

11.1.91

DIVI THOMAE AQUINATIS DOCTORIS ANGELICI ORDINIS PRAEDICATORUM OPERA.

EDITIO ALTERA VENETA

ad plurima exempla comparata, & emendata.

ACCEDUNT

Vita, seu Elogium eius a IACOBO ECHARDO diligentissime concinnatum, & BERNARDI MARIAE DE RUBEIS in singula Opera Admonitiones praeviæ.

TOMUS VICESIMUS

complectens SUMMAE THEOLOGICAE PRIMAM PARTEM.



VENETIIS, MDCCLV.

Cudebat SIMON OCCHI

EX PRIVILEGIO EXCELLENTISSIMI SENATUS.

FR. JO. FRANC. BERNARDI MARIAE DE RUBEIS

ORDINIS PRAEDICATORUM

ADMONITIO PRAEVIA

De Summa Theologica, genuino certissimoque Sancti Thomæ Aquinatis Opere, adversus Joannem Launojum, & Petrum de Alva, & Astorga: deque Supplemento Tertiæ Partis: ac etiam tempore, quo idem Opus elucubravit Aquinas: eiusque versione Græca, Armenica, aliisque.



CAPUT I.

Imperita Joannis Launoji censura. Natalis Alexandri, & Jacobi Echardi apologetica scripta. Aquinati Summam Theologiæ adjudicant Ptolomæus de Luca, & Bartholomæus Logotheta, Protonotarius Regni Siciliæ.

I. PRæstantissimum *Theologicæ Summæ* Opus, quod Angelico Præceptori maximam apud omnes Christiani orbis Academias, omnesque Sacræ Theologiæ addictos Viros, auctoritatem conciliavit, veluti dubium fœtum (quis crederet?) habuerunt nonnulli, plagioque manifesto ex parte defloratum ex aliorum lucubrationibus putarunt alii. Joannes Launojus, Sacræ Facultatis Parisiensis Magister, Socius Navarricus, Opusculum *Parisiis* edidit *anno* 1675. inscriptum, *Veneranda Romanæ Ecclesiæ circa Simoniam traditio*, apud Viduam Edmundi Martini in 8. ubi cap. LVII. in observatione octava sententiam, ac verba Divi Thomæ allegaturus: *Beatus Thomas*, inquit, *vel alius quis sub illius nomine*. Tum mentem suam, ...icumque judicium prodit: *Porro autem*, inquiens, *dixi* (*Beatus Thomas, vel alius quis sub ejus nomine:*) *quia ut id dicerem, effecit Clemens Papa VI. in Sermone, quem de Beato Thoma recens numero Cælitum adscripto habuit*. Petrus Rogerius, (postea Clemens VI. electus Avenione die 7. Maji anni 1342. eodemque anno redimitus corona in ædibus sacris Fratrum Prædicatorum Avenionensium die 19. eiusdem Maji,) in ipsa solemni Sacræ apotheosis die sermonem habuit de laudibus Beati Thomæ, coram Joanne XXI. dicto XXII. anno 1323. mense Julio. Incipit hic Sermo, *Vir Dei es tu &c.* quo & nos hactenus usi sumus, genuina Aquinatis opera recensentes, ac vindicantes in Superioribus Dissertationibus.

Eo in Sermone *Summam Theologicam Tripartitam* a Rogerio prætermissam existimavit Launojus: indeque argumenta promit, quæ sequuntur, ut Opus illud in dubium revocet. 1. „ Quomodo, inquit, opus tam grande, si Beati

 „ Tho-

„ Thomæ fœtus est , fugere potuit Clementis diligentiam , qui sibi sumpsit „ Doctorem Sanctum a librorum , quos edidit, multitudine laudare ? Quomodo „ tam insigne opus prætermisisset, qui tot minuta opuscula recenset ? 2. Deinde Clemens Parisiensis erat Theologus , Beato Thomæ ætate suppar , & forsan natus antequam Thomas de vita decederet : & eam ob causam facile „ nosse potuit, quæ Thomas opera conscripserat , & cum primis *Summam tripartitam*, quæ ab eo sub extremo vitæ tempore edita fuisset . 3. Tum credibile non est , Clementem usque adeo accuratum librorum Thomæ texuisse „ catalogum inconsultis Dominicanis, a quibus quin adjutus fuerit vix dubitari „ potest. Omisissent ne *Summam*, si hæc inter Opera illius tunc exstitisset ? 4. „ Postremo non memini legere me , fuisse , qui tunc Clementem de imperfecto „ librorum Thomæ catalogo accusaverit . Accusatus esset sine dubio , quia intoleranda fuisset Clementis negligentia . 5. Non me latet , in Præfatione librorum Durandi super Sententias , *Summæ* mentionem fieri , eamque citari . „ Sed non me quoque latet , Durandi *in Sententias* esse scripta duo , quæ exstant in Bibliotheca Cœnobii Sancti Victoris ad Lutetiam . In Scripto priori „ nulla est præfatio: in posteriori est præfatio, quæ alterius esse potest , quam „ Durandi , cum ex aliis, tum ex eo quoque , quod in illis Scriptis *Summæ* nominatim meminerit nusquam , etiamsi Thomæ placita passim refellat . Deinde si Durandi esset, diceretur verisimiliter, unum vel plures fuisse , qui statim atque Thomas in Sanctorum numerum relatus est, *Summam* ex variis „ Beati Thomæ commentariis jam confecerant , cum Durandus præfationem „ posteriori Scripto adtexuit : Durandus vero relationi Thomæ in Sanctorum „ numerum annis x. supervixit . "

Ex silentio , quod Petrum Rogerium , postea Clementem VI. tenuisse putat , colligit Launojus, *Theologicam Summam*, quæ Sancto Thomæ attribuitur, nondum anni 1323. mense Julio, quo laudatum Rogerius habuit sermonem , prodiisse in lucem : conjectatque vir, ingenio suo genioque indulgens, intra decennium fortasse , quod Sancti Doctoris apotheosim sequutum est , opus illud ab uno vel pluribus consodalibus ex variis ab eodem elucubratis commentariis congestum , consarcinatumque fuisse. Addit vero oblationem, pro germano Thomæ fœtu habiturum se *Tripartitam Summam* , si vetustior Clemente VI. & ante ann. 1323. afferatur Scriptor, qui operum Thomæ catalogum texens, *Summam* ei adscripserit: *Cæterum*, inquiens, *si vetustior Clemente Scriptor operum Thomæ catalogum composuit, eique Summam indidit, illi potius , quam Clementi assentiar*.

II. Id ultro offerenti Launojo satis ut faceret , sibi munus adsumpsit Natalis Alexander, *anno* 1675. *Mense Junio*, novus tunc renunciatus Parisiensis Doctor, edito Opusculo, quod inscribitur : *Summa Sancti Thomæ vindicata , & eidem Angelico Doctori asserta, contra præposteram Johannis Launoji Parisiensis Theologi dubitationem: item contra Launojanas circa Simoniam observationes animadversio:* Parisiis, typis Andreæ Cramoisy 1675. in 8. Omnium plausu exceptæ Doctissimi Viri vindiciæ fuerunt . Auctor Dissertationis *Launojanæ* , quæ Tomo IV. operum Launoi habetur , refert Parte III, *Responsionem* ipsius Launoji ad Alexandri opusculum *ad calcem pene perductam fuisse, & prelo committi cœptam, cum repente morbo correptus* ille, vita mortali migravit die 10. Martii 1678. An hæc responsio partem dumtaxat illam Opusculi ab Alexandro concinnati impeteret , in qua *Annatas*, ut vocant, labe Simoniæ purgandas Vir doctus susceperat; an alteram etiam partem , quæ *Summam Theologicam* Aquinati vindicabat , non constat . Opusculi sui exemplaria a longo tempore distracta cum essent , pretium operæ existimavit clarissimus Auctor, illud ipsum *in novam formam redactum, emendatum, novis etiam auctum observationibus , selectis dissertationibus in Historiam Ecclesiasticam XIII. seculi, quo floruit Thomas , & quartidecimi , quo in Sanctorum cœtum relatus est, inserere , ut ad posteros facilius transmitteretur* .

Pro-

Prodierunt Dissertationes illæ Parisiis, typis Antonii Dezallier anno 1684. & 1687. in 8. & 1699. & 1714. in fol. itemque postea in Italia Venetiis, & Lucæ, eadem forma.

Novam solidissimam, omnibusque numeris absolutam molitus est apologiam Jacobus Echardus, quam inscripsit, *Sancti Thomæ Summa suo Auctori vindicata*. Parisiis prodiit opus anno 1708. in 8. apud Jo. Baptistam Delespine. Launoji dubia vocat ad examen Sectione III. §. I. eademque luculentissimis argumentis depellit. Hanc egregii Operis partem, novis documentis auctam, inseruit Auctor Tomo primo Scriptorum Ordinis Prædicatorum, qui Parisinis typis J. B. Christophori Ballard, & Nicolai Simart lucem vidit anno 1718. in Elogio Sancti Thomæ. Tam ampla vero testium Clemente VI. antiquiorum fide, & auctoritate rem pertractat Alexander: tot alia plura peremptoria monumenta, ex vetustis Auctoribus, & Manuscriptis codicibus desumpta, addidit Echardus, ac omnia peragit diligentissima crisi; ut sententiam dubio prorsus omni *pro oblata* mutaret, ejuraretque pollicitatione Launojus.

Muneris etiam mei ratio postulat, ut ejusdem Doctoris Parisiensis dubia & ego pro virili discutiam: eademque probatissimis testibus, & argumentis validissimis elidam. Si nova proferre non liceat, dabo vetera meliore fortasse collocata ordine, novisque animadversionibus illustrata, ac munita. Illud vero mihi probandum adsumo, *Theologicam Summam*, velut opus germanissimum Aquinatis, tum decennio illo, quod sacram ejus apotheosim anno 1323. peractam sequutum est, laudatam celebratamque fuisse: tum etiam longe ante sermonem a Petro Rogerio in ipsis canonizationis solemniis habitum, eidem Thomæ abs Scriptoribus synchronis supparibusque tributam, & in codicibus ætate illa manu exaratis nomine ejus inscriptam.

III. Primus adest luculentissimus testis, Ptolomæus Lucensis. Divo Thomæ mortalem vitam agenti familiarissimus ipse fuit: testaturque Libro XXIII. Hist. Eccles. capite VIII. ubi refert Aquinatis obitum, *suam sæpe confessionem se audivisse, & cum ipso multo tempore conversatum esse familiari ministerio*. Probatiorem testem vel ipse Launojus non exoptabit. Ad ipsam Ecclesiasticam Historiam libris 24. comprehensam quod attinet: perduxit eam Auctor vel ad annum 1295. ad ipsam usque Bonifacii VIII. Summi Pontificis electionem, vel ut summum ad annum 1313. Plurium Codicum manu exaratorum fide, priorem de fine Historiæ ab Ptolomæo nostro adornatæ sententiam confirmat Jacobus Echardus: alteramque præferre videtur Ludovicus-Antonius Muratorius in amplissima Scriptorum Italiæ collectione Tomo XI. fide adhibita Codicis Patavini optimæ notæ. Hinc vero, quæ in aliquibus Mss. additamenta occurrunt ad annum 1336. vel 1342. auctorem non habent Ptolomæum. Utut sese res habeat: Chronicon adest, quod ante Aquinatis apotheosim, habitumque a Petro Rogerio sermonem concinnatum fuit. Anno demum circiter 1322. vita illum migrasse, Echardus conjectat: adhuc ipsum egisse vitam anno 1325. ex monumentis Ecclesiæ Torcellanæ, cui præfuit Episcopus, satis patefactum legitur in ejusdem Ecclesiæ Tabulis apud Ughellum in Italia Sacra Tomo V. Venetæ editionis anni 1720. Sed ipsum jam anno 1327. vita functum, colligitur ex successione Bartholomæi de Piscialis, quam refert Ughellus ad annum 1328. *quo anno*, ait, *die 28. Mensis Februarii Sacro Collegio solvit subsidium*: nimirum intra decennium, quod apotheosim Thomæ sequutum est.

Probatissimi testis, omni majoris exceptione, jam accipe testimonium, quod ipse perhibet Libro XXII. Historiæ capite XXXIX. „ Hujus (Pontificis, Cle-„ mentis IV. qui a die 5. Februarii anni 1265. tenuit Sedem ad diem 29. Octo-„ bris anni 1268.) tempore, dictus Doctor scripsit *Summam*, quam *in tres par-„ tes* divisit: videlicet *Naturalem*, quia ibi definivit de naturis rerum, & pri-„ mo de Divina essentia, & secundo de rebus creatis. *Secundam partem* vocat

„ *Mo-*

„ *Moralem*, quam divisit in *duo Volumina*. Unum volumen accepit in universalibus materiis, quæ *Prima Secundæ* vocatur respectu Philosophiæ (al. Scientiæ) Moralis. Alia vero pars principales materias continet omnium virtutum & vitiorum, tota fundata & ornata Philosophorum dictis, & rationibus, ac Doctorum sacrorum auctoritatibus, quam *Secundam Secundæ* respectu ejusdem materiæ appellamus. *Tertia* autem pars *Summæ*, quæ est *quartum Volumen*, Sacramentalis vocatur, quia in ea de Sacramentis agitur, & Incarnatione Verbi: & *ultima pars* dicitur, quia ultimo facta, sive quia finis est aliarum." Launoji votis cumulatissime factum satis. Synchronus nempe testis, Clemente VI. antiquior, Aquinati adjudicat *Summam Theologicam*, eamque *Tripartitam*, ac secundam partem ejus in volumina duo distributam, quorum alterum *Prima Secundæ*, alterumque *Secunda Secundæ* jam tum appellabatur, postrema vitæ Thomæ periodo elucubratam.

Sequitur Bartholomæus de Capua, Logotheta & Protonotarius Regni Siciliæ, in Processu Canonizationis *testis citatus & juratus*, qui de vita, & moribus, ac Scriptis Divi Thomæ testimonium perhibuit *anno 1319. die 8. Augusti*: quatuor scilicet ferme annis ante Sermonem, quem habuit Rogerius, postea Clemens VI. in solemniis apotheoseos. Lati testimonii fragmentum vulgavit Baluzius, quod in ejusdem Processus capite nono desideratur apud Bollandianos num. 84. linea 20. post illa verba, *quem dixerat ipse Dei electus*. Opera Divi Thomæ eo in loco recensentur, ac inter alia *Tres partes Summæ*. Rursum Fragmenti initio hæc habentur luculentissima: „ Item dixit dictus testis, quod cum ipse legisset aliquibus annis in Scriptis dicti Fratris Thomæ, occurrit sibi quadam vice memoriæ, se legisse in eis: quod *consuetudo populi Christiani pro lege servanda est*. Et dum hæc verba idem testis studiose perquireret per plures dies, cum essent sibi opportuna, nullo modo potuit illa invenire. Finaliter tamen idem testis genu flexit, & rogavit dictum Fratrem Thomam, quod revelaret sibi. Qui statim aperto libro *Secundæ partis Secundæ*, sine revolutione chartarum invenit ipsa verba in Tractatu *de Jejunio*." Articulum quartum centesimæ quadragesimæ septimæ Quæstionis indicat Logotheta, ubi hæc habentur ad 3. *In Jejunio autem Quadragesimali interdicuntur universaliter etiam ova, & lacticinia: circa quorum abstinentiam in aliis jejuniis diversæ consuetudines existunt apud diversos, quas quisque observare debet secundum morem eorum, inter quos conversatur. Unde Hieronymus dicit, de jejuniis loquens: Unaquæque Provincia abundet in suo sensu, & præcepta majorum leges Apostolicas arbitretur*; in Epistola ad Lucinium num. 6. Splendide ergo constat, ante annum 1319. laudatam, vulgatamque fuisse *Theologicam Summam* Divi Thomæ, *tres in partes* tributam: ac *Secundæ partis* volumen alterum appellari consuevisse *Secundam Secundæ*.

In eodem *Processus* capite num. 79. sic ipse fari inducitur Logotheta: „ quod cum dictus Frater Thomas celebraret Missam in dicta Capella Sancti Nicolai Neapoli, fuit mira mutatione commotus; & post ipsam Missam non scripsit neque dictavit aliquid, imo suspendit organa inscriptionis in *Tertia parte Summæ* in Tractatu de *Pœnitentia*." Disertissime commemoratam habes & ipsam Theologicæ Summæ *tertiam partem*, veluti opus cuique notum vulgatumque, ante Sacram Canonizationem Divi Auctoris, habitumque sermonem a Rogerio. Id vero sibi a *Fratre Joanne de Judice* relatum, Logotheta testatur, *Anagniæ in loco Fratrum Prædicatorum ... paullo antequam Dominus Papa Bonifacius* (VIII.) *caperetur*. Captum Anagniæ Summum Pontificem Historiæ produnt, anno 1303. intempesta nocte Sabbati ante VII. idus Septembris: unde eodem anno 1303. manibus omnium *Summa* Divi Thomæ *tripartita* terebatur. Sed idem Logotheta denique testatur, rem hanc *Joanni de Judice* narratam fuisse a *Fratre Reginaldo de Piperno*, socio Aquinatis fidissimo, ejusque arcanorum omnium

omnium conscio. Mortali fato functum Reginaldum inter annum 1280. & annum 1300. adnotat Echardus in ejus Elogio: unde merito colligat quisque, pro indubio Thomæ fœtu ante annum 1300. habitam fuisse Tripartitam Theologiæ Summam. Splendidius exoptari non potest rei testimonium, qua de agimus: fide dignissimum omni, si spectetur vel ab uno Logotheta latum: eoque magis luculentum probatumque, utpote Joannis de Judice, & Reginaldi Privernatis auctoritate munitum.

CAPUT II.

De germano eodem Sancti Thomæ fœtu testimonium perhibent Nicolaus Trivetus, & Guillelmus de Tocco. Perperam in dubium vocat Antonius Pagius, laudatum Guillelmum vulgatam scripsisse Aquinatis vitam.

I. NIcolaus Trivetus, rei qua de agimus, testis accedit tertius. Chronicon Regum Angliæ a Dacherio in lucem editum perduxit ad annum usque 1307. vitamque suam egit ad annum 1328. teste Balæo, quem excipiunt Pitseus & Caveus apud Echardum: unde lucis usura fruebatur intra decennium a Launojo præstitutum, & ante illud conscripsisse Chronicon dicendus est. Ad annum 1274. de Thoma Aquinate agit: ipsumque cum vocet *Venerabilem Doctorem Fratrem Thomam de Aquino* satis indicat, hanc a se Chronici partem elucubratam ante sacram ejusdem Canonizationem. Neque hominis, utpote Angli, respuenda fides: cum enim *in Studio Parisiensi*, ut ipse testatur in Chronici prologo, diuturnam traxerit *moram*, litteras Theologicas accepturus, addiscere perquam facile potuit ibidem gesta Thomæ, compositosque ab eo libros. Testis ergo probatissimi, contra quem exceptione intercedi nulla potest, accipe verba loco citato: *Item* (scripsit) *Summam Theologiæ*: quam *in tres partes* divisit: & *Secundum in duas partes*.

Quartum locum tenet Guillelmus de Tocco. Testem scilicet advoco, præcipuum Canonizationis Divi Thomæ promotorem, Scriptoremque Vitæ ejus, anno 1323. adhuc inter vivos agentem, his demum, quas postulabat Launojus, conditionibus munitum ornatumque. Quinimo synchronus Thomæ fuit, quem *vidit scribentem*, ut in Processu apud Bollandianos capite VII. num. 58. testatur ipse; & *audivit prædicantem & legentem*. Opera ejus, quæ noverat, capite IV. Vitæ recenset, & ait: „ Præter opus, quod fecit super quatuor libros „ Sententiarum *Summam* fecit, quam distinxit libris, materias quatuor libro- „ rum aliter ordinans: quam cum pluribus Articulis amplificavit subtilioribus „ rationibus, ipsas determinans Sanctorum auctoritatibus. “

II. Dubium ingerit Antonius Pagius num istam, quam Bollandi Continuatores vitam Aquinatis ediderunt, confecerit Guillelmus de Tocco? Ad annum 1190. num. 10. sic habet: „ Juvabit hic obiter observare, dubitandi locum esse, „ an Guillelmus istius vitæ Scriptor fuerit; cum id tantum meris conjecturis „ adstruatur: constetque ex ea, ipsum anno 1319. collaborasse, ut fieret pro- „ cessus Canonizationis Doctoris Angelici, quæ postea anno 1323. peracta „ fuit. Nam eo tempore Doctor subtilis scholam suam habebat, sicut „ Doctor Angelicus: & tamen in ea vita num. 17. legitur: *Est omnibus* „ *manifestum, quod in toto mundo inter fideles catholicos, in Philo-* „ *sophia & Theologia, in omnibus Sholis nihil aliud legitur, quam quod de ejus* „ *Scriptis hauritur: quamvis multi alii Magistri eius stylum scribendi, quo po-* „ *tuerunt studio, imitantes, quasi ex ejus* (S. Thomæ) *scriptis clavem haben-* „ *tes scientiæ, ingressi sunt divinorum secreta cellaria: & multa volumina scri-* „ *pserunt suum exercitantes studium supra positum dicti Doctoris fundamentum:* „ *divina dispensatione mirabiliter permittente, ut quicumque ab hujus Doctoris* „ *Scriptu-*

„ *Scriptura volunt divertere, contingat eos aut in fide, aut moribus aberrare:*
„ Quod vere dici non potuit a Guillelmo de Tocco; cum anno 1320. Schola
„ Scotistarum jam viguerit, ut manifeste ostendit Codex Manuscriptus Fran-
„ cisci Mayronis, Joannis Scoti discipuli, *in primum librum Sententiarum*, qui
„ asservatur in Bibliotheca Conventus nostri Cesennæ, manuscriptis diviti, a
„ me alias lectus. In illius enim Codicis fine legitur: *Explicit lectura super*
„ *primum Sententiarum Fratris Francisci Mayronis de Provincia Provinciæ Or-*
„ *dinis Fratrum Minorum, reportata sub eo Parisiis anno Domini millesimo tre-*
„ *centesimo vigesimo* . . . Quare cum Mayronius tam in illo codice, quam in
„ aliis omnibus libris Theologicis in lucem editis, doctrinam Scoti propugna-
„ verit, liquet Scholam Scotistarum jam ab eo saltem anno floruisse." Pergit num. 11. præfato tempore Scholam Scotistarum jam institutam ostendere: *Ex quibus*, inquit, *necessario sequitur, aut Guillelmum de Tocco non edidisse vitam S. Thomæ ipsi adscriptam, aut eum non vere scripsisse*, quæ superius ex eodem desumpta sunt.

Mera & inani conjectura dubitare mihi Pagius videtur de vero vitæ Aquinatis parente: quem non *meris conjecturis*, sed solidis rationibus, Guillelmum de Tocco habuerunt Bibliographi. Unum proculdubio, eumdemque fuisse *Vitæ* auctorem, & promotorem *Canonizationis*, verba declarant, quæ num. 29. habentur: *De hujus Doctoris puritate mirabili, & inviolata, ac modernis temporibus inaudita, facta est revelatio cuidam Fratri devoto dicti Sancti, de quo inferius dicetur... cum cogitasset ejus historiam texere, & de quibus posset ipsum virtutibus commendare. Qui cum prosequuturus prædicti Doctoris Canonizationem, rediret ad Curiam, & esset in portu Asturii &c.* Quo loco idem ipse est, qui Canonizationis negotium agebat, cogitabatque Aquinatis vitam texere. Imo illam eodem tempore jam elucubratam servabat. Eo quippe in portu *intolerabili tempestate* detentus dum apparentem sibi Divum adloqueretur: *Magister*, inquit, *ego scripsi totam historiam tuam: unum tamen mirabile est, de quo dicas mihi, si est ut scripsi, plenius veritatem*. Hæc acciderunt, *cum* ipse *rediret ad Curiam*, negotium scilicet Apotheoseos prosequuturus, ulterioremque postulaturus miraculorum perquisitionem: quæ demum novis curis ut perageretur, jussit Pontifex datis litteris Apostolicis *Avenioni Kal. Junii, Pontificatus anno* v. Christi 1321. Mutilum Diploma refert Raynaldus ad eumdem annum num. 46. unde tempus denique constat, quo Vitam Aquinatis jam ille composuerat, qui Canonizationem ejus promovebat.

Quinam ille fuerit, loca duo invicem collata splendidissime patefaciunt. Quæ sequuntur, affero primum verba ex capite XIII. vitæ, de qua agimus, num. 80. *Ad gloriam etiam dicti Sancti scribenda sunt miracula, quæ in prosecutione Canonizationis ejus divinitus contigerunt Fratribus, quibus commissa fuit inquisitio de miraculis a Deo meritis ejus factis.... cum dicti Fratres in quadam galea Provincialium plurimis onerata, de Neapoli versus Romanam Curiam navigarent.... cum ad montem Argentarium ventus galeam impelleret &c.* Fratres adtunc, quibus de ulteriori miculorum inquisitione commissum fuerat: quive maris iter fuerant aggressi, ut ad Romanam Curiam apud Avenionem proficiscerentur. Rem hanc pariter scripto reliquit Bernardus Guidonisin ea, quam ipse Vitam Aquinatis elucubrabit: Fratresque prædictos proprio nomine appellat. Verba accipe, quæ habentur Parte III. capite 99. apud Bollandi Continuatores: *Cum Frater Guillelmus de Tocco Ordinis Prædicatorum, Prior Conventus Beneventani, cum socio suo Fratre Roberto Lectore, venerit per mare ad Romanam Curiam apud Avenionem, inventariis factis de miraculis Sancti Thomæ, de cujus Canonizatione tunc temporis tractabatur: accidit, ut ipsis navigantibus quadam nocte... tempestate gravissima excitata in mari, galea, in qua cum aliis navigabat, ad montem Argentarium violentia ventorum nimia* im-

impellebatur &c. Utrumque modo conferas locum: compertumque fiet, illum eumdem, qui & Canonizationis Thomæ negotium præcipue urgebat, & Vitam ejus scripserat, Bernardi Guidonis fide & testimonio, fuisse Guillelmum de Tocco. Nomen scilicet suum, quem ipse præ modestia ubique reticuit, Bernardus Guidonis patefacit; ut meritissimus illius vitæ auctor innotesceret.

Quidni vero laudatus Guillelmus, qui anno 1321. ut adnotavimus, vitam Aquinatis jam elucubraverat, scribere potuerit, *in toto mundo inter fideles Catholicos in Philosophia & Theologia in omnibus Scholis nihil aliud legi, quam quod de ejus scriptis hauriretur*? Ipse Pagius loco citato num. XI. ultro fatetur: *certum videri, doctrinam Doctoris Angelici ante annum 1300. communiter a Professoribus lectam fuisse*. At subdit tamen ille: *postquam anno 1304. Joannes Scotus lauream Doctoratus Parisiis accepit, quam plurimos doctrinam ejus professos esse: tandemque, ut quam tardissime, ante annum 1320. Theologiam & Philosophiam in duas Scholas divisam fuisse*. Res ita se habeat. Quidni vero scribere Guillelmus de Tocco potuerit debueritque, doctrinam Aquinatis communiter ab Doctoribus traditam in Scholis fuisse, eo quidem tempore, quo vix emerserat Scoti Schola? Satis hæc sunt superque, ut levi motum conjectura Pagium vocasse in dubium vitæ Aquinatis auctorem, constet.

CAPUT III.

Testes accedunt Nicolaus de Freaville S. R. E. Cardinalis, & Joannes de Friburgo. Alii etiam consodales. Itemque exteri, Galienus de Orto, Guillelmus de la Mare, S. Ludovicus Episcopus Tolosanus. Codices denique MSS.

I. AD alios cumulandos testes redit oratio, qui intra decennium, quod apotheosim Thomæ sequutum est, & ante ipsam apotheosim, *Theologicam Summam* pro germano habuerunt ejusdem Aquinatis fœtu. Quintum numero Nicolaum de Freaville, Conventus Rotomagensis alumnum, anno circiter 1296. a sacris Philippi Pulchri Regis Francorum confessionibus adscitum, ad purpuram petitione ejusdem Regis anno 1305. evectum, vitaque mortali functum anno 1324. die 14. Februarii. Ornatissimum testem non respuat Launojus. Ultimæ voluntatis eius Tabulas vulgavit Baluzius Tomo II. Paparum Avenionensium pag. 410. scriptas, confectasque *anno Nativitatis Domini M. CCC. XXI. Indictione IIII. die XVI. Mensis Octobris*. Hæc in illis verba leguntur: „ Item declaramus, quod libri, videlicet Biblia, Summa Decretalium in duobus voluminibus, Summa contra Gentiles, & *Secunda Secundæ*, quos habemus, antequam essemus facti Cardinalis, fuerunt dicti Conventus Ordinis Prædicatorum Rotomagensium. " Opinationem Launoji evertit tam insigne testimonium. Putabat morosissimus censor, Summam Theologicam ejusque partes *confectas*, consarcinatasque fuisse a consodalibus Dominicanis intra decennium; quod apotheosim Thomæ „ excepit, *ex variis Beati Thomæ Commentariis*. At *Secundam Secundæ*, Summæ illius egregiam partem, ante annum 1305. iam possidebat Conventus Rotomagensis: ab eo anno commodatam habuit Nicolaius de Freaville, cum sacram purpuram indutus esset: eamdemque restituit demum anno 1321. integro fere biennio ante Canonizationem Thomæ.

Audiendus sexto loco venit Joannes de Friburgo, quem etiam *Theutonicum* nuncupatum legimus, & *Joannem Lectorem*. Ipsum commendat Leander Albertus, utpote *virum devotum, & litteratura præstantissimum*: ejusque refert obitum ad *anni 1314. sextum idus Martias*. Dotibus ornatus adest, quas Launojus exposcit omnes. Fœtus ejusdem sunt *Quæstiones casuales*, sive de causibus. An opus typis aliquando prodierit, incompertum mihi. Lucem vidit attamen ejusdem operis Præfatio, in alia ipsius Joannis elucubratione, quæ inscribitur, *Sum-*

ma Confessorum. Editione utor Parisina, *expensis Johannis Petit denuo impressa anno milleno CCCCC. XIX. idibus Januarii*. Quæ sequuntur, accipe: „ Prologus Fratris Johannis Lectoris in priorem libellum *Quæstionum causalium* . . . „ Sunt autem hæc collecta maxime de Libris horum Doctorum memorati Ordinis: videlicet Fratris Alberti quondam Ratisponensis Episcopi, *Fratris Thomæ de Aquino*, & Fratris Petri de Tarantasia. " Ex appellatione, *Fratris Thomæ de Aquino*, collige operis elucubrati tempus, ante illius Apotheosim. Pergit ille: „ Sed hic considerandum est, quod cum *Secunda Pars Secundæ* de „ Summa Fratris Thomæ prædicti, quasi pro majori parte sit moralis & casualis, „ plurima de illa sumpta in hoc Opusculo posui: & ideo ubicumque solum dicitur, *Resp. Secundum Thomam in Summa*, vel simile, nullo addito; semper „ intelligendum est de *Secunda Secundæ*, nisi *alia pars* specialiter exprimatur. " Summam eo tempore, quo a Launojo definitum est, ejusque partes, vulgatas jam quisque videt, laudatasque a Scriptoribus.

Sequitur in editione citata *Prologus eiusdem Fratris Johannis Lectoris in Summam Confessorum*. Hæc profero verba: „ Modum autem eumdem tenui in hac „ compilatione, quem in priori libello. Videlicet, quod cum nominatur hic „ *Summa Thomæ*, semper intelligitur de *Secundæ parte Secundæ*, nisi *alia pars* „ specialiter exprimatur. " Constantissimo nempe Joannis de Friburgo testimonio evincitur, revinciturque de præcipiti & iniquo judicio Launojus.

Verba sequuntur, quæ digna sunt animadversione: „ Similiter cum nominatur hic *glosa*, semper intelligendum est de *glosa Vilelmi super Summam Raimundi*, nisi alia glosa specificetur: ut glosa Innocentii, vel Hostiensis, aut „ Bernardi, vel glosa super aliquod decretum. " Quod argumentum est clarissimum, (verbis utor Doctissimi Echardi,) *Glossas super Summam S. Raimundi* opus esse *F. Guillelmi Redonensis*: easque falso in editis, *F. Joanni Lectori*, seu *de Friburgo* adscribi. Viri utriusque Elogia consule apud ipsum.

II. Dominicanos testes, qui vel eadem, qua superiores, floruerunt ætate, vel etiam sequiori, tametsi probatissimos, advocare supersedeo, Bernardum Guidonis, S. Antoninum, Pignonum, & Valleoletanum. Fidem vero Joannis de Columna ne confidentius urgerem, ea me permovit ratio, quod opus *de Viris illustribus*, abs synchrono quidem Scriptore confectum, interpolatrices tamen sequioris ævi manus passum est, ut argumentis luculentissimis in Dissertatione prima ostendimus. Verba solum, quæ eodem in Opere habentur, describere liceat, ut iis pro ea, qua pollent auctoritate, uti quisque valeat: *Scripsit* . . . *Summam Theologiæ, quam divisit in quatuor Volumina*.

III. Exteros audire testes aliquos præstat conditionibus insignitos abs Launojo postulatis, qui suffragium ferant. Galienus de Orto primus est. Virum fuisse votis religiosis adstrictum, notum est compertumque apud Jacobum Echardum ad annum 1288. inter Scriptores Ordinis Prædicatorum: ignotum vero cui nomen suum dederit Ordini. Codex Ms. membranaceus in Victorina Parisiensi Bibliotheca adservatur, cujus initium: *Incipit abbreviatio Fratris Galieni de Orto super Secundam Secundæ Fratris Thomæ de Aquino*. Notam accipe in calce Codicis appositam: *Explicit anno Domini M. CC. octuagesimo VIII. Mense Aprili*. Jam ergo tot ante sacram apotheosim Thomæ annis, imo quartodecimo dumtaxat anno post ejus obitum, *Secunda Secundæ* sub nomine *Fratris Thomæ de Aquino* in compendium redacta fuerat: quod est argumento, ante illum annum vulgatissimum fuisse egregium *Summæ Theologicæ* opus, illudque Doctorum omnium manibus die noctuque tritum, versatumque.

Similem prætermittere nolim Dominicani licet Scriptoris lucubrationem, quam manu exaratam in Bibliotheca Colbertina vidit, lustravitque diligentissimus Echardus, longe diversa ab ea, quæ Galienum de Orto auctorem habet. Hæc affero verba, quæ idem Echardus descripsit in sua Sancti Thomæ Summa vin-

vindicata: „ Explicit Summa utcumque abbreviata, & per quafdam decifiones „ dearticulata: excerpta *de 2. 2. S. Thomæ de Aquino Ordinis Fratrum Prædicatorum*, per Fratrem Joannem Dominici ejufdem Ordinis, de expreffo mandato Sanctiffimi Patris & Domini noftri D. Joannis divina providentia Sacrofanctæ Romanæ ac univerfalis Ecclefiæ Papæ XXII. Completa in Avenione „ anno Domini M. CCC. XXIII. Pontificatus fui anno . . . . . Sabbato „ poft Feftum Venerabilis Doctoris S. Thomæ predicti immediate fubfequente." Annum intellige ftylo novo 1324. quo hanc Epitomem complevit Joannes Dominici: indeque certum argumentum prome de fufioris Theologicæ Thomæ Summæ exftantia ante Canonizationem ejufdem. Quomodo enim de opere, quod nondum exftaret, ac poft Sacram Apotheofim collectum fuerit, ut vana ac futilis Launoii conjectura ferebat, abbreviando & in epitomem redigendo cogitari anno 1324. potuiffet?

Notum nemini non eft opus Guillelmi de la Mare, Angli natione, profeffione Ordinis Minorum, quod infcribitur: *Correctorium Fratris Thomæ de Aquino*. Florebat auctor anno 1290. tefte VVadingo; eodemque feculo cadente decimo tertio *Correctorium*, quod vere *Corruptorium* dixere vindices Thomæ, prodiit. Latiore fermone de homine doctrinæ Divi Thomæ infenfo agendum erit. Thefes quamplures ex univerfis operibus ejus decerpfit inimica manus, quos in invidiam traduceret, ac præfertim ex Theologica Summa; nempe *novem & quadraginta* ex Prima parte, ex prima Secundæ *duodecim*, & ex Secunda Secundæ *fexdecim*. Quam luculentum ergo teftimonium, quod primus ac vetuftiffimus hoftis fert contra noviffimum hoftem Launojum, pro vendicando Aquinati Opere præftantiffimo!

In calce *Sermonum de Sanctis* Divi Antonii Paduani, legitur in editione ab Antonio Pagio curata *Teftamentum S. Ludovici Epifcopi Tolofani*, qui anno 1297. ad cælites evolavit. In hocce monumento tam vetufto Theologicam D. Thomæ Summam laudari, ipfe Pagius teftatur. Verba ejus funt ad an. 1190. num. XI. in Critica ad Annales Baronii: „ Hic obiter Lectorem monebo, me ex eo „ (Teftamento) demonftraffe, *Summam Theologicam*, cujus in eo mentio, ge„ nuinum fœtum effe Doctoris Angelici."

IV. Tam frequenti teftium agmini, quo prælium cum Launojo commifimus, accedunt vetuftiffimi Codices, quibus eadem infertur pugna ad internecionem, abs diligentiffimo Echardo recenfiti. Codices nempe funt, fuifmet oculis accuratiffime luftrati in Parifienfibus Bibliothecis, Navarræa, Sorbonica, Victorina, Colbertina, aliifque: ipfo tertiodecimo feculo cadente, quo floruit, docuit, fcripfit, obiitque Thomas, manu exarati: Summam ipfam Theologicam, ejufque fingulas partes, fub ejufdem *Fratris Thomæ de Aquino* nomine, præftantes. Plurimos ejus ætatis, fimilifque optimæ notæ, nullus dubito alios adfervari Codices in Hifpaniis, in Belgio, in Germania, in Italia: quos etiam in Indicibus librorum manufcriptorum preli beneficio in lucem editis memoratos legimus. His vero fiftema Launojanum quis non videat everfum plane, profligatumque?

CAPUT IV.

Petrus Rogerius, postea Clemens VI. quem Launojus imperite putavit, silentio præteriisse Theologicam Summam, amplissimis eam memorat verbis in primo Sermone de laudibus Sancti Thomæ. Itemque in alio, quem eodem de argumento sermonem habuit.

I. QUid ergo adversus tot luculentissima antiquitatis, longe majoris quam Launojus expeteret, monumenta valeat illud Petri Rogerii, postea Clementis VI. in sua *de laudibus Divi Thomæ* oratione silentium, quod unicum pro suo sistemate laudatus urget Launojus? Verum & hocce telum infensissimo Censori eripiendum. Rogerii verba sub oculos pono, quæ Censor desumpsit ex Codice Ms. Caroli Mauritii Tellerii Archiepiscopi Remensis, nunc Regio. Thema sermonis est: *Vir Dei es tu &c.* in eoque hæc habentur, quod attinet ad libros ab Aquinate elucubratos: „ Scripsit enim tam *super Sententias*, quam „ *alias Quæstiones*, XVI. volumina. " Quo loco diligentius animadverte numerum *Voluminum*, quæ *sexdecim* numerantur: ac materiem expende, argumentumque eorum, res nempe Theologicas, ut statim infra. Numerata quippe universim volumina, sic recenset singula: „ Scilicet *quatuor scripta* super Sententias: *quatuor libros* in Summa contra Gentiles: (ita nempe legebat in Co„ dice Doctor Parisiensis Launojus:) *quæstiones de Veritate*: item *quæstiones de* „ *Potentia*: item *quæstiones de Anima*: item *quæstiones de Virtutibus*: item „ *quæstiones de Malo*: item *quæstiones de Spiritualibus creaturis*: item *undecim* „ *quodlibeta* disputata. " Commentarios addit, quos *super Bibliam* scripsit, eosque numerat: tum opera *super Philosophiam* memorat, quæ singula recenset: ac demum de Opusculis agit, *item sunt parva Opuscula*, inquiens, *circiter* XL.

Locum habes, ubi de *Summa* Divi Thomæ *Theologica*, auctore Launojo, mentio nulla, altumque silentium. Imo disertam Operis præstantissimi, expressamque mentionem nemo non videat, qui mente & oculis captus non sit. Jam tene, quod animadvertendum proposuimus, *sexdecim* numerari *Volumina*, quæ de rebus Theologicis confecerit Aquinas. Atqui vero si lectioni adhæreas, quam exhibet Launojus: si *quatuor* nempe libros in Sententias, itemque *quatuor* in Summa contra Gentiles, ac *septem* quæ sequuntur volumina, in summam redigas, *quindecim* Volumina colligis, numquam *sexdecim*. Fac vero, post illa verba *Quatuor in Summa*, & ante illa, *Contra Gentiles*, punctum adesse: jam numerus prodit *sexdecim voluminum*: nempe super Sententias *quatuor*, in Summa *quatuor*, & contra Gentiles *unius*; quod opus, tametsi quatuor in libros tributum sit, uno semper volumine comprehensum recensuerunt veteres. *Novem* jam adsunt volumina. Adde *septem*, quæ sequuntur: simulque collecta sunt *sexdecim*. Uti vero conjectamus, habere se rem in Codicibus, Casimirus Oudinus testatur: „ Ego, inquiens, qui Codicem tenui, ac volvi: lego illius me„ minisse legens cum puncto, (*typorum sphalma corrige*, *ac lege*, memini me legisse „ cum puncto:) *quatuor libros in Summa. Contra Gentiles*; quomodo certe le„ gendum, & punctuandum est. Itaque recte de Joanne Launojo dicere possu„ mus, quod de alio vulgus effatur: *solo pro puncto cecidit Martinus asello*. "

Diligentiore adhibita crisi, Echardus rem hanc pertractat. Codicem Tellerianum, modo Regium, quo Launojus usus est, vidit ipse, lustravitque accuratissime: notatque, laudatum Rogerii sermonem *bis* in eodem Codice reperiri. In utroque ea primum habentur verba: *Scripsit enim tam super Sententias, quam alias quæstiones, sexdecim Volumina*. Hic definitus voluminum numerus profacce habendus est, qua verborum sequentium, si quid insit obscuritatis, explo-

plorari sensus tuto valeat. Priore in Sermone verba sequuntur: *Quatuor Scripta super Sententias. Quatuor libros contra Gentiles*; sed in altero: *quatuor scripta super sententias. Quatuor in Summa. Contra Gentiles*; cum puncto, prima sine dubio manu apposito. Collige plura. 1. Memoriæ lapsu Oudinum testari, se legisse in Codice: *Quatuor libros in Summa. contra Gentiles*. 2. Ex utraque Codicis utriusque lectione tertiam conflasse Launojum: scilicet, *Quatuor libros in Summa contra Gentiles*. 3. Primo in Sermone desiderari *το*, *In Summa*; in altero, ejusdem Sermonis exemplo Mſ. *το Libros*. 4. Facta porro utriusque Mſ. exempli collatione, maximeque numero *sexdecim*, non librorum, sed *Voluminum* inspecto, ita vere scripsisse Rogerium, ut S. Thomas ediderit *quatuor Scripta* (seu Volumina) *super Sententias*: itemque *quatuor Scripta* (seu Volumina) *in Summa*: ac rursum Volumen unum *contra Gentiles*: quibus demum si addas *novem* alia quæstionum Theologicarum volumina, *sexdecim* illa *volumina* prodeunt, quæ ante omnia numeraverat Rogerius.

II. Nondum vero pro veritate satis, quam vindicamus. Bonis utique avibus, eodem in Codice Sermonem alium nactus est Echardus, ab ipso Rogerio habitum in Parisiensi Fratrum Prædicatorum Templo sub nuncupatione S. Jacobi, in primo Divi Thomæ post sacram apotheosim Festo, anno 1323. stylo veteri. seu 1324. stylo novo, die 7. Martii, coram Doctorum Parisiensium cœtu, Thema est: *Ecce plusquam Salomon hic &c.* Mirum est, Launoji, qui ipsissimum manu sua versavit Codicem, oculos fugisse alterum istum Sermonem: aut ab ipso insuper habitum, neglectumque. Texitur in eodem brevis operum S. Thomæ elenchus, his verbis: „ In Theologia, quatuor Scripta *super Sen-* „ *tentias*: post, *tres Summas*; quarum *Scientiam* (lege, *Secundam*,) tractan- „ tem de Virtutibus, *in duas* divisit; fere loquentes de omni materia subtilissi- „ me, composuit: postea, *de Veritate, & potentia Dei: de Malo: contra Gen-* „ *tiles*: *quælibeta* etiam determinavit." Quo splendidissimo in loco animadverte, Opus *contra Gentiles*, quod etiam *Summa* appellari solet, longe diversum repræsentari ab illis *tribus* Theologiæ *Summis*, quarum illa, quæ *de virtutibus* tractat, nempe *Secunda*, dividitur *in duas*. Cæcus esto, qui non videat, & agnoscat disertissime recensitam inter germana Thomæ opera *Summam* Theologicam, ac *tres* Operis præstantissimi *partes*, ac *secundam* partem demum *in duas* distributam. Hinc voces illas in ejusdem Sermonis textu, *quarum Scientiam*, librarii manu corruptas, emenda: ac lege: *Quarum Secundam* (Summam, seu partem Summæ) *tractantem de virtutibus &c.* An ergo Petrus Rogerius, postea Clemens VI. elucubratam a Divo Thoma *Summam* Theologicam silentio prætererit? Imo amplissimis utroque in Sermone verbis memorat eam, ac *partes* distinguit itemque *secundam partem* in *duas* distributam notat. Qua de re si quis imposterum ambigat, næ se deridendum omnibus, & sibilandum dabit.

C A P U T V.

Tertia Summæ Theologicæ pars ad xc. usque quæstionem, veterum testimonio, & ipsius Thomæ fide, genuinus ostenditur ejusdem Aquinatis fœtus. Petri de Alva & Astorga dubia, & objecta depelluntur.

I. EGregium, quod hactenus adversus Launojum vindicavimus Opus Doctori Angelico, Petri de Alva & Astorga in *Tertia* & postrema *Parte* effugere censuram non potuit. Hanc ille suppletam cum legeret, completamque post obitum Aquinatis, confidentius pronunciare ausus est: illi *Tertiæ Parti non debere absolutam fidem præstari: imo, cum ignoremus*, (ut inquit,) *ubi fuerit illud complementum, an in principio, fine, medio, totam Tertiam partem suspe-* ctam

ctam esse. Hæc ille, & similia in suo *Sole Veritatis*, suoque in *Nodo & Funiculis*, ac in Libello, quem inscripsit, *Certum quid certissimæ falsitatis*.

Quantum a vero deviaverit Alva, quam gravi mentis vertigine se in hocce negotio verti & circumagi siverit, luce meridiana clarius patefaciunt synchroni probatissimi Scriptores. Partem hanc *Summæ Theologiæ* tertiam ab Sancto Thoma Aquinate elucubratam scribunt: tempus definiunt, quo eidem componendæ operam impendit: argumenta Quæstionum, quæ in eadem pertractantur, satis indicant: ipsamque demum Quæstionem memorant, quam postremam reliquit mortali fato sublatus. Primus adest Ptolomæus Lucensis, cujus verba sunt Libro XXIII. Histor. Eccl. capite XI. *Hic Doctor tempore hujus Pontificis* (Gregorii X.) *scripsit ultimam partem Summæ, quæ Sacramentalis dicitur, quia de Sacramentis ibidem agitur, & de Incarnatione Verbi, in qua Articuli fidei continentur secundum ipsius humanitatem: sed non complevit morte præveniente*. Tertiam, seu *postremam partem* diserte memoratam habes: imperfectam quidem, incompletamque *morte præveniente* relictam: sed quæ tamen Quæstiones complecteretur *De Incarnatione Verbi*, deque *Sacramentis*: adeoque vulgo *Sacramentalem* appellatam: eamdemque demum ab Aquinate confectam *tempore Pontificis* Gregorii X. quem, cum absens foret, electum anno 1271. die 1. Septembris, coronatumque anno insequente 1272. die 27. Martii, nescit nemo.

Par est Nicolai Triveti, & Bernardi Guidonis testimonium. In Chronico apud Dacherium inquit ille: *Item Summam Theologiæ, quam in tres Partes divisit, & Secundam in duas Partes: morte autem præventus, Tertiam totius & ultimam non complevit*. Apud Echardum, & Oudinum hæc habet alter: *Summam prædictam in tres partes distinxit, videlicet in Naturalem, Moralem, & Sacramentalem . . . Tertia autem pars Summæ est quartum Volumen ejusdem, quæ ideo Sacramentalis vocatur, quia in ea agitur de Sacramentis Christi & Ecclesiæ, & de toto Mysterio Incarnationis Filii Dei: & intitulatur ultima pars Summæ, quia finis est aliarum, & ultima facta fuit: in qua scribendi, & vitæ suæ finem fecit, & morte præventus incompletam reliquit*. Mens fuerat Angelici Præceptoris Theologiæ Summam elucubrare, *in tres partes* tributam: partemque *secundam* distinxit *in duas*. Tertiæ Parti conscribendæ applicuerit-ne manum? Testes adsunt, qui perhibent, eam ab Aquinate confectam, incompletamque relictam: dubiumque nullum ut supersit, *Tertiam, & ultimam Summæ partem* vocant, ac insuper *quartum Volumen ejusdem*. Quænam vero ab ipso argumenta pertractata fuerint? Satis vero faciunt laudati testes, inquientes: in eadem Tertia parte agi *de toto Mysterio Incarnationis filii Dei*, & agi *de Sacramentis Christi & Ecclesiæ*. Manum ultimam operi suo non imposuit Thomas morte præventus: unde anno 1274. emortuali adhuc in eo elucubrando insudabat.

Sed hanc denique Tertiam partem eo usque ad Angelico Doctore deductam fuisse, prout in Codicibus Mss. omnibus, omnibusque editis exemplis prostat ipsa, luculentissimo docet testimonio *Magnificus Dominus Bartholomæus de Capua, Logotheta & Protonotarius Regni Siciliæ*, in Processu Canonizationis *testis citatus & juratus*, anno 1319. dieque 8. Augusti. Hæc ab ipso relata leguntur num. 79. apud Bollandi Continuatores ad diem VII. Martii: Item dixit idem Testis: quod cum dictus „ Frater Thomas celebraret Missam in dicta Capella „ S. Nicolai Neapoli, fuit mira mutatione commotus: & post ipsam Missam „ *non scripsit, neque dictavit aliquid*, imo suspendit organa scriptionis *in Tertia* „ *Parte Summæ, in Tractatu de Pœnitentia*. " An luculentiora optari possint? Non ambigat ergo nisi caput infirmum, elucubrari cœptam ab Aquinate *Tertiam partem*, perductum etiam opus ad *Tractatum de Pœnitentia*, ipsumque incompletum ab eodem relictum prævento morte. Incipit in editis, & Mss.

exem-

exemplis prædictus *Tractatus de Pœnitentia* a quæstione 84. ac desinit in quæstione 90. minime absolutus, completusque.

Fidem Logothetæ hæc referentis fides auget Joannis de Judice, & Reginaldi Privernatis, fidissimi Sancti Thomæ Socii. Ex loco namque citato in Processu Canonizationis constat: Logothetam rem hanc accepisse a *F. Joanne de Judice Anagniæ, paullo antequam Dominus Papa Bonifacius* (VIII.) *caperetur* intempesta nocte diei Sabbati ante VIII. idus Septembris anno 1303. Fratremque Joannem rem eamdem didicisse *a Fratre Raynaldo* Privernate, dum extremo circa annum 1300. morbo laboraret: coram demum palamque id a Logotheta vulgatum *Fratri Guillelmo de Tocco, & pluribus aliis Prædicatoribus, & postea fel. rec. Domino Benedicto Papæ in Urbe moranti*, qui Bonifacio VIII. successit anno 1303. die 22. Octobris. Neque firmius adduci, neque optari testimonium potest, quod motum a Petro de Alva dubium dirimat, ac dissipet.

Quamquam demum & ipse Thomas postremæ sui Operis parti testimonium perhibet, tamquam genuino fœtui, quem mente concepit, propriaque manu conscripsit. Frequentius enim in hac Tertia parte ad Nonagesimam usque Quæstionem occurrunt indices, quibus ad ea se remittit, quæ Prima parte, & Prima Secundæ, & Secunda Secundæ pertractaverat, his verbis ac similibus, *ut in prima parte*, vel *in secunda parte habitum est, dictum est &c.* Adde, Commentarios in quatuor Sententiarum libros neminem hactenus in dubium vocasse, num germani sint Aquinatis fœtus: eosdemque in hac Tertia Summæ parte ita allegari, ut unus idemque utriusque Operis appareat Auctor, ipse nempe Thomas. Hæc verba legimus 3. par. Quæst. 9. Art. 4. *Et ideo quamvis aliter alibi scripserim, dicendum est in Christo fuisse scientiam acquisitam &c.* quibus sententiam revocat, quam in 3. Dist. 14. Quæst. 1. Art. 3. Qu. 5. ad 3. tradiderat: *Per lumen intellectus agentis*, inquiens, *in Christo non fuit aliqua species, de novo recepta in intellectu possibili ejus*: quo posito inferebat, scientiam acquisitam locum in Christo non habere. Similis revocatio sententiæ prostat in ejusdem Tertiæ partis Quæstione 70. & Articulo 4. ubi sic ait: „ Alii dixerunt, quod in Circumcisione conferebatur gratia: sed quæ non sufficiebat reprimere concupiscentiam fomitis, nec ad implendum mandata legis: *quod etiam aliquando mihi visum est*. Sed diligenter consideranti apparet, hoc non esse verum, quia minima gratia potest resistere cuilibet concupiscentiæ. " Se nempe ad eam opinionem refert, quam in 4. Dist. 1. Quæst. 2. Art. 4. Q. 3. amplexus fuerat, docueratque his verbis: *Ad quod, (totaliter concupiscentiam reprimendam, & meritorie agendum,) gratia in Circumcisione data sufficere non valebat*.

II. Hæc ignorasse omnia Petrum de Alva oportet, cum *Tertiam* Summæ Theologicæ *Partem* in suspicionem vocare ausus est. Quis enim sanæ mentis fuerit, qui testimonia tam luculenta, & argumenta tam solida noverit; simulque dubitationem moveat, num eadem Tertia pars ab Aquinate prodierit auctore? An graves aliæ præsto illi fuerint hæsitandi rationes? Suppletam, inquit, completamque Partem illam fuisse post obitum Thomæ, inficiatur nemo: *cum vero ignoremus, ubi fuerit illud complementum, an in principio, fine, aut medio, totam Tertiam partem suspectam esse*. Accedit, (pergit ille opposita proferre argumenta,) Partem eamdem laudari nuspiam ab Alberto de Brixia, a Nicolao Eymerico, a Girando Renerio, ab Ægidio Romano in Correctorio Corruptorii. En machinas omnes a Petro de Alva adhibitas. Quænam illis vires insint, experiamur.

Suppleta, inquis, completaque fuit Tertia Summæ pars post obitum Thomæ. Ita est. Prostat vero, quod alii confecerunt, *Supplementum* in Codicibus Mss.

Mss. ac editis exemplis. Prima, quæ citetur quæstio, agit *de partibus pœnitentiæ in speciali, & primo de contritione, in tres Articulos divisa*. Locum scilicet sibi vendicat post Quæstionem 90. ad quam usque calamus Thomæ pervenit; quæ *de partibus pœnitentiæ in generali* pertractat, *in quatuor Articulos divisa*. Integrum vero hocce *Supplementum* ex Quarto S Doctoris in Sententias Commentario decerptum est. Hinc palam fit, ex eodem Supplemento ingeri nullam suspicionem posse contra Tertiam Aquinatis partem; imo solidissimum argumentum promi, quo *Nonaginta* priores *Quæstiones* ab ipso Aquinate scriptas, confectasque fuisse mirifice confirmatur.

Mirum est, silentium opponi Alberti de Brixia, Nicolai Eymerici, Girandi Renerii, Ægidii Romani! Vita migravit Albertus anno 1314. Ad annum usque 1399. pervenit Eymericus. Ante annum 1390. florebat Renerius. Hanc illustrat Echardus Chronographiam, quam Petrus de Alva turbaverat: ac plura castigat, & corrigit alia, quæ minus perite dixerat ille. Sileant vero laudati Scriptores, Quid inde? Disertissime namque eloquuntur Synchroni, & suppares testes, Ptolomæus Lucensis, Nicolaus Trivetus, Bernardus Guidonis, Bartholomæus Logotheta, & his omnibus antiquior Reginaldus de Priverno, fidissimus ac individuus Thomæ Aquinatis socius. Quid ipsi vero testentur, jam recensuimus: confectam a Thoma *Tertiam partem*: Quæstiones in ea pertractari *de toto Mysterio Incarnationis Filii Dei*, & *de Sacramentis Christi & Ecclesiæ*: ipsumque denique Thomam, dum *Tractatum de Pœnitentia* scriberet, vita mortali migrasse inter Cælites collocatum. Pudeat Alvam, levissimum Scriptorum, quos laudat, opposuisse silentium.

At minime silet Albertus de Brixia. Is vel Parisiis, vel in Italia auditor fuit S. Thomæ. Opus elucubravit, cui titulus: *De Officio Sacerdotis, sive Summa Casuum conscientiæ*. Manuscriptum servant Bibliothecæ. Prologum in Auctoris Elogio profert Echardus, ipsumque ante vulgaverat Alva in Sole Veritatis. Ea sunt inter alia animadversione dignissima verba: „ Ideo ego Frater „ Albertus de Brixia de Ordine Fratrum Prædicatorum .... hunc librum „ compilavi *ex verbis*, & *Quæstionibus*, & *Tractatibus Fratris Thomæ de* „ *Aquino* de Ordine prædicto Fratrum Prædicatorum. " Codicem diligentius expendit Echardus: testaturque in Recensione Supplementi ad 3. partem, compendio breviore collecta ab Alberto Brixiano fuisse, quæ omnia lato calamo differit in Tertia parte Thomas *de Incarnatione Verbi*, deque *Sacramentis Ecclesiæ*. Si verbis ergo Tertiam partem non laudarit Albertus Brixianus; facto certe, quod omnia verba superat, de eadem Tertia parte genuino Thomæ fœtu testimonium perhibet.

Abjudicandum ab Ægidio de Columna opus, quod Venetiis anno 1516. typis Octaviani Scoti prodiit sub titulo, *Correctorium Corruptorii Fratris Thomæ*, censent Viri peritissimi: qua de re in alia Dissertatione. Quid interest vero, sive Ægidium, sive alium Operis illius Auctorem *Tertiam* Summæ Theologicæ *partem* non laudasse? Guillelmum de la Mare insequitur Auctor, qui Thomæ theses nonnullas, veluti damnatas traducebat, scilicet *novem & quadraginta* ex Prima parte desumptas, duodecim *ex Prima Secundæ*, & *ex Secunda Secundæ* sexdecim. Cur ergo aut Tertiam partem laudasset, aut tradita Theologica dogmata vindicasset, quæ intacta reliquit imprudens Lammaræi censura?

Silentium denique Girandi Renerii, qui ante annum 1390. florebat, & Nicolai Eymerici, qui ad annum 1399. vitam protraxit, quis non videat frustra ac irrito conatu opponi? Diligentius eorum lustrare opera non vacat, ut certiores reddamur, num *Tertiam* aliquando *partem* laudaverint, an eam præterierint? Nonne satis fuerint anterioris ævi testes luculentissimi, quos allegavimus? Sed

Sed accipe sequioris ætatis testimonia, quæ postulas. Joannem Bromiardum profero, qui anno 1390. florebat. In sua *Prædicantium Summa* non pauca is decerpit ex *Tertia* S. Thomæ *Parte:* citatque Quæstionem 27. quam ab eodem Aquinate scriptam, superis tamen invitis, dubitat Petrus de Alva. Acta etiam profero, quæ anno 1387. & insequentibus habita fuerunt Parisiis contra Joannem de Montesono. Prostant ea Tomo I. *Judiciorum de novis erroribus*, quæ collegit Carolus Duplessis d' Argentrè: in quibus frequens *Tertiæ Summæ Partis*, & Quæstionis 27. mentio. Vereor, ne si plura addiderim, & lectorum patientia abutar, & tempore.

CAPUT VI.

Supplementi ad Tertiam Partem auctor non videtur esse Albertus de Brixia: neque Petrus de Arvernia. Henrico de Gorcomio probabilius adjudicatur opus, ex Commentario in quartum Sententiarum librum confectum.

I. SAtius erit ultra procedere, ac investigare, quisnam ille fuerit, qui memoratum *Supplementum Tertiæ Partis* compilaverit, totum ac integrum ex *Commentario in librum quartum Sententiarum* decerptum? Laudato Alberto de Brixia opus istud a Vincentio Bandello tribui, refert Petrus de Alva in Sole Veritatis. Tractatum Bandelli, quem citat, *de Veritate Conceptionis gloriosæ Virginis Mariæ*, præ manibus non habeo, ut ipsum diligentius expendam, deque mente Auctoris certiora documenta teneam. Æquivocatione fortasse vel Bandellus, vel Alva laborat. Quod enim opus *de Sacerdotis officio* elucubravit Albertus, *compilatum* fatetur ipse in Prologo *ex verbis*, & *Quæstionibus*, & *Tractatibus Fratris Thomæ de Aquino*. Compendio scilicet collecta eo in Opere prostant, quæ *de Incarnatione Verbi*, deque *Sacramentis Ecclesiasticis* fuse pertractantur in Tertia parte: quæve cætera desiderantur, ex *quarto in Sententiarum libros Commentario*, pluribus quidem resecatis, totidem tamen omnia verbis, decerpta sunt. Hinc ansa data, ut Alberto quoddam attribueretur *Supplementum Tertiæ Partis*: quod aliud ab illo est, de quo agimus.

II. Hunc laborem adscribi Petro de Alvernia in quodam Ms. codice Lovaniensis S. Martini Monasterii, prodit laudatus Alva. Codicis inscriptio est. „ Incipit complementum, quod Petrus de Alvernia, Doctoris Sancti sequens vestigia, ex *Quarto Scripto ejusdem super sententias* consummavit. “ Et in calce hæc habentur: „ Explicit *Tertia pars Summæ* S. Thomæ de Aquino, quam „ ipse morte præventus incompletam reliquit, Deo aliqua melius de eo disponente: quam *Petrus de Alvernia*, Doctoris Sancti sequens vestigia, ex *Quarto Scripto ejusdem super Sententias* consummavit.

Virum eximium Ordini Prædicatorum frequentius accensent Nostrates, ac etiam Casimirus Oudinus ad Annum 1280. & Dionysius Sammarthanus Tomo II. Galliæ Christianæ in Episcopis Claromontensibus num. 69. Addunt postremi duo laudati Scriptores, ejusdem Ecclesiæ Claromontensis cathedram ipsum tenuisse: quod ante traditum legimus a Ptolomeo Lucensi in Hist. Eccl. Libro XXIII. capite xi. Hanc ejus dignitatem pro dubia Echardus habet: Dominicanam vero professionem nihil hæsitans pernegat: ipsumque Collegio Canonicorum Ecclesiæ Parisiensis, ac Sociis Domus Sorbonicæ restituit. Thomæ Aquinati, ejusque doctrinæ addictissimus fuit: ejusdemque Commentarios *Politicorum*, *de Cælo & Mundo*, *deque Generatione*, imperfectos relictos, proprio marte supplevit, complevitque. Hac fortasse ratione ductus Notarius quispiam Petro de Alvernia adscripserit Supplementum Tertiæ partis, minime proprio alicujus marte confectum, sed *ex Quarto Scripto* Aquinatis *super Sententias*, totidem Quæstionibus, & Articulis, & verbis compilatum.

III. Tertius adest Henricus de Gorichen, seu de Gorcomio, a loco natali in Batavia nuncupatus. Codices duo Petrus de Alva a se visos testatur Coloniæ apud Regulares Cruciferos, quorum primus hunc præferebat titulum: *Sequuntur Quæstiones ex Quarto Scripto S. Thomæ de Aquino Ord. Præd. S. T. D. eximii, per Ven. Mag. Henricum de Gorrichen Doctorem Theologum, pro completione materiæ in Tertia parte supradicti S. Doctoris declarandæ, ut in principio patuit, compilatæ*. In altero Codice ad calcem sic idem Alva legebat: *Explicit* III. *pars Summæ S. Thomæ de Aquino Ord. Præd. quam ut intendebat, non complevit morte præventus: cujus suppletionem ex Scripto ejusdem Doctoris Magister Henricus de Gorrichen bonæ memoriæ compilavit*. Mirum est, hæc Alvam in Codicibus MSS. legisse; proprio rursum addiscere potuisse experimento in prima Supplementi quæstione *de partibus pœnitentiæ in speciali, & primo de contritione* agi; ac nihilominus veluti se ignarum prodere, *ubi fuerit illud complementum* Tertiæ partis, *an in principio, fine, medio*; ipsamque *totam Tertiam partem in suspicionem* vocasse! Doctorem Theologum Coloniensem anno 1420. renunciatum, ejusdemque Universitatis Vicecancellarium fuisse Gorcomium, & Gymnasii Bursæmontis collegam, inquit Alva, annuit Echardus.

Num ergo ipse revera fuerit *Supplementi* compilator? Id jam dixerat ante Alvam in sua Bibliotheca Belgica anno 1643. typis edita Valerius Andreas. Id ab ipso exceptum verisimile est ex *Indice Codicum MSS. in Bibliothecis Belgii, vicinarumque Provinciarum anno* 1500. *adhuc extantium*, quem Joannes Bunderius Ordinis Prædicatorum concinnavit. Id antea forrasse tradiderat Guillelmus Cornificis ejusdem Ordinis Prædicatorum anno 1525. denatus, qui prædictorum Codicum titulos collegit, a Bunderio postea in ordinem redactos. Adde, Manuscriptos Codices nullos, teste Echardo, indicari posse, laudatum *Supplementum* præstantes, qui Seculo XIII. & XIV. exarati fuerint: unde neque Alberto Brixiensi, neque Petro de Alvernia collectio illa adjudicari posse videtur. Atqui superiores duo Codices, ac tertius in Parisiensi Navarrea Bibliotheca servatus, ad insequentem Seculum quintumdecimum spectant, quo etiam florebat Henricus de Gorrichen. Hujus ergo Auctoris fuerit opus. Quod cum nihil aliud esse constet, quam *Commentarii in quartum Sententiarum librum* partem, totidem transcriptam verbis; ulla certe ratio non erat, ob quam Nostrates, veluti Gorcomii gloriæ invidentes, Opus istud sibi vendicarent. Ita nihilominus, (an serio, an joco,) suspicabatur Petrus de Alva.

CAPUT VII.

Scriptores nonnulli referuntur, qui Summam Theologiæ a Thoma Juniore, & Commentarios in Sententias ab eodem Seniore confectos, arbitrati sunt. Opposita chronographia vindicatur.

I. Tempus jam innotescit, quo præstantissimum Opus elucubravit verus Auctor S. Thomas, extremis videlicet vitæ ejus annis. Certam chronographiam, inepto consilio ducti, nonnulli vexare ausi sunt. Refert eos Auctor Elucidarii Deiparæ in Defensione Cantabrica, qui laudatam *Theologiæ Summam* opinati sunt a juniore Thoma confectam: ab eodemque jam ætate provecto Commentarios in quatuor *Sententiarum* libros elucubratos. Tam absonæ adhæsit etiam opinationi Paulus Sherlogus in Anteloquio XI. in Canticum Canticorum. Sic ait Sect. 11. num. 14. „ In nupera editione Operum Bellovacensis, quæ „ studio Theologorum Vedastini Collegii Duacensis S. Benedicti prodiit, itum „ est in examine Elogii Bellarmini in eam sententiam, quæ a *juvene* Beato „ Aquinate compositam esse *Summam* autumat. Cujus opinationis aliquod esse „ valeat fulcimentum: quod Beatus Doctor, quam in 3. p. Qu. 27. Art. 2. su-
„ sti-

„ stinuit cogitationem de læsa Dei Genitrice a peccato originali, maturiori judicio *senior* retractavit in 1. Sent. Dist. 44. Qu. 1. Art. 3. ad 3. *Et talis*, inquit, *fuit puritas Beatæ Virginis, quæ peccato originali & actuali immunis fuit*. " Hinc num. 15. demum: *certius esse, Vincentium a B. Thoma mutuatum esse, quando in Studiorum exordio Summam confecerit*. Vedastini illi Monachi in Prologo, quem Duacenæ Speculi Vincentiani editioni anno 1624. accuratæ præfixerunt, Vincentium Bellovacensem ad annum 1274. pervenire potuisse putant, imo & Aquinati fuisse superstitem: qua posita chronographia, facillime impacti Sancto Doctori plagii, de quo in alia mihi agendum Dissertatione, maculam abstergi posse edisserunt. Hanc Vedastinorum Monachorum opinionem validissimis argumentis refellit Echardus, qui in ejusdem Bellovacensis elogio, tum obitum ejus ante annum 1263. non accidisse probat, tum ipsum clarissimum Virum insequente anno 1264. vita demum mortali migrasse. At ex anno Vincentii Bellovacensis emortuali, sive quem constituit Echardus, sive quem Monachi Vedastini definierunt, colligas numquam Theologiæ Summam a juniore Thoma confectam esse. Commentum illud est, quod Auctor Elucidarii, & Paulus Sherlogus excogitarunt.

II. Otiosorum hominum sistema convellunt synchroni Scriptores. Ptolomæus Lucensis rem diligentissime conficit omnem. Hæc habet Lib. XXII. Hist. Eccl. capite XXXIX. „ Hujus (Clementis IV. Summi Pontificis) tempore (a die 5. „ Mensis Februarii anni 1265. quo ad Summum Sacerdotium evectus est,) *dictus Doctor* scripsit *Summam*: quam *in tres partes* divisit . . . . Istius ergo „ *Summæ tres partes* quasi scripsit tempore istius Pontificis, & sequentis vacationis. " Diem clausit extremum Clemens anno 1268. die 29. Novembris: vacavitque Romana Sedes ad annum usque 1271. diemque 1. Septembris: quo Gregorius X. cum absens foret, electus fuit, anno insequente 1272. die 27. Martii Diademate sacro redimitus. Hinc septem annos habes: quo temporis spatio, *Summæ* suæ Theologicæ *tres partes quasi scripserit*, ipsius nempe operis partem majorem, Thomas Aquinas. Pergit namque Ptolomæus Libro XXIII. capite XI. sic adnotare: „ Tempore hujus Pontificis (Gregorii X.) scripsit „ *ultimam partem Summæ*, quæ *Sacramentalis* vocatur; quia *de Sacramentis* „ ibidem agitur, & *de Incarnatione Verbi*, in qua articuli fidei continentur se„ cundum ipsius humanitatem: sed non complevit, morte præventus" (anno 1274. die 7. Martii.) Tempus innotescit, scilicet postremum vitæ decennium, quo Thomas Theologicæ edendæ Summæ consilium cepit, ipsumque elucubravit opus. Dum versaretur in Italia, post annum 1265. manum admovit operi: in illud Parisiis incumbebat, dum iterum anno 1269. regendam suscepit Sanjacobæam Scholam: ipsumque ut ad complementum redigeret, in Italiam anno 1271. redux, insudabat: at morte prævento ultimam non licuit manum eidem imponere. Ita vero ad id opus conficiendum mentem operamque conferebat, ut simul & Scholas regeret, ubi diversabatur, & ab aliis edendis lucubrationibus non cessaret, quas partim recensuimus, ac porro notabimus alias.

Hanc eamdem temporis epocham indicant, confirmantque cæteri operum Thomæ vetusti Nomenclatores, qui diserte adnotant: *Tertiam Summæ partem* fuisse incompletam ab eo morte prævento relictam. Trivetus ait: *Morte autem præventus*, *Tertiam totius* (Operis) *& ultimam* (partem) *non complevit*. Bernardus Guidonis: *In qua* (Tertia parte) *scribendi*, *& vitæ suæ finem fecit: & morte præventus imcompletam reliquit*. His vetustior, Reginaldus de Priverno, intimus Thomæ socius, insigne demum testimonium perhibet, a Bartholomæo de Capua allegatus in Processu Canonizationis apud Bollandi Continuatores num. 79. testaturque: *Suspendisse* Aquinatem *organa Scriptionis in Tertia Parte Summæ in Tractatu de Pœnitentia*. A quæstione 84. initium sumit hic *de Pœnitentia* tractatus: idemque mancus, incompletusque desinit in

nonagesima quæstione. Quæ cum certissime & explorata haberi debeant, quis non miretur, dici ad Auctore Elucidarii potuisse, *Juvenem* Thomam elucubrasse *Theologicam Summam*; provectumque & senem, Commentarios edidisse *in quatuor Sententiarum libros*? Maxima subit etiam miratio. eam Sherlogo insedisse opinationem de nonnullis doctrinæ capitibus, quæ Thomas tradiderit in *Summa*, ac revocaverit in *Commentario!* Gerræ sunt, ac nugæ, & somnia vanissima.

CAPUT VIII.

De Græca versione ejusdem Summæ Theologicæ. Quis fuerit auctor, inquiritur. Vesio Armenica, aliæque vulgares.

I. PRæstantissimi Operis totius versionem Græcam præstant Codices Mss. plures, qui adservantur in Bibliothecis. Vaticanos numerat Jacobus Echardus, Regios Parisienses, Coislinianos, Vindobonenses, Anglos, Venetos Sancti Marci. Diligentissima ejusdem Scriptoris recensio operam nostram prævertit omnem, ac inhibet. Unam ille ex Tomasino *Primam Secundæ* græce versam inter Codices Mss. Cardinalis Bessarionis memorat: *Partem* etiam *Primam* recensitam lego in Græca Divi Marci Bibliotheca Codicum Mss. quæ anno 1740. typis prodiit Venetiis, hoc modo: Codex CXLVI. in fol. chartaceus. *S. Thomæ* ", *Aquinatis Summæ Theologicæ prima pars, græce versa*. Adjicitur nota: " Ἐπληρώθη τῇ ἑπτακαιδεκάτῃ τοῦ Ἀπριλλίου τῆς πρώτης ἰνδ. κατὰ " τὸ ἑξακισχιλιοστὸν ὀκτακοσιοστὸν ἑβδομηκοστὸν πρῶτον ἔτος: *completus est die decimaquarta* (decimaseptima) *Aprilis Ind. prima anno 6871.* (Christi " *1363.*) Codex CXLVII. in fol. chartaceus... *Primæ Secundæ partis Summæ* " *Theologicæ*. Codex CXLVIII. in 4. chartaceus.... *Prima pars Summæ Theo-* " *logicæ. Epitome Primæ Secundæ partis Summæ Theologicæ.* "

Ex Cæsareo-Vindobonensi Codice 204. chartaceo apud Lambecium Libro I. refert idem Echardus, *Thomæ de Aquino Quæstiones de Divina Incarnatione*: quæ sunt, inquit, vel priores Quæstiones *Tertiæ partis* Summæ S. Thomæ, vel Quæstio inter Disputatas *de Unione Verbi Incarnati*. Sed apud Nesselium Cod. CCXLIII. num. 4. & Cod. CCXLVI. num. 4. sic titulus effertur: *Ex Sancti Thomæ Aquinatis libris quatuor de Veritate Catholicæ Fidei contra Gentiles, & ex ejusdem Summa Theologiæ, Capita Miscellanea Quadraginta quinque*. Primi capitis initium affert Nesselius, quod sumptum constat ex Capite quadragesimo Libri quarti contra Gentiles. Vide, quæ adnotavimus in Dissertatione iis Libris præmissa.

In Codice Regio Parisiensi 2422. qui *Secundam Secundæ* continet, hæc latine ab Echardo versa legi, idem testatur Vir doctissimus: *Utinam, o Thoma, non in Occidente, sed in Oriente natus fuisses, ut esses orthodoxus, ac de Spiritus Sancti processione sic recte sentires, ut de aliis præclare differis*. Itemque: *Sapiens est iste* (Thomas,) *excepto quod est Latinus, & Barlaamita, nisi potius Barlaam Thomista fuerit, & Latinus: cætera admirandus* (ipse nempe Thomas.) Barlaamus Monachus Calaber Græcus, pro versatili ingenio Latinis, & Græcis infensus, anno 1340. florebat. Duas prædictas adnotationes ad ipsum Summæ Thomisticæ interpretem pertinere, verisimilimum putat Echardus: unde colligit, Græcam *Summæ Theologicæ* versionem Demetrio Cydonio non adscribendam, qui Latinorum dogma de Spiritus Sancti ex Patre Filioque processione constanter tenuit.

II. Maximo Planudi, quem constat dogmatis ejusdem hostem acerrimum fuisse, Græcam istam versionem tribuendam censet. Conjecturam confirmat fide Codicis Ms. versionem prædictam continentis, in quo eadem translatio *Maximo Plan u-*

Planudi tribuitur. Codex est, inquit, *Bibliothecæ Barocynianæ* (Barocianæ,) quæ olim Venetiis erat, postea in Angliam translata. Indicem Codicum reliquit Tomasinus: quos ipse adnotat, *Jacobi Barocii Patricii Veneti non minori diligentia, quam sumptu conquisitos : & Thomæ Comitis Arundeliani ære in Britaniam translatos*. Codicem, quo de agimus, his verbis recenset pag. 8r. *D. Thomæ Summa Theologiæ in Grecum translata a Maximo Planude: in bomb. fol.* 412. Planudes florebat anno 1327. & adhuc anno 1353. lucis usura fruebatur, Guillelmo Cave, & Jo. Alberto Fabricio adnotantibus. Hinc animadverte in augmentum conjecturæ: Planudis ætati proximum esse Codicem, quem servat Veneta S. Marci Bibliotheca, *anno 1363. completum* : eidemque homini Græco maxime convenire dicterium, quo Thomas *Barlaamita* vocatur.

III. Armenicam integræ *Summæ Theologicæ* versionem debemus D. *Michitar* Sebasteno, Abbati Monachorum e Congregatione S. Antonii. Hanc ipse Michitar, vir Catholica fide, moribus antiquis, ac litterarum peritia conspicuus, anno 1712. instituit Methone in Peloponneso. In Peloponnesiaca clade a Turcis inlata, Venetias anno 1716. confugerunt Monachi: receptique sunt in Æstuariis prope Urbem in Insula Sancti Lazari anno 1717. Congregationem suam ad obitum usque, idest anno 1749. ipse Michitar prudentissime rexit primus Abbas. In laborioso conficiendo opere sibi socium adscivit *Joannem* ejusdem Congregationis Monachum, qui vitam adhuc agit. Confectæ versionis plura, quæ vidi, adservantur Volumina Mss. in 4.

Eamdem *Summam* Carminibus Armenicis expressit, *sex in partes tributam*, D. *Caciatur* Arzerumensis, Doctor Theologus, qui Venetæ Armenorum Ecclesiæ plures annos præfuit. Primus Tomus, & secundus primæ partis prodierunt Venetiis anno 1729. typis Antonii Bortoli : lucemque vidit Tomus primus Secundæ partis anno 1734. Cæteri desiderantur.

Mutilum laudati Monachi S. Antonii servant Ms. Codicem, qui antiquiorem, ut ajunt, præstat ejusdem *Summæ Theologicæ* versionem Armenicam. An fuerit Bartholomæi, cognomento Parvi, ex Ordine nostro, Armenorum Apostoli? Viri Sanctissimi, ad Armenorum reconciliationem a Joanne XXII. anno circiter 1320 missi, vitaque mortali anno 1333. functi in Monastero *de Charnà*, elogium consule apud Echardum. Armenicam *Summæ contra Gentiles*, & *Summæ Theologicæ tertiæ partis* versionem eidem attribuit Ambrosius de Altamura in Bibliothecæ Dominicanæ Centuria II. ad annum 1333. Hæc sibi si constent, novus accedit pro Summa Theologica, genuino Aquinatus fœtu, adversus imperitam Launoji censuram fide omni dignissimus testis.

Vulgares etiam apud Europæos linguæ ad idem opus exprimendum adhibitæ fuerunt ab Interpretibus, Auctori sanctissimo addictis. Manuscriptam Hispanam *Primæ partis* versionem ex Antonio Augustino, & ex Tamajo refert Echardus Tomo II. Scriptorum Ord. Præd. pag. 339. inter Anonymos Seculi sextidecimi. Gallicas aliquot, sive integras versiones totius Operis, sive epitomes, eorumque Auctores, aut Editores recenset Antoninus Touron in Aquinatis Vita Libro VI. capite ix. Mirum vero, laborem hujusmodi ab Italorum nemine, quem sciam, susceptum fuisse. Translationem Sinensem loco citato Touronius memorat, quæ confecta a P. Ruglo Siculo dicitur in *Catalogo Patrum Societatis Jesu, qui post obitum S. Francisci Xaverii in Imperio Sinarum fidem propagaverunt*, Parisiis edito 1686. in 8.

LE-

LECTORI
TYPOGRAPHUS.

POst innumeras fere *Summæ Theologicæ* D. THOMAE AQUINATIS editiones, quas inter nonnullæ clari nominis viris curantibus prodiere, illud tantum superesse videbatur ut ex iis optima deligeretur, quam fide summa recudendam curarem. Quum vero collatio variorum exemplorum in eiusdem Operibus hactenus editis adhibita valde profuerit ipsorum sinceritati & nitori, eidem methodo insistendum putavi, ne qua in parte, mea qualiscumque solicitudo torpere videretur. Cum itaque inter ceteras editio Patavina anni 1712. in 12. ut vocant, absolutissima censeretur, hanc quidem exemplaris loco adhibui, sed ad illustrandum, pristinæque sinceritati reddendum D. Thomæ textum (a qua descivisse suspicabantur nonnulli) eorum omnium laboribus uti decrevi qui vel *Summam Theologicam* cum laude ediderunt, vel in eam pro ea qua pollebant doctrina, & codicum bonæ notæ copia, crisin exercuere. Præcipui sunt *Franciscus Garcias*, *Gregorius Donatus*, *Lovanienses* ac *Duacenses Theologi*, *Joannes Nicolai*, & *Thomas Madalena*: cuius postremi *Observationes theologicæ, litterales in D. Thomæ Summam*, e codice præsertim Alcanitiensi erutæ, & publici iuris factæ Cæsaraugustæ anno 1719. utilissimæ alioquin, in Patavinis posterioribus editionibus prætermissæ omnino fuere. Qua de re uberiorem notitiam si cupis, legesis Dissertationem huic editioni annexam quæ de Summæ Theologicæ editionibus agit. Itaque horum omnium diligentissima instituta collatione, variantes omnes alicuius momenti lectiones inferiori margini apposui, ea in textu retenta quæ aut communissima, aut probatissima visa est. Quod attinet ad loca e sacra Scriptura, Patribus, aliisve Scriptoribus accita, curam hucusque adhibitam non prætermisi, quæ profecto supervacanea non fuit. Quis vero mei laboris fructus, illorum esto iudicium quibus hoc cum antea cusis exemplis conferre libuerit. Magnum profecto huic ornamentum accessisse ex Doctissimi *Bernardi Mariæ de Rubeis* Ord. Præd. Dissertationibus cuique Tomo præfixis, negaverit nemo.

Illud adverto, cum in notis *Theologi* citantur, de *Lovaniensibus* atque *Duacenis* id esse intelligendum, licet non ubique exprimantur; item nomine *editionis Romanæ* intelligi eam quæ sub Pio V. anno 1570. curata est, aliis enim Romanis editionibus annus apponitur; cum scribitur *edit. Pat.* tum eam quæ an. 1698. in fol. tum aliam quæ 1712. in 12. e typis Patavinis prodiit, comprehendi. Sic vero legito compendiaria codicum signa. *Cod. Alcan.* Codex Alcanitiensis: *Camer.* Cameracensis: *Tarrac.* Tarraconensis: *Colon.* Coloniensis: *Rom.* Romanus. Eorum tandem commoditati prospiciens qui ex hac mea editione nihil præter *Theologicam Summam* penes se habuerint, in citandis Opusculis D. Thomæ eum ordinem secutus sum quem post Romanam editiones plurimæ servant: facili enim negotio ea alio posita loco inveniet quisquis indices Tomo XIX. editionis meæ, Opuscula continenti, præmissos scrutatus fuerit. Hæc satis. Vale.

I N-

INDEX
QUAESTIONUM, & ARTICULORUM

quæ in hoc volumine continentur.

4 utrum

QUAESTIO XVI.

De veritate.

QUAESTIO XVII.

De falsitate.

QUAESTIO XVIII.

De vita Dei.

QUAESTIO XIX.

De voluntate Dei.

QUAESTIO XX.

De amore Dei.

QUAESTIO XXI.

De iustitia, & misericordia Dei.

QUAESTIO XXII.

De providentia Dei.

QUAESTIO XXIII.

De prædestinatione Dei.

QUAESTIO XXIV.

De libro vitæ.

QUAESTIO XXV.

De potentia Dei.

QUAESTIO XXVI.

De beatitudine Dei.

QUAESTIO XXVII.

De processione, sive origine divinarum personarum.

QUAESTIO XXVIII.

De relationibus divinis.

QUAESTIO XXIX.

De personis divinis.

QUAESTIO XXX.

De pluritate personarum in divinis.

QUAESTIO XXXI.

De his quae pertinent in divinis ad unitatem, vel pluritatem personarum.

QUAESTIO XXXII.

De cognitione divinarum personarum.

QUAESTIO XXXIII.

De his quae pertinent ad personam patris.

QUAESTIO XXXIV.

De verbo in divinis.

QUAESTIO XXXV.

De hoc nomine filii, quod est imago.

QUAESTIO XXXVI.

De pertinentibus ad nomen Spiritus sancti.

3 utrum

QUAESTIO XXXVII.

De nomine Spiritus sancti, quod est amor.

QUAESTIO XXXVIII.

De nomine Spiritus sancti, quod est donum.

QUAESTIO XXXIX.

De personis in comparatione ad essentiam.

QUAESTIO XL.

De personis in comparatione ad relationes, sive proprietates.

QUAESTIO XLI.

De personis per comparationem ad actus notionales.

QUAESTIO XLII.

De aequalitate, & similitudine divinarum personarum ad invicem.

QUAESTIO XLIII.

De missione divinarum personarum.

QUAESTIO XLIV.

De prima causa omnium entium.

QUAESTIO XLV.

De creatione.

4 *utrum*

QUAESTIO LVIII.

De modo cognitionis angelicae.

QUAESTIO LIX.

De voluntate angelorum.

QUAESTIO LX.

De amore, seu dilectione angeli.

QUAESTIO LXI.

De productione angelorum in esse naturae.

QUAESTIO LXII.

De productione angeli in esse gratiae, & gloriae.

QUAESTIO LXIII.

De malitia angelorum quoad culpam.

QUAESTIO LXIV.

De poena daemonum.

QUAESTIO LXV.

De opere creationis quoad creaturam corporalem.

QUAESTIO LXXVII.

De his quæ pertinent ad potentias animæ in generali.

QUAESTIO LXXVIII.

De potentiis animæ in speciali, & primo de iis quæ sunt præambula ad intellectum.

QUAESTIO LXXIX.

De potentiis intellectivis.

QUAESTIO LXXX.

De appetitu in communi.

QUAESTIO LXXXI.

De sensualitate.

QUAESTIO LXXXII.

De voluntate.

QUAESTIO LXXXIII.

De libero arbitrio.

4 utrum

QUAE-

QUAESTIO XCI.

De productione corporis primi hominis.

QUAESTIO XCII.

De productione mulieris.

QUAESTIO XCIII.

De fine, sive termino productionis hominis, prout dicitur factus ad imaginem, & similitudinem Dei.

QUAESTIO XCIV.

De statu, vel conditione primi hominis quoad intellectum.

QUAESTIO XCV.

De his quae pertinent ad voluntatem primi hominis, scilicet de gratia, & virtute, & iustitia.

QUAESTIO XCVI.

De dominio, quod homini competebat in statu innocentiae.

QUAESTIO XCVII.

De his quae pertinent ad statum primi hominis quantum ad conservationem individui.

QUAESTIO XCVIII.

De his quae pertinent ad conservationem speciei per generationem.

QUAE-

QUAE-

QUAESTIO CVIII.

De ordinatione angelorum secundum hierarchias, & ordines.

QUAESTIO CIX.

De ordine malorum angelorum, scilicet dæmonum.

QUAESTIO CX.

De præsidentia angelorum super corporalem creaturam.

QUAESTIO CXI.

De actione angelorum in homines.

QUAESTIO CXII.

De missione angelorum ad homines.

QUAESTIO CXIII.

De custodia hominum a bonis angelis.

QUAESTIO CXIV.

De impugnatione dæmonum.

QUAESTIO CXV.

De actione corporalis creaturæ.

QUAE-

FINIS.

DIVI

DIVI
THOMAE
AQUINATIS
DOCTORIS ANGELICI
SUMMAE THEOLOGICAE
PARS PRIMA.

PROLOGUS.



UIA catholicæ veritatis Doctor non solum provectos debet instruere, sed ad eum pertinet etiam incipientes erudire (secundum illud Apostoli I. ad Corinth. III. I. *Tanquam parvulis in Christo, lac vobis potum dedi, non escam.*) propositum nostræ intentionis in hoc opere est, ea quæ ad christianam religionem pertinent, eo modo tradere secundum quod congruit ad eruditionem incipientium.

Consideravimus namque, huius doctrinæ novitios, in iis quæ a diversis scripta sunt, plurimum impediri: partim quidem propter multiplicationem inutilium quæstionum, articulorum, & argumentorum: partim etiam quia ea quæ sunt necessaria talibus ad sciendum, non traduntur secundum ordinem disciplinæ, sed secundum quod requirebat librorum expositio, vel secundum quod se præbebat occasio disputandi: partim quidem quia eorumdem frequens repetitio & fastidium, & confusionem generabat in animis auditorum.

Hæc igitur, & alia huiusmodi evitare studentes, tentabimus cum confidentia divini auxilii, ea quæ ad sacram doctrinam pertinent, breviter ac dilucide prosequi, secundum quod materia patietur.

QUAESTIO PRIMA.

De sacra doctrina, qualis sit, & ad quæ se extendat,

in decem articulos divisa.

ET ut intentio nostra sub aliquibus certis limitibus comprehendatur, necessarium est primo investigare de ipsa sacra doctrina, qualis sit, & ad quæ se extendat.

Circa quæ quærenda sunt decem.

Primo de necessitate huius doctrinæ.

Secundo, utrum sit scientia.

Tertio, utrum sit una, vel plures.

Quarto, utrum sit speculativa, vel practica.

Quinto de comparatione eius ad alias scientias.

Sexto, utrum sit sapientia.

Septimo, quid sit subiectum eius.

Octavo, utrum sit argumentativa.

Nono, utrum uti debeat metaphoricis, vel symbolicis locutionibus.

Decimo, utrum scriptura sacra huius doctrinæ sit secundum plures sensus exponenda.

ARTICULUS PRIMUS. 1

Utrum sit necessarium præter philosophicas disciplinas aliam doctrinam haberi.

2. 2. *quæst.* II. *art.* 3. & 4. & *I. prol. art.* 2. & *I. contra gent. cap.* IV. & VI. & *ver. quæst.* XIV. *art.* II.

AD primum sic proceditur. Videtur quod non sit necessarium præter philosophicas disciplinas aliam doctrinam haberi. Ad ea enim quæ supra rationem sunt, homo non debet conari, secundum illud Eccli. III. 22. *Altiora te ne quæsieris*. Sed ea quæ rationi subduntur, sufficienter traduntur in philosophicis disciplinis. Superfluum igitur videtur præter philosophicas disciplinas aliam doctrinam haberi.

2. Præterea. Doctrina non potest esse nisi de ente: nihil enim scitur nisi verum, quod cum ente convertitur. Sed de omnibus entibus tractatur in disciplinis philosophicis, & etiam de Deo: unde quædam pars Philosophiæ dicitur Theologia, sive scientia divina, ut patet per Philosophum in VI. Metaphys. (*com.* II.) Non fuit igitur necessarium præter (*a*) philosophicas disciplinas aliam doctrinam haberi.

Sed contra est quod dicitur II. ad Timoth. III. 16. *Omnis scriptura divinitus inspirata, utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum, ad iustitiam*. Scriptura autem divinitus inspirata non pertinet ad philosophicas disciplinas, quæ sunt secundum rationem humanam inventæ. Utile igitur est præter philosophicas disciplinas esse aliam scientiam divinitus inspiratam.

Respondeo dicendum, quod necessarium fuit ad humanam salutem esse doctrinam quamdam secundum revelationem divinam præter philosophicas disciplinas, quæ ratione humana investigantur. Primo quidem quia homo ordinatur ad Deum sicut ad quemdam finem, qui comprehensionem rationis excedit, secundum illud Isai. LXIV. 4. *Oculus non vidit, Deus, absque te, quæ præparasti diligentibus te*. Finem autem oportet esse præcognitum hominibus, qui suas intentiones, & actiones debent ordinare in finem. Unde necessarium fuit homini ad salutem quod ei nota fierent quædam per revelationem divinam quæ rationem humanam excedunt.

Ad ea etiam quæ de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina: quia veritas de Deo per rationem investigata, a paucis, & per longum tempus, & cum admixtione multorum errorum homini proveniret: a cuius tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quæ in Deo est. Ut igitur salus hominibus & convenientius, & certius proveniat, necessarium fuit quod de divinis per divinam revelationem instruerentur. Necessarium igitur fuit præter philosophicas disciplinas, quæ per rationem investigantur, sacram doctrinam per revelationem haberi.

Ad primum ergo dicendum, quod licet ea quæ sunt altiora hominis cognitione, non sint ab homine per rationem inquirenda; sunt tamen a Deo revelata, suscipienda per fidem: unde & ibidem (Eccli. III. 25.) subditur: *Plurima supra sensum hominum ostensa sunt tibi*. Et in huiusmodi sacra doctrina consistit.

Ad secundum dicendum, quod diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit. Eamdem enim conclusionem demonstrat Astrologus, & Naturalis, puta quod terra est rotunda: sed Astrologus per medium mathematicum, idest a materia

(*a*) *Ita edit. Rom. & Parisf. Nicolai. Patav.* physicas: *sic etiam infra sæpius.*

teria abſtractum; Naturalis autem per medium circa materiam conſideratum. Unde nihil prohibet de eiſdem de quibus philoſophicæ diſciplinæ tractant, ſecundum quod ſunt cognoſcibilia lumine naturalis rationis, etiam aliam ſcientiam tractare, ſecundum quod cognoſcuntur lumine divinæ revelationis. Unde Theologia, quæ ad ſacram doctrinam pertinet, differt ſecundum genus ab illa Theologia quæ pars Philoſophiæ ponitur.

ARTICULUS II. 2

Utrum ſacra doctrina ſit ſcientia.

III. diſt. XXXIII. *quæſt.* I. *art.* 2. *quæſt.* 4. *& I. Sentent. prol. art.* 3. *quæſt.* 2. *& verit. quæſt.* XIV. *artic.* 9. *ad* 3. *& Boet. tract.* I. *quæſt.* II. *art.* 2.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod ſacra doctrina non ſit ſcientia. Omnis enim ſcientia procedit ex principiis per ſe notis. Sed ſacra doctrina procedit ex articulis fidei, qui non ſunt per ſe noti, cum non ab omnibus concedantur: *non enim omnium eſt fides*, ut dicitur II. Theſſal. III. 2. Non igitur ſacra doctrina eſt ſcientia.

2. Præterea. Scientia non eſt ſingularium. Sed ſacra doctrina tractat de ſingularibus, puta de geſtis Abrahæ, Iſaac, & Iacob, & ſimilibus. Ergo ſacra doctrina non eſt ſcientia.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit XIV. de Trin. (cap. I. a med.) *Huic ſcientiæ attribuitur illud tantummodo quo fides ſaluberrima gignitur, nutritur, defenditur, roboratur*. Hoc autem ad nullam ſcientiam pertinet niſi ad ſacram doctrinam. Ergo ſacra doctrina eſt ſcientia.

Reſpondeo dicendum, ſacram doctrinam eſſe ſcientiam. Sed ſciendum eſt, quod duplex eſt ſcientiarum genus. Quædam enim ſunt quæ procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, ſicut Arithmetica, Geometria, & huiuſmodi; quædam vero ſunt quæ procedunt ex principiis notis lumine ſuperioris ſcientiæ, ſicut Perſpectiva procedit ex principiis notificatis per Geometriam, & Muſica ex principiis per Arithmeticam notis. Et hoc modo ſacra doctrina eſt ſcientia, quia procedit ex principiis notis lumine ſuperioris ſcientiæ, quæ ſcilicet eſt ſcientia Dei, & beatorum. Unde ſicut Muſica credit principia tradita ſibi ab Arithmetico, ita doctrina ſacra credit principia revelata ſibi a Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod principia cuiuslibet ſcientiæ vel ſunt nota per ſe, vel reducuntur ad notitiam ſuperioris ſcientiæ; & talia ſunt principia ſacræ doctrinæ, ut dictum eſt (in corp. art.)

Ad ſecundum dicendum, quod ſingularia traduntur in ſacra doctrina, non quia de eis principaliter tractetur, ſed introducuntur tum in exemplum vitæ, ſicut in ſcientiis moralibus, tum etiam ad declarandum auctoritatem virorum per quos ad nos revelatio divina proceſſit, ſuper quam fundatur ſacra ſcriptura, ſeu doctrina.

ARTICULUS III. 3

Utrum ſacra doctrina ſit una ſcientia.

Inf. art. 4. *& I. prol. art.* 2. 3. *&* 4. *c. &* 5. *ad* 2.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod ſacra doctrina non ſit una ſcientia. Quia ſecundum Philoſophum in I. Poſteriorum (tex. XLIII.) *una ſcientia eſt quæ eſt unius generis ſubiecti*. Creator autem, & creatura, de quibus in ſacra doctrina tractatur, non continentur ſub uno genere ſubiecti. Ergo ſacra doctrina non eſt una ſcientia.

2. Præterea. In ſacra doctrina tractatur de Angelis, de creaturis corporalibus, de moribus hominum. Huiuſmodi autem ad diverſas ſcientias philoſophicas pertinent. Igitur ſacra doctrina non eſt una ſcientia.

Sed contra eſt quod ſacra Scriptura de ea loquitur ſicut de una ſcientia: dicitur enim Sap. X. 10. *Dedit illi ſcientiam Sanctorum*.

Reſpondeo dicendum, ſacram doctrinam ſcientiam eſſe. Eſt enim unitas potentiæ, & habitus conſideranda ſecundum obiectum, non quidem materialiter, ſed ſecundum rationem formalem obiecti: puta, homo, aſinus, & lapis conveniunt in una formali ratione colorati, quod eſt obiectum viſus. Quia igitur ſacra ſcriptura, (*a*) ſeu doctrina conſiderat aliqua, ſecundum quod ſunt divinitus revelata, ſecundum quod dictum eſt (art. præc.) omnia quæcumque ſunt divinitus revelabilia, communicant in una ratione formali obiecti huius ſcientiæ; & ideo com-

(a) *Ita codex Alcanitlenſis, adnotante Thoma Madalena in Criſi Thomiſtica anno* 1719. *Cæſarauguſtæ tipis edita. Al. deeſt* ſeu doctrina.

prehenduntur sub sacra doctrina sicut sub scientia una.

Ad primum ergo dicendum, quod sacra doctrina non determinat de Deo, & de creaturis ex æquo; sed de Deo principaliter, & de creaturis secundum quod referuntur ad Deum ut ad principium, vel finem. Unde unitas scientiæ non impeditur.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet, inferiores potentias, vel habitus diversificari circa illas materias quæ communiter cadunt sub una potentia, vel habitu superiori, quia superior potentia, vel habitus respicit obiectum sub universaliori ratione formali; sicut obiectum sensus communis est sensibile, quod comprehendit sub se visibile, & audibile: unde sensus communis, cum sit una potentia, extendit se ad omnia obiecta quinque sensuum. Et similiter ea quæ in diversis scientiis philosophicis tractantur, potest sacra doctrina una existens considerare sub una ratione, inquantum scilicet sunt divinitus revelabilia; ut sic sacra doctrina sit velut quædam impressio divinæ scientiæ, quæ est una simplex omnium.

ARTICULUS IV. 4

Utrum sacra doctrina sit scientia practica.

Inf. art. 5. c. & I. prolog. art. 3. quæst. 1.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod sacra doctrina sit scientia practica. *Finis* enim *practicæ est operatio*, secundum Philosophum in II. Metaphys. (text. 3.) Sacra autem doctrina ad operationem ordinatur, secundum illud Iacob. 1. 22. *Estote factores verbi, & non auditores tantum*. Ergo sacra doctrina est practica scientia.

2 Præterea. Sacra doctrina dividitur per legem veterem, & novam. Lex autem pertinet ad scientiam moralem, quæ est scientia practica. Ergo sacra doctrina est scientia practica.

Sed contra. Omnis scientia practica est de rebus operabilibus ab homine, ut moralis de actibus hominum, & ædificativa de ædificiis. Sacra autem doctrina est principaliter de Deo, cuius magis homines sunt opera. Non ergo est scientia practica, sed magis speculativa.

Respondeo dicendum, quod sacra doctrina, ut dictum est (art. præc.) una existens se extendit ad ea quæ pertinent ad diversas scientias philosophicas, propter rationem formalem quam in diversis attendit, scilicet prout sunt divino lumine cognoscibilia: unde licet in scientiis philosophicis alia sit speculativa, & alia practica; sacra tamen doctrina comprehendit sub se utramque, sicut & Deus eadem scientia se cognoscit, & ea quæ facit. Magis tamen est speculativa quam practica: quia principalius agit de rebus divinis quam de actibus humanis: de quibus agit, secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua æterna beatitudo consistit.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS V. 5

Utrum sacra doctrina sit dignior aliis scientiis.

1. 2. quæst. lxvi. art. 5. ad 3. & I. prol. art. 1. & II. con. c. iv. fin.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod sacra doctrina non sit dignior aliis scientiis. Certitudo enim pertinet ad dignitatem scientiæ. Sed aliæ scientiæ, de quarum principiis dubitari non potest, videntur esse certiores sacra doctrina, cuius principia, scilicet articuli fidei, dubitationem recipiunt. Aliæ igitur scientiæ videntur ista digniores.

2. Præterea. Inferiores scientiæ est a superiori accipere, sicut Musicus ab Arithmetico. Sed sacra doctrina accipit aliquid a philosophicis disciplinis: dicit enim Hieronymus in epist. lxxxiv. (quæ incipit *Sebesium nostrum*, declinando ad nu. illius) ad Magnum oratorem Urbis Romæ, quod *doctores antiquos intantum Philosophorum doctrinis, atque sententiis suos resperserunt libros, ut nescias quid in illis prius admirari debeas, eruditionem sæculi, an scientiam Scripturarum*. Ergo sacra doctrina est inferior aliis scientiis.

Sed contra est quod aliæ scientiæ dicuntur ancillæ huius. Prover. ix. 3. *Misit ancillas suas (a) vocare ad arcem*.

Respondeo dicendum, quod cum ista scientia quantum ad aliquid sit speculativa, & quantum ad aliquid sit practica; omnes alias transcendit tam speculativas, quam practicas. Speculativarum enim scientiarum una altera dignior dicitur tum propter certitudinem, tum propter dignitatem materiæ. Et quantum ad utrumque hæc scientia alias speculativas scientias exce-

(a) *Vulgata* ut vocarent ad arcem.

cedit. Secundum certitudinem quidem, quia aliæ scientiæ certitudinem habent ex naturali lumine rationis humanæ, quæ potest errare; hæc autem certitudinem habet ex lumine divinæ scientiæ, quæ decipi non potest. Secundum dignitatem vero materiæ, quia ista scientia est principaliter de his quæ sua altitudine rationem transcendunt. Aliæ vero scientiæ considerant ea tantum quæ rationi subduntur. Practicarum vero scientiarum illa dignior est, (*a*) quæ ad ultimiorem finem ordinatur, sicut civilis militari. Nam bonum exercitus ad bonum civitatis ordinatur. Finis autem huius doctrinæ, inquantum est practica, est beatitudo æterna, ad quam sicut ad ultimum finem ordinantur omnes alii fines scientiarum practicarum. Unde manifestum est secundum omnem modum eam digniorem esse aliis.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet id quod est certius secundum naturam, esse quoad nos minus certum (*b*) propter debilitatem intellectus nostri: *qui se habet ad manifestissima naturæ, sicut oculus noctuæ ad lumen Solis*, sicut dicitur in II. Metaphys. Unde dubitatio quæ accidit in aliquibus circa articulos fidei, non est propter incertitudinem rei, sed propter debilitatem intellectus humani: & tamen minimum quod potest haberi de cognitione rerum altissimarum, desiderabilius est quam certissima cognitio quæ habetur de minimis rebus, ut dicitur in XI. de animal. (Lib. I. de partibus animalium cap. v. in princ.)

Ad secundum dicendum, quod hæc scientia accipere potest aliquid a philosophicis disciplinis, non quod ex necessitate eis indigeat, sed ad maiorem manifestationem eorum quæ in hac scientia traduntur. Non enim accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem. Et ideo non accipit ab aliis scientiis tamquam a superioribus, sed utitur eis tamquam inferioribus, & ancillis; sicut architectonicæ utuntur subministrantibus, ut civilis militari. Et hoc ipsum quod sic utitur eis, non est propter defectum, vel insufficientiam eius, sed propter defectum intellectus nostri, qui ex his quæ per naturalem rationem (ex qua procedunt aliæ (*c*) scientiæ) cognoscuntur, facilius manuducitur in ea quæ sunt supra rationem, quæ in hac scientia traduntur.

ARTICULUS VI. 6

Utrum hæc doctrina sit sapientia.

I. prol. artic. 3. quæst. 3. & II. prol. princ. & I. con. cap. IV. fin.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod hæc doctrina non sit sapientia. Nulla enim doctrina quæ supponit sua principia aliunde, digna est nomine sapientiæ: quia *sapientis est ordinare*, & non ordinari: I. Metaph. (cap. II. in procem.) Sed hæc doctrina supponit principia sua aliunde, ut ex dictis patet (art. 2. huius quæst.) Ergo hæc doctrina non est sapientia.

2. Præterea. Ad sapientiam pertinet probare principia aliarum scientiarum: unde & caput dicitur scientiarum, ut VI. Ethic. patet (cap. VII. paulo a princ.) Sed hæc doctrina non probat principia aliarum scientiarum. Ergo non est sapientia.

3. Præterea. Hæc doctrina per studium acquiritur; sapientia autem per infusionem habetur: unde inter septem dona Spiritus sancti connumeratur, ut patet Isa. XI. Ergo hæc doctrina non est sapientia.

Sed contra est quod dicitur Deuter. IV. 6. in principio legis: *Hæc est* (*d*) *nostra sapientia, & intellectus coram populis.*

Respondeo dicendum, quod hæc doctrina maxime sapientia est inter omnes sapientias humanas, non quidem in aliquo genere tantum, sed simpliciter. Cum enim sapientis sit ordinare, & iudicare; iudicium autem per altiorem causam de inferioribus habeatur: ille sapiens dicitur in unoquoque genere qui considerat causam altissimam illius generis; ut in genere ædificii artifex, qui disponit formam domus, dicitur sapiens; & architector, respectu inferiorum artificum, qui dolant ligna, vel parant lapides: unde dicitur I. Cor. III. 10. *Ut sapiens architector fundamentum posui*. Et rursus in genere totius humanæ vitæ prudens sapiens dicitur, inquantum ordinat humanos actus ad debitum finem: unde dicitur Proverb. X. 23. *Sapientia est viro prudentia*. Ille igitur qui considerat simpliciter altissimam causam totius universi, quæ Deus est, maxime sapiens dicitur: unde & sapientia dicitur esse divinorum cognitio, ut patet per Augu-

(*a*) *Ita codex Alcan. Al.* quæ ad ulteriorem finem non ordinatur: *item* quæ ad altiorem finem ordinatur. (*b*) *Al.* debilitate. (*c*) *Al. deest* scientiæ. (*d*) *Vulgata* vestra.

gustinum de Trinit. (Lib. XII. cap. XIV. parum a princ.) Sacra autem doctrina propriissime determinat de Deo secundum quod est altissima causa: quia non solum quantum ad illud quod est per creaturas cognoscibile (quod Philosophi cognoverunt, ut dicitur Rom. I. 19. *Quod notum est Dei, manifestum est* (a) *illis*;) sed etiam quantum ad id quod notum est sibi soli de se ipso, & aliis per revelationem communicatum. Unde sacra doctrina maxime dicitur sapientia.

Ad primum ergo dicendum, quod sacra doctrina non supponit sua principia ab aliqua scientia humana, sed a scientia divina, a qua, sicut a summa sapientia, omnis nostra cognitio (b) ordinatur.

Ad secundum dicendum, quod aliarum scientiarum principia vel sunt per se nota, & probari non possunt; vel per aliquam rationem naturalem probantur in aliqua alia scientia. Propria autem huius scientiae cognitio est quae est per revelationem, non autem quae est per naturalem rationem. Et ideo non pertinet ad eam probare principia aliarum scientiarum, sed solum iudicare de eis. Quidquid enim in aliis scientiis invenitur veritati huius scientiae repugnans, totum condemnatur ut falsum. Unde dicitur II. Corint. X. 4. *Consilia destruentes, & omnem altitudinem extollentem se adversus scientiam Dei.*

Ad tertium dicendum, quod cum iudicium ad sapientem pertineat, secundum duplicem modum iudicandi, dupliciter sapientia accipitur. Contingit enim aliquem iudicare uno modo per modum inclinationis, sicut qui habet habitum virtutis, recte iudicat de his quae sunt secundum virtutem agenda, inquantum ad illa inclinatur: unde & in X. Ethic. (cap. V. parum ante fin. & Lib. III. cap. IV.) dicitur, quod *virtuosus est mensura, & regula actuum humanorum*. Alio modo per modum cognitionis, sicut aliquis instructus in scientia morali posset iudicare de actibus virtutis, etiamsi virtutem non haberet. Primus igitur modus iudicandi de rebus divinis pertinet ad sapientiam, quae ponitur donum Spiritus sancti, secundum illud I. Cor. II. 15. *Spiritualis* homo *iudicat omnia &c.* & Dionysius cap. II. de divin. Nom. (par. I.) dicit: *Hierotheus doctus est non solum discens, sed & patiens divina*. Secundus autem modus iudicandi pertinet ad hanc doctrinam, secundum quod per studium habetur, licet eius principia ex revelatione habeantur.

ARTICULUS VII. 7

Utrum Deus sit subiectum huius scientiae.

I. prol. art. 4. *& V. Met. lect.* VI.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit subiectum huius scientiae. In qualibet enim scientia oportet supponere de subiecto quid est, secundum Philosophum in II. Posteriorum (non procul a princ.) Sed haec scientia non supponit de Deo quid est: dicit enim Damascenus (Lib. III. de orthod. Fid. cap. XXIV.) *In Deo quid est, dicere impossibile est*. Ergo Deus non est subiectum huius scientiae.

2. Praeterea. Omnia quae determinantur in aliqua scientia, comprehenduntur sub subiecto illius scientiae. Sed in sacra Scriptura determinatur de multis aliis quam de Deo, puta de creaturis, & de moribus hominum. Ergo Deus non est subiectum huius scientiae.

Sed contra. Illud est subiectum scientiae de quo est sermo in scientia. Sed in hac scientia fit sermo de Deo: dicitur enim Theologia, quasi sermo de Deo. Ergo Deus est subiectum huius scientiae.

Respondeo dicendum, quod Deus est subiectum huius scientiae. Sic enim se habet subiectum ad scientiam, sicut obiectum ad potentiam, vel habitum. Proprie autem illud assignatur obiectum alicuius potentiae, vel habitus, sub cuius ratione omnia referuntur ad potentiam, vel habitum; sicut homo, & lapis referuntur ad visum, inquantum sunt colorata: unde coloratum est proprium obiectum visus. Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum ut ad principium, & finem. Unde sequitur quod Deus vere sit subiectum huius scientiae. Quod etiam manifestum fit ex principiis huius scientiae, quae sunt articuli fidei, quae est de Deo. Idem autem est subiectum principiorum, & totius scientiae, cum tota scientia virtute contineatur in principiis.

Quidam vero attendentes ad ea quae in ista scientia tractantur, & non ad rationem secundum quam considerantur, assigna-

(a) *Vulgata* in illis. (b) *Numquid* originatur?

gnaverunt aliter subiectum huius scientiæ, vel res, & signa, vel opera reparationis, vel totum Christum, idest caput, & membra: de omnibus enim istis tractatur in ista scientia, sed secundum ordinem ad Deum.

Ad primum ergo dicendum, quod licet de Deo non possimus scire quid est, utimur tamen eius effectu in hac doctrina, vel naturæ, vel gratiæ, loco definitionis ad ea quæ de Deo in hac doctrina considerantur; sicut & in aliquibus scientiis philosophicis demonstratur aliquid de causa per effectum, accipiendo effectum loco definitionis causæ.

Ad secundum dicendum, quod omnia alia quæ determinantur in sacra doctrina, comprehenduntur sub Deo, non ut partes, vel species, vel accidentia, sed ut ordinata aliqualiter ad ipsum.

ARTICULUS VIII. 8

Utrum hæc doctrina sit argumentativa.

I. prol. art. 5. & I. cont. cap. III. *&* VIII. *& Boet. Tri. quæst.* III. *art. 7.*

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod hæc doctrina sit argumentativa. Dicit enim Ambrosius in Lib. I. de Fide cathol. (cap. v. non longe a fin.) *Tolle argumenta ubi fides quæritur*. Sed in hac doctrina præcipue fides quæritur: unde dicitur Ioan. xx. 31. *Hæc scripta sunt ut credatis*. Ergo sacra doctrina non est argumentativa.

2. Præterea. Si sit argumentativa, aut argumentatur ex auctoritate, aut ex ratione. Si ex auctoritate, non videtur hoc congruere eius dignitati: nam *locus ab auctoritate est infirmissimus* secundum Boetium (ex comm. super Topica Cic. Lib. VI. non procul. a fin.) Si etiam ex ratione, hoc non congruit eius fini: quia secundum Gregorium (homil. xxvi. in Evang. in princ.) *fides non habet meritum, ubi humana ratio præbet experimentum*. Ergo sacra doctrina non est argumentativa.

Sed contra est quod dicitur ad Tit. I. 19. de Episcopo *amplectente eum qui secundum doctrinam est, fidelem sermonem, ut potens sit exhortari in doctrina sana, & eos qui contradicunt, arguere*.

Respondeo dicendum, quod sicut aliæ scientiæ non argumentantur ad sua principia probanda, sed ex principiis argumentantur ad ostendendum alia in ipsis scientiis; ita hæc doctrina non argumentatur ad sua principia probanda, quæ sunt articuli fidei; sed ex eis procedit ad aliquid ostendendum, sicut Apostolus I. ad Cor. xv. ex resurrectione Christi argumentatur ad resurrectionem communem probandam. Sed tamen considerandum est in scientiis philosophicis, quod inferiores scientiæ nec probant sua principia, nec contra negantem principia disputant, sed hoc relinquunt superiori scientiæ; suprema vero inter eas, scilicet Metaphysica disputat contra negantem sua principia, si adversarius aliquid concedit; si autem nihil concedit, non potest cum eo disputare, potest tamen solvere rationes ipsius. Unde sacra Scriptura, cum non habeat superiorem, disputat cum negante sua principia, argumentando quidem, si adversarius aliquid concedat eorum quæ per divinam revelationem habentur; sicut per auctoritates sacræ doctrinæ disputamus contra hæreticos, & per unum articulum contra negantes alium. Si vero adversarius nihil credat eorum quæ divinitus revelantur, non remanet amplius via ad probandum articulos fidei per rationes, sed ad solvendum rationes, si quas inducit contra fidem. Cum enim fides infallibili veritati innitatur, impossibile autem sit de vero demonstrari contrarium; manifestum est probationes, quæ contra fidem inducuntur, non esse demonstrationes, sed solubilia argumenta.

Ad primum ergo dicendum, quod licet argumenta rationis humanæ non habeant locum ad probandum quæ fidei sunt; tamen ex articulis fidei hæc doctrina ad alia argumentatur, ut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod argumentari ex auctoritate est maxime proprium huius doctrinæ, eo quod principia huius doctrinæ per revelationem habentur. Et sic oportet quod credatur auctoritati eorum quibus revelatio facta est. Nec hoc derogat dignitati huius doctrinæ: nam licet locus ab auctoritate quæ fundatur super ratione humana, sit infirmissimus; locus tamen ab auctoritate quæ fundatur super revelatione divina, est efficacissimus. Utitur tamen sacra doctrina etiam ratione humana, non quidem ad probandum fidem (quia per hoc tolleretur meritum fidei) sed ad manifestandum aliqua alia quæ traduntur in hac doctrina. Cum igitur gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei, sicut & naturalis inclinatio voluntatis obsequitur caritati.

tati. Unde & Apostolus dicit II. ad Cor. x. 5. *In captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi*. Et inde est quod etiam auctoritatibus Philosophorum sacra doctrina utitur, ubi per rationem naturalem veritatem cognoscere potuerunt, sicut Paulus Act. XVII. 28. inducit verbum Arati, dicens: *Sicut & quidam poetarum vestrorum dixerunt: Genus Dei sumus*. Sed tamen sacra doctrina huiusmodi auctoritatibus utitur quasi extraneis argumentis, & probabilibus. Auctoritatibus autem canonicæ Scripturæ utitur propriè ex necessitate argumentando; auctoritatibus autem aliorum doctorum Ecclesiæ quasi arguendo ex propriis, sed probabiliter. Innititur enim fides nostra revelationi Apostolis, & Prophetis factæ, qui canonicos libros scripserunt, non autem revelationi, si qua fuit aliis doctoribus facta. Unde dicit Augustinus in epistola ad Hieronymum (XIX. cap. I. prop. fin.) *Solis eis Scripturarum libris qui canonici appellantur, didici hunc timorem, honoremque deferre, ut nullum auctorem eorum in scribendo errasse aliquid firmissime credam. Alios autem ita lego, ut quantalibet sanctitate, doctrinaque præpolleant, non ideo verum putem, quod ipsi ita senserunt, vel scripserunt.*

ARTICULUS IX. 9

Utrum sacra Scriptura debeat uti metaphoris.

I. prol. artic. 5. & dist. XXXIV. *quæst.* III. *art.* I. *&* 2. *& III. cont. cap.* CL. *& Tri. art.* 8. *& quol.* IV. *quæst.* I. *& opusc.* LX. *cap.* XI. *fin.*

AD nonum sic proceditur. Videtur quod sacra Scriptura non debeat uti metaphoris. Illud enim quod est proprium infimæ doctrinæ, non videtur competere huic scientiæ, quæ inter alias tenet locum supremum, ut iam dictum est (art præc.) Procedere autem per similitudines varias, & repræsentationes, est proprium Poeticæ, quæ est infima inter omnes doctrinas. Ergo huiusmodi similitudinibus uti non est conveniens huic scientiæ.

2. Præterea. Hæc doctrina videtur esse ordinata ad veritatis manifestationem: unde & manifestatoribus eius præmium promittitur Eccli. XXIV. 21. *Qui elucidant me, vitam æternam habebunt*. Sed per huiusmodi similitudines veritas occultatur. Non ergo convenit huic doctrinæ divina tradere sub similitudine corporalium rerum.

3. Præterea. Quanto aliquæ creaturæ sunt sublimiores, tanto magis ad divinam similitudinem accedunt. Si igitur aliquæ ex creaturis transumerentur ad Deum, tunc oporteret talem transumptionem maxime fieri ex sublimioribus creaturis, & non ex infimis; quod tamen in Scripturis frequenter invenitur.

Sed contra est quod dicitur Oseæ XII. 10. *Ego visionem multiplicavi eis, & in manibus Prophetarum assimilatus sum*. Tradere autem aliquid sub similitudine, est metaphoricum. Ergo ad sacram doctrinam pertinet uti metaphoris.

Respondeo dicendum, quod conveniens est sacræ Scripturæ divina, & spiritualia sub similitudine corporalium tradere. Deus enim omnibus providet, secundum quod competit eorum naturæ. Est autem naturale homini ut per sensibilia ad intelligibilia veniat: quia omnis nostra cognitio a sensu initium habet. Unde convenienter in sacra Scriptura traduntur nobis spiritualia sub metaphoris corporalium: & hoc est quod dicit Dionysius I. cap. cælestis Hierarch. (circa med.) *Impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum*. Convenit etiam sacræ Scripturæ, quæ communiter omnibus proponitur (secundum illud ad Rom. I. 14. *Sapientibus, & insipientibus debitor sum*) ut spiritualia sub similitudinibus corporalium proponantur, ut saltem vel sic rudes eam capiant, qui ad intelligibilia secundum se capienda non sunt idonei.

Ad primum ergo dicendum, quod (a) Poetica utitur metaphoris propter repræsentationem: repræsentatio enim naturaliter homini delectabilis est. Sed sacra doctrina utitur metaphoris propter necessitatem, & utilitatem, sicut iam dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod radius divinæ revelationis non destruitur propter figuras sensibiles, quibus circumvelatur, ut dicit Dionysius (cap. II. cæl. Hierar.) sed remanet in sua veritate, ut mentes, quibus fit revelatio, non permittat in similitudinibus permanere, sed elevet eas ad cognitionem intelligibilium, & per eos quibus revelatio facta est, alii etiam circa hæc instruantur. Unde ea quæ in uno loco Scripturæ traduntur sub metaphoris, in aliis locis expressius exponuntur. Et ipsa etiam occultatio figurarum

(a) *Ita cit. cod. aliis adstipulantibus. Al.* Poeta.

rum utilis est ad exercitium studiosorum, & contra irrisiones infidelium: de quibus dicitur Matth. VII. 6. *Nolite sanctum dare canibus*.

Ad tertium dicendum, quod, sicut docet Dionysius cap. II. cælestis Hierarchiæ (non multum remote ante med.) magis est conveniens quod divina in Scripturis tradantur sub figuris vilium corporum quam corporum nobilium. Et hoc propter tria. Primo quia propter hoc magis liberatur humanus animus ab errore. Manifestum enim apparet quod hæc secundum proprietatem non dicuntur de divinis; quod posset esse dubium, si sub figuris nobilium corporum describerentur divina, maxime apud illos qui nihil aliud a corporibus nobilibus excogitare noverunt. Secundo quia hic modus convenientior est cognitioni quam de Deo habemus in hac vita. Magis enim manifestatur nobis de ipso quid non est, quam quid est: & ideo similitudines illarum rerum quæ magis elonganntur a Deo, veriorem nobis faciunt æstimationem, quod sit supra illud quod de Deo dicimus, vel cogitamus. Tertio quia per huiusmodi, divina magis occultantur indignis.

ARTICULUS X. 10

Utrum sacra Scriptura sub una littera habeat plures sensus.

Quol. VII. *quæst.* VI. *art.* I. 2. & 3. & *pot. quæst.* IV. *art.* I. & *IV. dist.* XXI. *quæst.* I. *art.* 2. *quæst.* I. *ad* 3. & *Gal.* IV. *lect.* VI. *Corint.* III.

AD decimum sic proceditur. Videtur quod sacra Scriptura sub una littera non habeat plures sensus, qui sunt historicus vel litteralis, allegoricus, tropologicus sive moralis, & anagogicus. Multiplicitas enim sensuum in una scriptura parit confusionem, & deceptionem, & tollit arguendi firmitatem: unde ex multiplicibus propositionibus non procedit argumentatio; sed secundum hoc aliquæ fallaciæ assignantur. Sacra autem Scriptura debet esse efficax ad ostendendam veritatem absque omni fallacia. Ergo non debent in ea sub una littera plures sensus tradi.

2. Præterea. Augustinus dicit in Lib. de utilitate credendi (cap. III. cir. prin.) quod *Scriptura quæ testamentum vetus vocatur, quadrifariam traditur, scilicet secundum historiam, secundum ætiologiam, secundum analogiam, secundum allegoriam*. Quæ quidem quatuor a quatuor prædictis videntur esse aliena omnino. Non igitur conveniens videtur quod eadem littera sacræ Scripturæ secundum quatuor sensus prædictos exponatur.

3. Præterea. Præter prædictos sensus invenitur sensus parabolicus, qui inter illos sensus quatuor non continetur.

Sed contra est quod dicit Gregorius XX. Moral. (cap. I. circa med.) *Sacra Scriptura omnes scientias ipso locutionis suæ more transcendit: quia uno eodemque sermone, dum narrat (a) gestum, prodit mysterium.*

Respondeo dicendum, quod auctor sacræ Scripturæ est Deus, in cuius potestate est ut non solum voces ad significandum accommodet (quod etiam homo facere potest) sed etiam res ipsas. Et ideo cum in omnibus scientiis voces significent, hoc habet proprium ista scientia quod ipsæ res significatæ per voces etiam significant aliquid. Illa ergo prima significatio qua voces significant res, pertinet ad primum sensum, qui est sensus historicus, vel litteralis. Illa vero significatio qua res significatæ per voces, iterum res alias significant, dicitur sensus spiritualis, qui super litteralem fundatur, & eum supponit.

Hic autem sensus spiritualis trifariam dividitur. Sicut enim dicit Apostolus ad Hebr. VII. lex vetus figura est novæ legis; & *ipsa nova lex*, ut dicit Dionysius in ecclesf. Hierar. (cap. V. part. I.) *est figura futuræ gloriæ*. In nova etiam lege ea quæ in capite sunt gesta, sunt signa eorum quæ nos agere debemus. Secundum ergo quod ea quæ sunt veteris legis, significant ea quæ sunt novæ legis, est sensus allegoricus; secundum vero quod ea quæ in Christo sunt facta, vel in iis quæ Christum significant, sunt signa eorum quæ nos agere debemus, est sensus moralis; prout vero significant ea quæ sunt in æterna gloria, est sensus anagogicus. Quia vero sensus litteralis est quem auctor intendit; auctor autem sacræ Scripturæ Deus est, qui omnia simul suo intellectu comprehendit; *non est inconveniens*, ut dicit Augustinus XII. Confess. (elicitur ex cap. XVIII. XIX. XX. XXIV. & XXXI.) *si etiam secundum litteralem sensum in una littera Scripturæ plures sint sensus*.

Ad primum ergo dicendum, quod multiplicitas horum sensuum non facit æqui-

(a) *Al.* textum.

vocationem, aut aliam speciem multiplicatis: quia, sicut iam dictum est (in corp. art.) sensus isti non multiplicantur propter hoc quod una vox multa significet, sed quia ipsæ res significatæ per voces aliarum rerum possunt esse signa.

Et ita etiam nulla confusio sequitur in sacra Scriptura, cum omnes sensus fundentur super unum, scilicet litteralem, ex quo solo potest trahi argumentum, non autem ex iis quæ secundum allegoriam dicuntur, ut dicit Augustinus in epist. cont. Vincentium Donatistam (quæ est XLVIII. cir. med.) Non tamen ex hoc aliquid deperit sacræ Scripturæ: quia nihil sub spirituali sensu continetur fidei necessarium quod Scriptura per litteralem sensum alicubi manifeste non tradat.

Ad secundum dicendum, quod illa tria, historia, ætiologia, analogia, ad unum litteralem sensum pertinent: nam historia est, ut ipse Augustinus exponit (loc. dicto in argum.) cum simpliciter aliquid proponitur; ætiologia vero, cum causa dicti assignatur, sicut cum Dominus assignavit causam quare Moyses permisit licentiam repudiandi uxores, scilicet propter duritiam cordis ipsorum, Matth. XIX. Analogia vero est cum veritas unius Scripturæ ostenditur veritati alterius non repugnare. Sola autem allegoria inter illa quatuor pro tribus spiritualibus sensibus ponitur, sicut & Ugo de Sancto Victore sub sensu allegorico etiam analogicum comprehendit, ponens in III. suarum Sententiarum solum tres sensus, scilicet historicum, allegoricum, & tropologicum. (Id habet in prol. Lib. I. de Sacram. cap. IV.)

Ad tertium dicendum, quod sensus parabolicus sub litterali continetur: nam per voces significatur aliquid proprie, & aliquid figurative. Nec est litteralis sensus ipsa figura; sed id quod est figuratum. Non enim cum Scriptura nominat Dei brachium, est litteralis sensus quod in Deo sit membrum huiusmodi corporale; sed id quod per hoc membrum significatur, scilicet virtus operativa: in quo patet quod sensui litterali sacræ Scripturæ numquam potest subesse falsum.

QUAESTIO SECUNDA.

De Deo, an Deus sit.

QUia igitur principalis intentio huius sacræ doctrinæ est Dei cognitionem tradere, & non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum, & finis earum, & specialiter rationalis creaturæ, ut ex dictis est manifestum (artic. 7. quæst. præced.) ad huius doctrinæ expositionem intendentes.

Primo tractabimus de Deo.

Secundo de motu rationalis creaturæ in Deum.

Tertio de Christo, qui secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum.

Consideratio autem de Deo tripartita erit.

Primo considerabimus ea quæ ad essentiam divinam pertinent.

Secundo ea quæ pertinent ad distinctionem personarum.

Tertio ea quæ pertinent ad processum creaturarum ab ipso.

Circa essentiam vero divinam

Primo considerandum est, an Deus sit.

Secundo, quomodo sit, vel potius quomodo non sit.

Tertio considerandum erit de his quæ ad operationem ipsius pertinent, scilicet de scientia, & de voluntate, & potentia.

Circa primum quæruntur tria.

Primo, utrum Deum esse sit per se notum.

Secundo, utrum sit demonstrabile.

Tertio, an Deus sit.

ARTICULUS I. 11

Utrum Deum esse sit per se notum.

I. dist. III. *quæst.* I. *art.* 2. *& III. con. cap.* X. *&* XI. *& ver. quæst.* X. *art.* 12. *& pot. quæst.* VII. *art.* 2. *ad* II.

AD primum sic proceditur. Videtur quod Deum esse sit per se notum. Illa enim nobis dicuntur per se nota quorum cognitio nobis naturaliter inest, sicut patet de primis principiis. Sed, sicut dicit Damascenus in princ. Lib. (I. de Fide orthod. cap. I. & III.) *omnibus cognitio existendi Deum naturaliter est inserta.* Ergo Deum esse est per se notum.

2. Præterea. Illa dicuntur esse per se nota quæ statim cognitis terminis, cogno-

gnoscuntur : quod Philosophus attribuit primis demonstrationis principiis in I. Post. (cap. II.) Scito enim quid est totum, & quid pars, statim scitur quod omne totum maius est sua parte. Sed intellecto quid significet hoc nomen *Deus*, statim habetur, quod Deus est. Significatur enim hoc nomine id quo maius significari non potest : maius autem est quod est in re, & intellectu, quam quod est in intellectu tantum : unde cum intellecto hoc nomine *Deus*, statim fit in intellectu, sequitur etiam quod sit in re. Ergo Deum esse est per se notum.

3. Praeterea. Veritatem esse est per se notum : quia qui negat veritatem esse, concedit veritatem non esse : si enim veritas non est, verum est veritatem non esse ; si autem est aliquid verum, oportet quod veritas sit. Deus autem est ipsa veritas : Ioan. XIV. 6. *Ego sum via, veritas, & vita*. Ergo Deum esse est per se notum.

Sed contra. Nullus potest cogitare oppositum eius quod est per se notum, ut patet per Philosophum in IV. Metaphys. (text. IX.) & I. Post. (text. ult. ad med. illius, & text. V. circa fin.) circa prima demonstrationis principia. Cogitari autem potest oppositum eius quod est Deum esse, secundum illud Psal. LII. I. *Dixit insipiens in corde suo : Non est Deus*. Ergo Deum esse non est per se notum.

Respondeo dicendum, quod contingit aliquid esse per se notum dupliciter. Uno modo secundum se, & non quoad nos ; alio modo secundum se, & quoad nos. Ex hoc enim aliqua propositio est per se nota, quod prædicatum includitur in ratione subiecti, ut Homo est animal : nam animal est de ratione hominis. Si igitur notum sit omnibus de prædicato, & de subiecto quid sit, propositio illa erit omnibus per se nota ; sicut patet in primis demonstrationum principiis, quorum termini sunt quædam communia, quæ nullus ignorat, ut ens, & non ens, totum, & pars, & similia. Si autem apud aliquos notum non sit de prædicato, & subiecto quid sit ; propositio quidem, quantum in se est, erit per se nota, non tamen apud illos qui prædicatum, & subiectum propositionis ignorant. *Et ideo contingit*, ut dicit Boetius in Lib. de hebd. (cuius tit. est : *An omne quod est, sit bonum*, circa princip. illius) quod *quædam sunt communes animi conceptiones, & per se notæ apud sapientes tantum, ut incorporalia in loco non esse*. Dico ergo, quod hæc propositio, *Deus est*, quantum in se est, per se nota est : quia prædicatum est idem cum subiecto. Deus enim est suum esse, ut infra patebit (quæst. III. artic. 4.) Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea quæ sunt magis nota quoad nos, & minus nota quoad naturam, scilicet per effectus.

Ad primum ergo dicendum, quod cognoscere Deum esse in aliquo communi, sub quadam confusione est nobis naturaliter insertum, inquantum scilicet Deus est hominis beatitudo : homo enim naturaliter desiderat beatitudinem ; & quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem. Sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse, sicut cognoscere venientem, non est cognoscere Petrum, quamvis sit Petrus veniens : multi enim perfectum hominis bonum, quod est beatitudo, existimant divitias ; quidam vero voluptates ; quidam autem aliquid aliud.

Ad secundum dicendum, quod forte ille qui audit hoc nomen *Deus*, non intelligit significari aliquid, quo maius cogitari non possit, cum quidam crediderint Deum esse corpus. Dato etiam quod quilibet intelligat hoc nomine *Deus* significari hoc quod dicitur, scilicet illud quo maius cogitari non potest ; non tamen propter hoc sequitur quod intelligat id quod significatur per nomen, esse in rerum natura, sed in apprehensione intellectus tantum. Nec potest argui, quod sit in re, nisi daretur quod sit in re aliquid quo maius cogitari non potest : quod non est datum a ponentibus Deum non esse.

Ad tertium dicendum, quod veritatem esse in communi, est per se notum, sed primam veritatem esse, hoc non est per se notum quoad nos.

ARTICULUS II. 12

Utrum Deum esse sit demonstrabile.

I. cont. cap. XII. XIII. *&* XIV. *& pot. quæst.* VII. *artic.* 3. *ad* 6. *& opusc.* II. *cap.* III.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod Deum esse non sit demonstrabile. Deum enim esse est articulus fidei. Sed ea quæ sunt fidei, non sunt demonstrabilia : quia demonstratio facit scire, fides autem de non apparentibus est, ut

patet per Apostolum ad Hebræos xi. Ergo Deum esse non est demonstrabile.

2. Præterea. Medium demonstrationis est quod quid est. Sed de Deo non possumus scire quid est, sed solum quid non est, ut dicit Damascenus (Lib. I. orthod. Fidei cap. iv.) Ergo non possumus demonstrare Deum esse.

3. Præterea. Si demonstraretur Deum esse, hoc non esset nisi ex effectibus eius. Sed effectus eius non sunt proportionati ei, cum ipse sit infinitus, & effectus finiti; finiti autem ad infinitum non est proportio. Cum ergo causa non possit demonstrari per effectum sibi non proportionatum, videtur quod Deum esse non possit demonstrari.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Rom. 1. 20. *Invisibilia Dei, per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*. Sed hoc non esset, nisi per ea quæ facta sunt, posset demonstrari Deum esse: primum enim quod oportet intelligi de aliquo, est, an sit.

Respondeo dicendum, quod duplex est demonstratio. Una quæ est per causam, & dicitur *propter quid*, & hæc est per priora simpliciter; *alia* est per effectum, & dicitur demonstratio *quia*, & hæc est per ea quæ sunt priora quoad nos. Cum enim effectus aliquis nobis est manifestior quam sua causa, per effectum procedimus ad cognitionem causæ. Ex quolibet autem effectu potest demonstrari propriam causam eius esse, si tamen eius effectus sint magis noti quoad nos: quia cum effectus dependeant a causa, posito effectu, necesse est causam præexistere. Unde Deum esse secundum quod non est per se notum quoad nos, demonstrabile est per effectus nobis notos.

Ad primum ergo dicendum, quod Deum esse, & alia huiusmodi, quæ per rationem naturalem nota possunt esse de Deo, ut dicitur Rom. 1. non sunt articuli fidei, sed præambula ad articulos. Sic enim fides præsupponit cognitionem naturalem sicut gratia naturam, & ut perfectio perfectibile; nihil tamen prohibet illud quod secundum se demonstrabile est, & scibile, ab aliquo accipi ut credibile, qui demonstrationem non capit.

Ad secundum dicendum, quod cum demonstratur causa per effectum, necesse est uti effectu loco definitionis causæ ad probandum causam esse: & hoc maxime contingit in Deo, quia ad probandum aliquid esse, necesse est accipere pro medio quid significet nomen, non autem quod quid est, quia quæstio *quid est*, sequitur ad quæstionem *an est*. Nomina autem Dei imponuntur ab effectibus, ut postea ostendetur (quæst. xiii. art. 1.) unde demonstrando Deum esse per effectum, accipere possumus pro medio, quid significet hoc nomen Deus.

Ad tertium dicendum, quod per effectus non proportionatos causæ non potest perfecta cognitio de causa haberi, sed tamen (a) ex quocumque effectu potest manifeste nobis demonstrari causam esse, ut dictum est (in corp. artic.) & sic ex effectibus Dei potest demonstrari Deum esse, licet per eos non perfecte possimus eum cognoscere secundum suam essentiam.

ARTICULUS III. 13

Utrum Deus sit.

1. dist. viii. *quæst.* 1. *art.* 1. *& 1. con. cap.* xiii. *& opusc.* iii. *cap.* iii. *& verit. quæst.* 1. *art.* 3. 7. *& pot.* iv. *art.* 7.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus non sit. Quia si unum contrariorum fuerit infinitum, totaliter destruetur aliud. Sed hoc intelligitur in hoc nomine *Deus*, scilicet quod sit quoddam bonum infinitum. Si ergo Deus esset, nullum malum inveniretur. Invenitur autem malum in mundo. Ergo Deus non est.

2. Præterea. Quod potest compleri per pauciora principia, non fit per plura. Sed videtur quod omnia quæ apparent in mundo, possunt compleri per alia principia, supposito quod Deus non sit: quia ea quæ sunt naturalia, reducuntur in principium quod est natura; ea vero quæ sunt a proposito, reducuntur in principium quod est ratio humana, vel voluntas. Nulla igitur necessitas est ponere Deum esse.

Sed contra est quod dicitur Exod. iii. 14. ex persona Dei: *Ego sum qui sum*.

Respondeo dicendum, quod Deum esse, quinque viis probari potest.

Prima autem, & manifestior via est quæ sumitur ex parte motus. Certum est enim, & sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur, ab alio movetur: nihil enim movetur nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur; movet autem ali-

(a) *Al.* ex quocumque effectu manifesto nobis &c.

aliquid, secundum quod est actu: movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum. De potentia autem non potest aliquid reduci in actum nisi per aliquod ens in actu; sicut calidum in actu, ut ignis, facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum, & per hoc movet, & alterat ipsum. Non autem est possibile ut idem sit simul in actu, & potentia secundum idem, sed solum secundum diversa: quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia. Impossibile est ergo quod secundum idem, & eodem modo aliquid sit movens, & motum, vel quod moveat seipsum. Omne ergo quod movetur, oportet ab alio moveri. Si ergo id a quo movetur, moveatur, oportet & ipsum ab alio moveri, & illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum, quia sic non esset aliquod primum movens, & per consequens nec aliquod aliud movens, quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota a primo movente, sicut baculus non movet, nisi per hoc quod est motus a manu. Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur; & hoc omnes intelligunt Deum.

Secunda via est ex ratione causæ efficientis. Invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium; nec tamen invenitur, nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius, quia sic esset prius se ipso, quod est impossibile. Non autem est possibile quod in causis efficientibus procedatur in infinitum, quia in omnibus causis efficientibus ordinatis primum est causa medii, & medium est causa ultimi, sive media sint plura, sive unum tantum. Remota autem causa, removetur effectus. Ergo si non fuerit primum in causis efficientibus, non erit ultimum, nec medium. Sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens, & sic non erit nec effectus ultimus, nec causæ efficientes mediæ: quod patet esse falsum. Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes Deum nominant.

Tertia via est sumpta ex possibili, & necessario; quæ talis est. Invenimus enim in rebus quædam quæ sunt possibilia esse, & non esse, cum quædam inveniantur generari, & corrumpi, & per consequens possibilia esse, & non esse. Impossibile est autem omnia quæ sunt talia, semper esse, quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset, quia quod non est, non incipit esse, nisi per aliquid quod est. Si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse; & sic modo nihil esset: quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possibilia, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suæ necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis, quæ habent causam suæ necessitatis, sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est (in isto art.) Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis; quod omnes dicunt Deum.

Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis, & minus bonum, & verum, & nobile, & sic de aliis huiusmodi. Sed magis, & minus dicuntur de diversis, secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid, quod maxime est; sicut magis calidum est quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid quod est verissimum, & optimum, & nobilissimum, & per consequens maxime ens. Nam quæ sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur II. Metaphys. (tex. IV.) Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quæ sunt illius generis; sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum, ut in eodem Libro dicitur (tex. eod.) Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, & bonitatis, & cuiuslibet perfectionis; & hoc dicimus Deum.

Quinta via sumitur ex gubernatione rerum. Videmus enim quod aliqua quæ cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem: quod apparet ex hoc quod semper, aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id quod est optimum. Unde patet quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem quæ non habent cognitionem, non tendunt in finem nisi directa ab aliquo cognoscente, & intelligente, sicut sagitta a sagittante. Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem; & hoc dicimus Deum.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicit Augustinus in Enchirid. (cap. XI. circa princ.) *Deus, cum sit summe bonus, nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi esset adeo omnipotens, & bonus, ut bene faceret etiam de malo*. Hoc ergo ad infinitam Dei bonitatem pertinet ut esse permittat mala, & ex eis eliciat bona.

Ad secundum dicendum, quod cum natura propter determinatum finem operetur ex directione alicuius superioris agentis, necesse est ea quæ a natura fiunt, etiam in Deum reducere sicut in primam causam. Similiter etiam quæ ex proposito fiunt, oportet reducere in aliquam altiorem causam, quæ non sit ratio, & voluntas humana: quia hæc mutabilia sunt, & defectibilia; oportet autem omnia mobilia, & deficere possibilia reduci in aliquod primum principium immobile, & per se necessarium, sicut ostensum est (in corp. art.)

QUAESTIO TERTIA.

De Dei simplicitate,

in octo articulos divisa.

Cognito de aliquo an sit, inquirendum restat quomodo sit, ut sciatur de eo quid sit. Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit; non possumus considerare de Deo, quomodo sit, sed potius quomodo non sit.

Primo ergo considerandum est, quomodo non sit.

Secundo, quomodo a nobis cognoscatur.

Tertio, quomodo nominetur.

Potest autem ostendi de Deo, quomodo non sit, removendo ab eo ea quæ ei non conveniunt, utpote compositionem, motum, & alia huiusmodi.

Primo ergo inquiretur de simplicitate ipsius, per quam removetur ab eo compositio. Et quia simplicia in rebus corporalibus sunt imperfecta, & partes;

Secundo inquiretur de perfectione ipsius.

Tertio de infinitate eius.

Quarto de immutabilitate.

Quinto de unitate.

Circa primum quæruntur octo.

Primo, (a) utrum Deus sit corpus.

Secundo, utrum sit in eo compositio formæ, & materiæ.

Tertio, utrum sit in eo compositio quidditatis, sive essentiæ, vel naturæ, & subiecti.

Quarto, utrum sit in eo compositio quæ est ex essentia, & esse.

Quinto, utrum sit in eo compositio generis, & differentiæ.

Sexto, utrum sit in eo compositio subiecti, & accidentis.

Septimo, utrum sit quocumque modo compositus, vel totaliter simplex.

Octavo, utrum veniat in compositionem cum aliis.

ARTICULUS I. 14

Utrum Deus sit corpus.

I. cont. cap. XX. *& Lib. II. cap.* III. *princ. & Lib. IV. cap.* XI. *& opusc.* II. *cap.* XVI. *&* XVII.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus sit corpus. Corpus enim est quod habet trinam dimensionem. Sed sacra Scriptura attribuit Deo trinam dimensionem: dicitur enim Iob XI. 18. *Excelsior cælo est, & quid facies? profundior inferno, & unde cognosces? longior terra mensura eius, & latior mari*. Ergo Deus est corpus.

2. Præterea. Omne figuratum est corpus, cum figura sit qualitas circa quantitatem. Sed Deus videtur esse figuratus, cum scriptum sit Gen. I. 26. *Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram:* figura enim imago dicitur, secundum illud Hebr. I. 3. *Cum sit splendor gloriæ, & figura substantiæ eius*, idest imago. Ergo Deus est corpus.

3. Præterea. Omne quod habet partes corporeas, est corpus. Sed Scriptura attribuit Deo partes corporeas: dicitur enim Iob XL. 4. *Si habes brachium ut Deus:* & in Psaml. (XXXIII. 16. & CXVII. 16.) *Oculi Domini super iustos:* & : *Dextera Domini fecit virtutem*. Ergo Deus est corpus.

4. Præterea. Situs non convenit nisi corpori. Sed ea quæ ad situm pertinent, in Scripturis dicuntur de Deo: dicitur enim Isa. VI. I. *Vidi Dominum sedentem:* & Isa. III. 13. *Stat ad iudicandum Dominus*. Ergo Deus est corpus.

5. Præterea. Nihil potest esse terminus localis *a quo*, vel *ad quem*, nisi sit corpus,

(a) *MS. Alcan.* utrum Deus sit corpus quod componitur ex partibus quantitatis.

pus, vel aliquid corporeum. Sed Deus in Scriptura dicitur eſſe terminus localis, ut *ad quem*, ſecundum illud Pſal. (XXXIII. 16.) *Accedite ad eum, & illuminamini*: & ut *a quo*, ſecundum illud Ierem. XVII. 13. *Recedentes a te in terra ſcribentur*. Ergo Deus eſt corpus.

Sed contra eſt quod dicitur Ioan. IV. 44. *Spiritus eſt Deus*.

Reſpondeo dicendum abſolute, Deum non eſſe corpus: quod tripliciter oſtendi poteſt.

Primo quidem quia nullum corpus movet non motum, ut patet inducendo per ſingula. Oſtenſum eſt autem ſupra (quæſt. II. art. 3.) quod Deus eſt primum movens immobile. Unde manifeſtum eſt quod Deus non eſt corpus.

Secundo quia neceſſe eſt id quod eſt primum ens, eſſe in actu, & nullo modo in potentia. Licet enim in uno & eodem, quod exit de potentia in actum, prius ſit potentia quam actus, tempore; ſimpliciter tamen actus prior eſt potentia, quia quod eſt in potentia, non reducitur in actum niſi per ens actu. Oſtenſum eſt autem ſupra (quæſt. præced. art. 3.) quod Deus eſt primum ens. Impoſſibile eſt igitur quod in Deo ſit aliquid in potentia. Omne autem corpus eſt in potentia, quia continuum, inquantum huiuſmodi, diviſibile eſt in infinitum. Impoſſibile eſt igitur Deum eſſe corpus.

Tertio quia Deus eſt id quod eſt nobiliſſimum in entibus, ut ex dictis patet (quæſt. præc. art. 3.) Impoſſibile eſt autem aliquod corpus eſſe nobiliſſimum in entibus, quia corpus aut eſt vivum, aut non vivum. Corpus autem vivum, manifeſtum eſt quod eſt nobilius corpore non vivo: corpus autem vivum non vivit, inquantum corpus, quia ſic omne corpus viveret. Oportet igitur quod vivat per aliquid aliud, ſicut corpus noſtrum vivit per animam. Illud autem per quod vivit corpus, eſt nobilius quam corpus. Impoſſibile eſt igitur Deum eſſe corpus.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. I. art. 9.) ſacra Scriptura tradit nobis ſpiritualia, & divina ſub ſimilitudinibus corporalium: unde cum trinam dimenſionem Deo attribuit, ſub ſimilitudine quantitatis corporeæ, quantitatem virtualem ipſius deſignat; utpote per profunditatem, virtutem ad cognoſcendum occulta; per altitudinem, excellentiam virtutis ſuper omnia; per longitudinem, durationem ſui eſſe; per latitudinem, affectum dilectionis ad omnia. Vel, ut dicit Dionyſius cap. IX. de div. Nom. (parum a med.) *per profunditatem Dei, intelligitur incomprehenſibilitas ipſius eſſentiæ; per longitudinem, proceſſus virtutis eius omnia penetrantis; per latitudinem vero, ſuperextenſio eius ad omnia, inquantum ſcilicet ſub eius protectione omnia continentur*.

Ad ſecundum dicendum, quod homo dicitur eſſe ad imaginem Dei, non ſecundum corpus, ſed ſecundum id quo homo excellit alia animalia: unde ſequitur Geneſ. I. 26. poſtquam dictum eſt: *Faciamus hominem ad imaginem & ſimilitudinem noſtram: Ut præſit piſcibus maris &c.* Excellit autem homo omnia animalia quantum ad rationem, & intellectum: unde ſecundum intellectum, & rationem, quæ ſunt incorporea, homo eſt ad imaginem Dei.

Ad tertium dicendum, quod partes corporeæ attribuuntur Deo in Scripturis, ratione ſuorum actuum ſecundum quamdam ſimilitudinem; ſicut actus oculi eſt videre, unde oculus de Deo dictus ſignificat virtutem eius ad videndum modo intelligibili, non ſenſibili: & ſimile eſt de aliis partibus.

Ad quartum dicendum, quod etiam ea quæ ad ſitum pertinent, non attribuuntur Deo niſi ſecundum quamdam ſimilitudinem, ſicut dicitur ſedens propter ſuam immobilitatem, & auctoritatem, & ſtans propter ſuam fortitudinem ad debellandum omne quod adverſatur.

Ad quintum dicendum, quod ad Deum non acceditur paſſibus corporalibus, cum ubique ſit, ſed affectibus mentis; & eodem modo ab eo receditur: & ſic acceſſus, & receſſus ſub ſimilitudine localis motus deſignant ſpiritualem affectum.

ARTICULUS II. 15

Utrum in Deo ſit compoſitio formæ, & materiæ.

I. cont. cap. XII. *&* XXVI. *& opuſc.* II. *cap.* IX.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod in Deo ſit compoſitio formæ, & materiæ. Omne enim quod habet animam, eſt compoſitum ex materia, & forma, quia anima eſt forma corporis. Sed Scriptura attribuit animam Deo: introducitur enim ad Hebr. X. 38. ex perſona Dei: *Iuſtus autem meus ex fide vivit: quod ſi ſubtraxerit ſe, non placebit animæ meæ*. Er-

Ergo Deus est compositus ex materia, & forma.

2. Præterea. Ira, gaudium, & huiusmodi sunt passiones coniuncti, ut dicitur I. de Anima (text. XII. & XIV. & XV.) Sed huiusmodi attribuuntur Deo in Scriptura: dicitur enim in Psalm. (CV. 40.) *Iratus furore Dominus in populum suum*. Ergo Deus ex materia, & forma est compositus.

3. Præterea. Materia est principium individuationis. Sed Deus videtur esse individuum, non enim de multis prædicatur. Ergo est compositus ex materia, & forma.

Sed contra. Omne compositum ex materia, & forma est corpus: quantitas enim dimensiva est quæ primo inhæret materiæ. Sed Deus non est corpus, ut ostensum est (art. præced.) Ergo Deus non est compositus ex materia, & forma.

Respondeo dicendum, quod impossibile est in Deo esse materiam.

Primo quidem quia materia est id quod est in potentia. Ostensum est autem (quæst. II. art. 3.) quod Deus est purus actus, non habens aliquid de potentialitate. Unde impossibile est quod Deus sit compositus ex materia, & forma.

Secundo quia omne compositum ex materia, & forma est perfectum, & bonum per suam formam: unde oportet quod sit bonum per participationem, secundum quod materia participat formam. Primum autem quod est bonum, & optimum, quod Deus est, non est bonum per participationem: quia bonum per essentiam prius est bono per participationem. Unde impossibile est quod Deus sit compositus ex materia, & forma.

Tertio quia unumquodque agens agit per suam formam: unde secundum quod aliquid se habet ad suam formam, sic se habet ad hoc quod sit agens. Quod igitur primum est, & per se agens, oportet quod sit primo, & per se forma. Deus autem est primum agens, cum sit prima causa efficiens, ut ostensum est (quæst. præc. artic. 3.) Est igitur per essentiam suam forma, & non compositus ex materia, & forma.

Ad primum ergo dicendum, quod anima attribuitur Deo per similitudinem actus: quod enim volumus aliquid nobis, ex anima nostra est: unde illud dicitur esse placitum animæ Dei quod est placitum voluntati ipsius.

Ad secundum dicendum, quod ira, & huiusmodi attribuuntur Deo secundum similitudinem effectus: quia enim proprium est irati punire, eius punitio ira metaphorice vocatur.

Ad tertium dicendum, quod formæ quæ sunt receptibiles in materia, individuantur per materiam, quæ non potest esse in alio, cum sit primum subiectum substans: forma vero, quantum est de se, nisi aliquid aliud impediat, recipi potest a pluribus. Sed illa forma quæ non est receptibilis in materia, sed est per se subsistens, ex hoc ipso individuatur quod non potest recipi in alio: & huiusmodi forma est Deus: unde non sequitur quod habeat materiam.

ARTICULUS III. 16

Utrum sit idem Deus quod sua essentia, vel natura.

I. cont. cap. XXI. *&* xlv. *& opusc.* II. *cap.* X.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod non sit idem Deus quod sua essentia, vel natura. Nihil enim est in se ipso. Sed essentia, vel natura Dei, quæ est Deitas, dicitur esse in Deo. Ergo videtur quod Deus non sit idem quod sua essentia, vel natura.

2. Præterea. Effectus assimilatur suæ causæ, quia omne agens agit sibi simile. Sed in rebus creatis non est idem suppositum quod sua natura: non enim idem est homo quod sua humanitas. Ergo nec Deus est idem quod sua Deitas.

Sed contra. De Deo dicitur, quod est vita, & non solum quod est vivens, ut patet Ioan. XIV. 6. *Ego sum via, veritas, & vita*. Sicut autem se habet vita ad viventem, ita Deitas ad Deum. Ergo Deus est ipsa Deitas.

Respondeo dicendum, quod Deus est idem quod sua essentia, vel natura. Ad cuius intellectum sciendum est, quod in rebus compositis ex materia, & forma necesse est quod differant natura vel essentia, & suppositum: quia essentia vel natura comprehendit in se illa tantum quæ cadunt in definitione speciei; sicut humanitas comprehendit in se ea quæ cadunt in definitione hominis: his enim homo est homo, & hoc significat humanitas, hoc scilicet quo homo est homo. Sed materia individualis cum accidentibus omnibus individuantibus ipsam non cadit in definitione speciei: non enim cadunt in definitione hominis hæ carnes, & hæc ossa,

ossa, aut albedo, vel nigredo, vel aliqua huiusmodi: unde hæ carnes, & hæc ossa, & accidentia designantia hanc materiam non concluduntur in humanitate, & tamen in eo quod est homo, includuntur: unde id quod est homo, habet in se aliquid quod non habet humanitas: & propter hoc non est totaliter idem homo, & humanitas; sed humanitas significatur ut pars formalis hominis, quia principia definientia habent se formaliter respectu materiæ individuantis. In his igitur quæ non sunt composita ex materia, & forma, in quibus individuatio non est per materiam individualem, idest per hanc materiam, sed ipsæ formæ per se individuantur, oportet quod ipsæ formæ sint supposita subsistentia, unde in eis non differt suppositum, & natura. Et sic cum Deus non sit compositus ex materia, & forma, ut ostensum est (art. præc.) oportet quod Deus sit sua Deitas, sua vita, & quidquid aliud sic de Deo prædicatur.

Ad primum ergo dicendum, quod de rebus simplicibus loqui non possumus, nisi per modum compositorum, a quibus cognitionem accipimus; & ideo de Deo loquentes utimur nominibus concretis, ut significemus eius subsistentiam, quia apud nos non subsistunt nisi composita; & utimur nominibus abstractis, ut significemus eius simplicitatem. Quod ergo dicitur Deitas, vel vita, vel aliquid huiusmodi esse in Deo, referendum est ad diversitatem quæ est in acceptione intellectus nostri, & non ad aliquam diversitatem rei.

Ad secundum dicendum, quod effectus Dei imitantur ipsum non perfecte, sed secundum quod possunt; & hoc ad defectum imitationis pertinet, quod id quod est simplex, & unum, non potest repræsentari nisi per multa; & sic accidit in eis compositio, ex qua provenit quod in eis non est idem suppositum quod natura.

ARTICULUS IV. 17

Utrum in Deo sit idem essentia, & esse.

I. dist. VIII. *q.* 1. *art.* 1. *& I. cont. c.* XXII. *&* XXV. *& Lib. II. cap.* 11. *& Lib. IV. cap.* 11. *& po. quæst.* VII. *art.* 2. *& quol.* III. *quæst.* III. *& opusc.* 11. *cap.* XI. XII. *&* CIX.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod in Deo non sit idem essentia, & esse. Si enim hoc sit, tunc ad esse divinum nihil additur. Sed esse cui nulla fit additio, est esse commune, quod de omnibus prædicatur. Sequitur ergo quod Deus sit ens commune prædicabile de omnibus. Hoc autem est falsum secundum illud Sap. XIV. 21. *Incommunicabile nomen lignis, & lapidibus imposuerunt*. Ergo esse Dei non est eius essentia.

2. Præterea. De Deo scire possumus an sit, ut supra dictum est (quæst. II. art. 2. ad 3.) Non autem possumus scire quid sit. Ergo non est idem esse Dei, & quod quid est eius, sive quidditas, vel natura.

Sed contra est quod Hilarius dicit in VII. de Trinit. (non longe a pr.) *Esse non est accidens in Deo, sed subsistens veritas*. Id ergo quod subsistit in Deo, est suum esse.

Respondeo dicendum, quod Deus non solum est sua essentia, ut ostensum est (art. præc.) sed etiam suum esse: quod quidem multipliciter ostendi potest.

Primo quidem quia quicquid est in aliquo, quod est præter essentiam eius, oportet esse causatum vel a principiis essentiæ, sicut accidentia propria consequentia speciem, ut risibile consequitur hominem, & causatur ex principiis essentialibus speciei; vel ab aliquo exteriori, sicut calor in aqua causatur ab igne. Si igitur ipsum esse rei sit aliud ab eius essentia, necesse est quod esse illius rei vel sit causatum ab aliquo exteriori, vel a principiis essentialibus eiusdem rei. Impossibile est autem quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei, quia nulla res sufficit quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum. Oportet ergo quod illud cuius esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio. Hoc autem non potest dici de Deo, quia Deum dicimus esse primam causam efficientem. Impossibile est ergo quod in Deo sit aliud esse, & aliud eius essentia.

Secundo quia esse est actualitas omnis formæ, vel naturæ: non enim bonitas, vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse. Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam, quæ est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam. Cum igitur in Deo nihil sit potentiale, ut ostensum est supra (quæst. II. art. 3.) sequitur quod non sit aliud in eo essentia quam suum esse. Sua igitur essentia est suum esse.

Tertio quia sicut illud quod habet ignem, & non est ignis, est ignitum per participationem; ita illud quod habet esse, & non est esse, est ens per participationem. Deus autem est sua essentia, ut ostensum est (art. 3. huius quæst.) Si igitur

tur non ſit ſuum eſſe, erit ens per participationem, & non per eſſentiam. Non ergo erit primum ens, quod abſurdum eſt dicere. Eſt igitur Deus ſuum eſſe, & non ſolum ſua eſſentia.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquid cui non ſit additio, poteſt intelligi dupliciter. Uno modo, ut de ratione eius ſit quod non fiat ei additio; ſicut de ratione animalis irrationalis eſt ut ſit ſine ratione. Alio modo intelligitur aliquid, cui non ſit additio, quia non eſt de ratione eius quod ſibi fiat additio, ſicut animal commune eſt ſine ratione, quia non eſt de ratione animalis communis ut habeat rationem, ſed nec de ratione eius eſt ut careat ratione. Primo igitur modo, eſſe ſine additione eſt eſſe divinum; ſecundo modo eſſe ſine additione eſt eſſe commune.

Ad ſecundum dicendum, quod eſſe dupliciter dicitur. Uno modo ſignificat actum eſſendi; alio modo ſignificat compoſitionem propoſitionis, quam anima adinvenit coniungens prædicatum ſubiecto. Primo igitur modo accipiendo eſſe, non poſſumus ſcire eſſe Dei, ſicut nec eius eſſentiam, ſed ſolum ſecundo modo. Scimus enim, quod hæc propoſitio, quam formamus de Deo, cum dicimus, *Deus eſt*, vera eſt; & hoc ſcimus ex eius effectibus, ut ſupra dictum eſt (quæſt. II. art. 2.)

ARTICULUS V. 18

Utrum Deus ſit in genere aliquo.

I. d. 8. quæſt. IV. & d. 19. quæſt. IV. a. 2. & I. contra c. 17. & 25. & po. quæſt. VII. a. 3. & opu. II. cap. XII.

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod Deus ſit in genere aliquo. Subſtantia enim eſt ens per ſe ſubſiſtens. Hoc autem maxime convenit Deo. Ergo Deus eſt in genere ſubſtantiæ.

2. Præterea. Unumquodque menſuratur per aliquid ſui generis, ſicut longitudines, & numeri per numerum. Sed Deus eſt menſura omnium ſubſtantiarum, ut patet per Commentatorem X. Metaphyſic. Ergo Deus eſt in genere ſubſtantiæ.

Sed contra. Genus eſt prius ſecundum intellectum eo quod genere continetur. Sed nihil eſt prius Deo nec ſecundum rem, nec ſecundum intellectum. Ergo Deus non eſt in aliquo genere.

Reſpondeo dicendum, quod aliquid eſt in genere dupliciter: uno modo ſimpliciter, & proprie, ſicut ſpecies, quæ ſub genere continentur; alio modo per reductionem, ſicut principia, & privationes; ſicut punctus, & unitas reducuntur ad genus quantitatis ſicut principia, cæcitas autem, & omnis privatio reducitur ad genus ſui habitus. Neutro autem modo Deus eſt in genere. Quod enim non poſſit eſſe ſpecies alicuius generis, tripliciter oſtendi poteſt.

Primo quidem quia ſpecies conſtituitur ex genere, & differentia: ſemper autem id a quo ſumitur differentia conſtituens ſpeciem, ſe habet ad illud unde ſumitur genus, ſicut actus ad potentiam: animal enim ſumitur a natura ſenſitiva per modum concretionis, hoc enim dicitur animal quod naturam ſenſitivam habet; rationale vero ſumitur a natura intellectiva, quia rationale eſt quod naturam intellectivam habet; intellectivum autem comparatur ad ſenſitivum ſicut actus ad potentiam: & ſimiliter manifeſtum eſt in aliis. Unde cum in Deo non adiungatur potentia actui, impoſſibile eſt quod ſit in genere tamquam ſpecies.

Secundo quia cum eſſe Dei ſit eius eſſentia, ut oſtenſum eſt (art. præc.) ſi Deus eſſet in aliquo genere, oporteret quod genus eius eſſet ens, nam genus ſignificat eſſentiam rei, cum prædicetur in eo quod quid eſt. Oſtendit autem Philoſophus in III. Metaph. (tex. x.) quod ens non poteſt eſſe genus alicuius omne enim genus habet differentias, quæ ſunt extra eſſentiam generis; nulla autem differentia poſſet inveniri quæ eſſet extra ens, quia non ens non poteſt eſſe differentia. Unde relinquitur quod Deus non ſit in genere.

Tertio quia omnia quæ ſunt in genere uno, communicant in quidditate, vel eſſentia generis, quod prædicatur de eis in eo quod quid eſt; differunt autem ſecundum eſſe: non enim idem eſt eſſe hominis, & equi, nec huius hominis, & illius hominis; & ſic oportet quod quæcumque ſunt in genere, differant in eis eſſe, & quod quid eſt, ideſt eſſentia. In Deo autem non differt, ut oſtenſum eſt (artic. præc.) Unde manifeſtum eſt quod Deus non eſt in genere ſicut ſpecies.

Ex hoc patet quod non habet genus, neque differentias, neque eſt definitio ipſius, neque demonſtratio, niſi per effectum: quia definitio eſt ex genere, & differentia; demonſtrationis autem medium eſt definitio.

Quod

Quod autem Deus non sit in genere per reductionem ut principium, manifestum est ex eo quod principium, quod reducitur in aliquod genus, non se extendit ultra genus illud; sicut punctum non est principium nisi quantitatis continuæ, & unitas quantitatis discretæ. Deus autem est principium totius esse, ut infra ostendetur (quæst. XLIV. art. 1.) unde non continetur in aliquo genere sicut principium.

Ad primum ergo dicendum, quod substantiæ nomen non significat hoc solum quod est per se esse, quia hoc quod est esse, non potest per se esse genus, ut ostensum est (in cor. art.) sed significat essentiam, cui competit sic esse, idest per se esse, quod tamen esse non est ipsa eius essentia; & sic patet quod Deus non est in genere substantiæ.

Ad secundum dicendum, quod obiectio illa procedit de mensura proportionata, hanc enim oportet esse homogeneam mensurato. Deus autem non est mensura proportionata alicui; dicitur tamen mensura omnium ex eo quod unumquodque tantum habet de esse, quantum ei appropinquat.

ARTICULUS VI. 19

Utrum in Deo sint aliqua accidentia.

I. dist. VIII. *quæst.* IV. *art.* 3. & *I. cont. cap.* XXIII. & XXXI. & *po. quæst.* VII. *art.* 4. & *opusc.* II. *cap.* XIII. XXIII. LVII. LXV. & LXVI.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod in Deo sint aliqua accidentia. *Substantia* enim *nulli est accidens*, ut dicitur in I. Physic. (tex. XXVII. & XXX.) Quod ergo in uno est accidens, non potest in alio esse substantia; sicut probatur, quod calor non sit forma substantialis ignis, quia in aliis est accidens. Sed sapientia, virtus, & huiusmodi, quæ in nobis sunt accidentia, Deo attribuuntur. Ergo & in Deo sunt accidentia.

2. Præterea. In quolibet genere est unum primum. Multa autem sunt genera accidentium. Si igitur prima illorum generum non sunt in Deo, erunt multa prima extra Deum: quod est inconveniens.

Sed contra. Omne accidens in subiecto est. Deus autem non potest esse subiectum: quia *forma simplex non potest esse subiectum*, ut dicit Boetius in Libr. de Trinit. (ante med.) Ergo in Deo non potest esse accidens.

Respondeo dicendum, quod secundum præmissa, manifeste apparet quod in Deo accidens esse non potest.

Primo quidem quia subiectum comparatur ad accidens sicut potentia ad actum: subiectum enim secundum accidens est aliquo modo in actu; esse autem in potentia omnino removetur a Deo, ut ex prædictis patet (quæst. II. art. 3.)

Secundo quia Deus est suum esse, ut Boetius dicit in Lib. de Hebed. & licet id quod est, aliquid possit habere adiunctum, tamen ipsum esse nihil aliud adiunctum habere potest; sicut quod est calidum, potest habere aliquid extraneum quam calidum, ut albedinem, sed ipse calor nihil habet præter calorem.

Tertio quia omne quod est per se, prius est eo quod est per accidens. Unde cum Deus sit simpliciter primum ens, in eo non potest esse aliquid per accidens. Sed nec accidentia per se in eo esse possunt, sicut risibile est per se accidens hominis, quia huiusmodi accidentia causantur ex principiis subiecti. In Deo autem nihil potest esse causatum, cum sit causa prima. Unde relinquitur quod in Deo nullum sit accidens.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus, & sapientia non univoce dicuntur de Deo, & de nobis, ut infra patebit (quæst. XIII. art. 5.) Unde non sequitur quod accidentia sint in Deo sicut in nobis.

Ad secundum dicendum, quod cum substantia sit prior accidentibus, principia accidentium reducuntur in principia substantiæ sicut in priora; quamvis Deus non sit primum contentum in genere substantiæ, sed primum extra omne genus respectu totius esse.

ARTICULUS VII. 20

Utrum Deus sit omnino simplex.

I. dist. VIII. *quæst.* IV. *art.* 1. & *I. cont. cap.* XVI. XVIII. & *po. quæst.* II. *art.* 1. & *opusc.* II. *cap.* IX. & XXV. & *de causis cap.* XXI.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit omnino simplex. Ea enim quæ sunt a Deo, imitantur ipsum: unde a primo ente sunt omnia entia, & a primo bono sunt omnia bona. Sed in rebus quæ sunt a Deo, nihil est omnino simplex. Ergo Deus non est omnino simplex.

2. Præterea. Omne quod est melius, Deo

attribuendum est. Sed apud nos composita sunt meliora simplicibus, sicut corpora mixta elementis, & animalia plantis. Ergo non est dicendum, quod Deus sit omnino simplex.

Sed contra est, quod Augustinus dicit VI. de Trin. (cap. VI. & VII.) quod *Deus vere, & summe simplex est*.

Respondeo dicendum, quod Deum omnino esse simplicem, multipliciter potest esse manifestum.

Primo quidem per supradicta (articulis praeced.) Cum enim in Deo non sit compositio neque quantitativarum partium, quia corpus non est; neque compositio formæ, & materiæ; neque in eo sit aliud natura, & suppositum; neque aliud essentia, & esse; neque in eo sit compositio generis, & differentiæ; neque subiecti, & accidentis: manifestum est quod Deus nullo modo compositus est, sed est omnino simplex.

Secundo quia omne compositum est posterius suis componentibus, & dependens ex eis: Deus autem est primum ens, ut supra ostensum est (quæst. II. art. 3.)

Tertio quia omne compositum causam habet: quæ enim secundum se diversa sunt, non conveniunt in aliquod unum nisi per aliquam causam adunantem ipsa: Deus autem non habet causam, ut supra ostensum est (eodem art. nunc proxime cit. quæst.) cum sit prima causa efficiens.

Quarto quia in omni composito oportet esse potentiam, & actum; quod in Deo non est, quia vel una partium est actus respectu alterius, vel saltem omnes partes sunt sicut in potentia respectu totius.

Quinto quia omne compositum est aliquid, quod non convenit alicui suarum partium. Et quidem in totis dissimilium partium manifestum est: nulla enim partium hominis est homo, neque aliqua partium pedis est pes. In totis vero similium partium, licet aliquid quod dicitur de toto, dicatur de parte, sicut pars aeris est aer, & aquæ aqua; aliquid tamen dicitur de toto quod non convenit alicui partium; non enim si tota aqua est bicubita, & pars eius. Sic igitur in omni composito est aliquid quod non est ipsum. Hoc autem etsi possit dici de habente formam, quod scilicet habeat aliquid quod non est ipsum; puta in albo est aliquid quod non pertinet ad rationem albi: tamen in ipsa forma nihil est alienum. Unde cum Deus sit ipsa forma, vel potius ipsum esse, nullo modo compositus esse potest. Et hanc rationem tangit Hilarius VII. de Trinit. dicens: *Deus, qui virtus est, ex infirmis non continetur; neque qui lux est, ex obscuris coaptatur*.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quæ sunt a Deo, imitantur Deum, sicut causata primam causam. Est autem hoc de ratione causati quod sit aliquo modo compositum, quia ad minus esse eius est aliud quam quod quid est, ut infra patebit (quæst. IV. art. 3. arg. 3.).

Ad secundum dicendum, quod apud nos composita sunt meliora simplicibus, quia perfectio bonitatis creaturæ non invenitur in uno simplici, sed in multis; sed perfectio divinæ bonitatis invenitur in uno simplici, ut infra ostendetur (quæst. IV. art. 1. & quæst. VI. art. 2).

ARTICULUS VIII. 21

Utrum Deus in compositionem aliorum veniat.

I. dist. VIII. *quæst.* III. *art.* 2. *& cont. Gent. Lib. I. cap.* XVII. XXVII. XXVIII. *& quæst.* XXI. *de verit. art.* 6. *& quæst.* XVI. *de malo art.* II. *& opusc.* XXI. *cap.* XII. XVIII. *&* XXIV.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod Deus in compositionem aliorum veniat. Dicit enim Dionysius IV. cap. cælest. Hierar. (non remote a prin.) *Esse omnium est, quæ super esse est Deitas*. Sed esse omnium intrat compositionem uniuscuiusque. Ergo Deus in compositionem aliorum venit.

2. Præterea. Deus est forma. Dicit enim Augustinus in Lib. de ver. Dom. (ser. XXXVIII. sup. ill. *In principio erat Verbum* cap. II. circ. med.) quod *Verbum Dei, quod est Deus, est forma quædam non formata*. Sed forma est pars compositi. Ergo Deus est pars alicuius compositi.

3. Præterea. Quæcumque sunt, & nullo modo differunt, sunt idem. Sed Deus, & materia prima sunt, & nullo modo differunt. Ergo penitus sunt idem. Sed materia prima intrat compositionem rerum. Ergo & Deus. Probatio mediæ. Quæcumque differunt, aliquibus differentiis differunt, & ita oportet ea esse composita. Sed Deus, & materia prima sunt omnino simplicia. Ergo nullo modo differunt.

Sed contra est quod dicit Dionysius II. cap. de div. Nom. (parum a princ.) quod *neque tactus est eius*, scilicet Dei, *neque alia quædam ad partes commiscendas communio*.

Secundo. Præterea dicitur in Libro de cau-

causis (inter op. Aristot. prop. VI.) quod *causa prima regit omnes res, praeterquam commisceatur eis*.

Respondeo dicendum, quod circa hoc fuerunt tres errores. Quidam enim posuerunt, quod Deus esset anima mundi, ut patet per Augustinum in Lib. VII. de civit. Dei (cap. VI.) & ad hoc etiam reducitur quod quidam dixerunt, Deum esse animam primi caeli. Alii autem dixerunt, Deum esse principium formale omnium rerum; & haec dicitur fuisse opinio Almarianorum. Sed tertius error fuit David de Dinando, qui stultissime posuit, Deum esse materiam primam. Omnia enim haec manifestam continent falsitatem: neque est possibile Deum aliquo modo in compositionem alicuius venire nec sicut principium formale, nec sicut principium materiale.

Primo quidem quia supra diximus (quaest. II. art. 3.) Deum esse primam causam efficientem. Causa autem efficiens cum forma rei factae non incidit in idem numero, sed solum in idem specie: homo enim generat hominem. Materia vero cum causa efficiente non incidit in idem numero, nec in idem specie: quia hoc est in potentia, illud vero in actu.

Secundo quia cum Deus sit prima causa efficiens, eius est primo, & per se agere: quod autem venit in compositionem alicuius, non est primo, & per se agens, sed magis compositum: non enim manus agit, sed homo per manum, & ignis calefacit per calorem. Unde Deus non potest esse pars alicuius compositi.

Tertio quia nulla pars compositi potest esse simpliciter prima in entibus, neque etiam materia, & forma, quae sunt primae partes compositorum: nam materia est in potentia; potentia autem est posterior actu simpliciter, ut ex dictis patet (quaest. III. art. 1.) Forma autem quae est pars compositi, est forma participata. Sicut autem participans est posterius eo quod est per essentiam, ita & ipsum participatum; sicut ignis in ignitis est posterior eo quod est per essentiam. Ostensum est autem (quaest. II. art. 3.) quod Deus est primum ens simpliciter.

Ad primum ergo dicendum, quod Deitas dicitur esse omnium effective, & exemplariter, non autem per essentiam.

Ad secundum dicendum, quod verbum est forma exemplaris, non autem forma, quae est pars compositi.

Ad tertium dicendum, quod simplicia non differunt aliquibus aliis differentiis: hoc enim compositorum est: homo enim, & equus differunt rationali, & irrationali differentiis; quae quidem differentiae non differunt amplius ab invicem aliis differentiis: unde si fiat vis in verbo, non proprie dicuntur differre, sed diversa esse. Unde secundum Philosophum X. Metaph. (text. XXIV. & XXV.) *diversum absolute dicitur, sed omne differens aliquo differt*. Unde si fiat vis in verbo, materia prima, & Deus non differunt, sed sunt diversa se ipsis: unde non sequitur quod sint idem.

QUAESTIO QUARTA.

De Dei perfectione,

in tres articulos divisa.

Post considerationem divinae simplicitatis, de perfectione ipsius Dei dicendum est. Et quia unumquodque, secundum quod perfectum est, sic dicitur bonum; primo agendum est de perfectione divina, secundo de eius bonitate.

Circa primum quaeruntur tria.

Primo, utrum Deus sit perfectus.

Secundo, utrum Deus sit universaliter perfectus, omnium in se perfectiones habens.

Tertio, utrum creaturae similes Deo dici possint.

ARTICULUS I. 22

Utrum Deus sit perfectus.

I. con. cap. XXVIII. *& ver. quaest.* II. *art.* 3. *&* 13.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod esse perfectum non conveniat Deo. Perfectum enim dicitur quasi totaliter factum. Sed Deo non convenit esse factum. Ergo nec esse perfectum.

2. Praeterea. Deus est primum rerum principium. Sed principia rerum videntur esse imperfecta: semen enim est principium animalium, & plantarum. Ergo Deus est imperfectus.

3. Praeterea. Ostensum est supra (quaest. praec. art. 4.) quod essentia Dei est ipsum esse. Sed ipsum esse videtur esse imperfectissimum, cum sit communissimum, & recipiens omnium additiones. Ergo Deus est imperfectus.

Sed

Sed contra est quod dicitur Matth. v. 48. *Estote perfecti, sicut & Pater vester cælestis perfectus est.*

Respondeo dicendum, quod, sicut Philosophus narrat XII. Metaph. (text. xl.) quidam antiqui Philosophi, scilicet Pythagorici, & (a) Leucippus, non attribuerunt optimum, & perfectissimum primo principio. Cuius ratio est, quia Philosophi antiqui consideraverunt principium materiale tantum: primum autem principium materiale imperfectissimum est. Cum enim materia, inquantum huiusmodi, sit in potentia, oportet quod primum principium materiale sit maxime in potentia, & ita maxime imperfectum.

Deus autem ponitur primum principium, non materiale, sed in genere causæ efficientis; & hoc oportet esse perfectissimum: sicut enim materia, inquantum huiusmodi, est in potentia; ita agens, inquantum huiusmodi, est in actu: unde primum principium activum oportet maxime esse in actu, & per consequens maxime esse perfectum: secundum hoc enim dicitur aliquid esse perfectum, secundum quod est actu: nam perfectum dicitur cui nihil deest secundum modum suæ perfectionis.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicit Gregorius (V. Moral. cap. xxvi. & xxix.) *balbutiendo, ut possumus, excelsa Dei resonamus*: quod enim factum non est, perfectum proprie dici non potest. Sed quia in his quæ fiunt, tunc dicitur esse aliquid perfectum, cum de potentia educitur in actum, transfumitur hoc nomen *perfectum* ad significandum omne illud cui non deest esse in actu, sive hoc habeat per modum perfectionis, sive non.

Ad secundum dicendum, quod principium materiale, quod apud nos imperfectum invenitur, non potest esse simpliciter primum, sed præceditur ab alio perfecto. Nam semen, licet sit principium animalis generati ex semine, tamen habet ante se animal, vel plantam, unde deciditur. Oportet enim ante id quod est in potentia, esse aliquid actu, cum ens in potentia non reducatur in actum nisi per aliquod ens in actu.

Ad tertium dicendum, quod ipsum esse est perfectissimum omnium: comparatur enim ad omnia ut actus: nihil enim habet actualitatem, nisi inquantum est: unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, & etiam ipsarum formarum: unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens: cum enim dico esse hominis, vel equi, vel cuiuscumque alterius, ipsum esse consideratur ut formale, & receptum, non autem ut illud cui competit esse.

(a) *Al.* Speusippus.

ARTICULUS II. 23

Utrum in Deo sint perfectiones omnium rerum.

III. dist. II. *art.* 2. *&* 3. *& I. con. cap.* XXVIII. *&* XXXI. *& Lib. II. cap.* II. *& opusc.* II. *cap.* XXI. XXII. XXVIII. *&* XXXIII.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod in Deo non sint perfectiones omnium rerum. Deus enim simplex est, ut ostensum est (quæst. præc. art. 7.) Sed perfectiones rerum sunt multæ, & diversæ. Ergo in Deo non sunt omnes perfectiones rerum.

2. Præterea. Opposita non possunt esse in eodem. Sed perfectiones rerum sunt oppositæ: unaquæque enim species perficitur per suam differentiam specificam: differentiæ autem, quibus dividitur genus, & constituuntur species, sunt oppositæ. Cum ergo opposita non possint simul esse in eodem, videtur quod non omnes rerum perfectiones sint in Deo.

3. Præterea. Vivens est perfectius quam ens, & sapiens quam vivens. Ergo & vivere est perfectius quam esse, & sapere quam vivere. Sed essentia Dei est ipsum esse. Ergo non habet in se perfectionem vitæ, & sapientiæ, & alias huiusmodi perfectiones.

Sed contra est quod dicit Dionysius v. cap. de divin. Nomin. (parum ante med. lect. II.) *quod Deus in una existentia omnia præhabet.*

Respondeo dicendum, quod in Deo sunt perfectiones omnium rerum: unde & dicitur universaliter perfectus, quia non deest ei aliqua nobilitas quæ inveniatur in aliquo genere, ut dicit Commentator in V. Metaph. (text. xxi.) Et hoc quidem ex duobus considerari potest.

Primo quidem per hoc quod quidquid perfectionis est in effectu, oportet inveniri in causa effectiva vel secundum eamdem rationem, si sit agens univocum, ut homo generat hominem; vel eminentiori modo, si sit agens æquivocum, sicut in Sole est similitudo eorum quæ generantur per virtutem Solis. Manifestum est enim quod effectus præexistit virtute in cau-

causa agente: præexistere autem in virtute causæ agentis, non est præexistere imperfectiori modo, sed perfectiori; licet præexistere in potentia causæ materialis sit præexistere imperfectiori modo: eo quod materia, inquantum huiusmodi, est imperfecta; agens vero, inquantum huiusmodi, est perfectum. Cum ergo Deus sit prima causa effectiva rerum, oportet omnium rerum perfectiones præexistere in Deo secundum eminentiorem modum. Et hanc rationem tangit Dionysius cap. v. de divin. Nomin. (a med. lect. I.) dicens de Deo, quod *non quidem hoc est, hoc autem non est; sed omnia est, ut omnium causa*.

Secundo vero ex hoc quod supra ostensum est (quæst. III. art. 4.) quod Deus est ipsum esse per se subsistens: ex quo oportet quod totam perfectionem essendi in se contineat. Manifestum est enim quod si aliquod calidum non habeat totam perfectionem calidi, hoc ideo est, quia calor non participatur secundum perfectam rationem; sed, si calor esset per se subsistens, non posset ei aliquid deesse de virtute caloris. Unde cum Deus sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi potest ei deesse. Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi: secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent: unde sequitur quod nullius rei perfectio Deo desit. Et hanc etiam rationem tangit Dionysius v. cap. de div. Nom. (a med. lect. I.) dicens, quod *Deus non quodam modo est existens; sed simpliciter, & incircumscripte totum in se ipso uniformiter esse praeaccipit*: & postea subdit, quod *ipse est esse subsistentibus*.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Sol, ut dicit Dionysius v. cap. de div. Nom. (a med. lect. II.) *sensibilium substantias, & qualitates multas, & differentes, ipse unus existens, & uniformiter lucendo, in se ipso uniformiter praeaccipit; ita multo magis in causa omnium necesse est praexistere omnia secundum naturalem unionem*: & sic quæ sunt diversa, & opposita in se ipsis, in Deo præexistunt ut unum, absque detrimento simplicitatis ipsius.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut in eod. cap. idem Dionysius dicit, licet ipsum esse sit perfectius quam vita, & ipsa vita quam ipsa sapientia, si considerentur, secundum quod distinguuntur ratione; tamen vivens est (a) perfectius quam ens tantum: quia vivens etiam est ens, & sapiens est ens, & vivens. Licet igitur ens non includat in se vivens, & sapiens, quia non oportet quod illud quod participat esse, participet ipsum secundum omnem modum essendi; tamen ipsum esse Dei includit in se vitam, & sapientiam: quia nulla de perfectionibus essendi potest deesse ei quod est ipsum esse subsistens.

(a) *Cod. Alcan.* nobilius.

ARTICULUS III. 24

Utrum aliqua creatura possit esse similis Deo.

II. dist. III. *quæst.* I. *art.* I. & *I. con. cap.* XXIX. & *Lib. II. cap.* II. & *ver. quæst.* II. *art.* II. & *pot. quæst.* VII. *art.* 7.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod nulla creatura possit esse similis Deo. Dicitur enim in Psalmo (lxxxv. 8.) *Non est similis tui in diis, Domine*. Sed inter omnes creaturas excellentiores sunt quæ dicuntur dii participative. Multo ergo minus aliæ creaturæ possunt dici Deo similes.

2. Præterea. Similitudo est comparatio quædam. Non est autem comparatio eorum quæ sunt diversorum generum. Ergo nec similitudo: non enim dicimus, quod dulcedo sit similis albedini. Sed nulla creatura est eiusdem generis cum Deo, cum Deus non sit in genere, ut supra ostensum est (quæst. III. art. 5.) Ergo nulla creatura est similis Deo.

3. Præterea. Similia dicuntur quæ conveniunt in forma. Sed nihil convenit cum Deo in forma: nullius enim essentia rei est ipsum esse, nisi solius Dei. Ergo nulla creatura potest esse similis Deo.

4. Præterea. In similibus est mutua similitudo: nam simile est simili simile. Si igitur aliqua creatura est similis Deo, & Deus erit similis alicui creaturæ: quod est contra id quod dicitur Isa. xl. 18. *Cui similem fecistis Deum?*

Sed contra est quod dicitur Gen. I. 26. *Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram*: & I. Ioan. III. 2. *Cum apparuerit, similes ei erimus*.

Respondeo dicendum, quod cum similitudo attendatur secundum convenientiam, vel communicationem in forma, multiplex est similitudo secundum multos modos communicandi in forma. Quædam enim dicuntur similia, quæ communicant in eadem forma secundum eamdem rationem,

nem, & secundum eumdem modum: & hæc non solum dicuntur similia, sed æqualia in sua similitudine; sicut duo æqualiter alba dicuntur similia in albedine: & hæc est perfectissima similitudo. Alio modo dicuntur similia, quæ communicant in forma secundum eamdem rationem, & non secundum eumdem modum, sed secundum magis & minus; ut minus album dicitur simile magis albo: & hæc est similitudo imperfecta. Tertio modo dicuntur aliqua similia, quæ communicant in eadem forma, sed non secundum eamdem rationem, ut patet in agentibus non univocis. Cum enim omne agens agat sibi simile, inquantum est agens, agit autem unumquodque secundum suam formam; necesse est quod in effectu sit similitudo formæ agentis. Si ergo agens sit contentum in eadem specie cum suo effectu, erit similitudo inter faciens, & factum in forma, secundum eamdem rationem speciei, sicut homo generat hominem. Si autem agens non sit contentum in eadem specie, erit similitudo, sed non secundum eamdem rationem speciei, sicut ea quæ generantur ex virtute Solis, accedunt quidem ad aliquam similitudinem Solis; non tamen ut recipiant formam Solis secundum similitudinem speciei, sed secundum similitudinem generis. Si igitur sit aliquod agens quod non in genere contineatur, effectus eius adhuc magis remote accedet ad similitudinem formæ agentis, non tamen ita quod participet similitudinem formæ agentis secundum eamdem rationem speciei, aut generis, sed secundum aliqualem analogiam, sicut ipsum esse est commune omnibus. Et hoc modo illa quæ sunt a Deo, assimilantur ei, inquantum sunt entia, ut primo & universali principio totius esse.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicit Dionysius ix. cap. de div. Nom. (vers. fin. lect. III.) cum sacra Scriptura dicit aliquid non esse simile Deo, non est contrarium assimilationi ad ipsum. *Eadem enim sunt similia Deo, & dissimilia: similia quidem, secundum quod imitantur ipsum, prout contingit eum imitari, qui non perfecte imitabilis est; dissimilia vero, secundum quod deficiunt a sua causa:* non solum secundum intensionem, & remissionem, sicut minus album deficit a magis albo; sed quia non est convenientia nec secundum speciem, nec secundum genus.

Ad secundum dicendum, quod Deus non se habet ad creaturas sicut res diversorum generum; sed sicut id quod est extra omne genus, & principium omnium generum.

Ad tertium dicendum, quod non dicitur esse similitudo creaturæ ad Deum propter communicantiam in forma secundum eamdem rationem generis, & speciei, sed secundum analogiam tantum, prout scilicet Deus est ens per essentiam, & alia per participationem.

Ad quartum dicendum, quod licet aliquo modo concedatur, quod creatura sit similis Deo, nullo tamen modo concedendum est, quod Deus sit similis creaturæ: quia, ut dicit Dionysius cap. ix. de div. Nom. (a med. lect. III. quod dictum declaratur infra quæst. xlII. artic. I. ad 3.) in his quæ unius ordinis sunt, recipitur mutua similitudo, non autem in causa, & causato: dicimus enim, quod imago sit similis homini, & non e converso: & similiter dici potest aliquo modo, quod creatura sit similis Deo, non tamen quod Deus sit similis creaturæ.

QUAESTIO QUINTA.

De bono in communi,

in sex articulos divisa.

Deinde quæritur de bono.
Et primo de bono in communi.
Secundo de bonitate Dei.

Circa primum quæruntur sex.

Primo, utrum bonum, & ens sint idem secundum rem.

Secundo, supposito quod differant ratione tantum, quid sit prius secundum rationem, utrum bonum, vel ens.

Tertio, supposito quod ens sit prius, utrum omne ens sit bonum.

Quarto, ad quam causam ratio boni reducatur.

Quinto, utrum ratio boni consistat in modo, specie, & ordine.

Sexto, quomodo dividatur bonum in honestum, utile, & delectabile.

ARTICULUS I. 25

Utrum bonum differat secundum rem ab ente.

I. dist. VIII. *quaest.* I. *art.* 3. *& ver. quaest.* XXI. *art.* I.

AD primum sic proceditur. Videtur quod bonum differat secundum rem ab ente. Dicit enim Boetius in Lib. de hebd. (circ. med.) *Intueor in rebus aliud esse quod sunt bona, & aliud esse quod sunt.* Ergo bonum, & ens differunt secundum rem.

2. Praeterea. Nihil informatur se ipso. Sed *bonum dicitur per informationem entis*, ut habetur in comm. Lib. de causis (in text. propos. XXI. & XXII.) Ergo bonum differt secundum rem ab ente.

3. Praeterea. Bonum suscipit magis & minus. Esse autem non suscipit magis & minus. Ergo bonum differt secundum rem ab ente.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. de doctrina christiana (Lib. I. cap. XXXII. circa princ.) quod *inquantum sumus, boni sumus.*

Respondeo dicendum, quod bonum, & ens sunt idem secundum rem; sed differunt secundum rationem tantum: quod sic patet. Ratio enim boni in hoc consistit quod aliquid sit appetibile: unde Philosophus in I. Ethic. (in princip.) dicit, quod *bonum est quod omnia appetunt.* Manifestum est autem quod unumquodque est appetibile, secundum quod est perfectum, nam omnia appetunt suam perfectionem. Intantum est autem perfectum unumquodque, inquantum est in actu. Unde manifestum est quod intantum est aliquid bonum, inquantum est ens: esse enim est actualitas omnis rei, ut ex superioribus patet (quaest. III. art. 4. & quaest. IV. art. I. ad 3.) Unde manifestum est quod bonum, & ens sunt idem secundum rem; sed bonum dicit rationem appetibilis, quam non dicit ens.

Ad primum ergo dicendum, quod licet bonum, & ens sint idem secundum rem; quia tamen differunt secundum rationem, non eodem modo dicitur aliquid ens simpliciter, & bonum simpliciter. Nam cum ens dicat aliquid proprie esse in actu; actus autem proprie ordinem habeat ad potentiam: secundum hoc simpliciter aliquid dicitur ens, secundum quod primo discernitur ab eo quod est in potentia tantum: hoc autem est esse substantiale rei uniuscuiusque: unde per suum esse substantiale dicitur unumquodque ens simpliciter; per actus autem superadditos dicitur aliquid esse secundum quid, sicut esse album significat esse secundum quid. Non enim esse album aufert esse in potentia simpliciter, cum adveniat rei iam praeexistenti in actu. Sed bonum dicit rationem perfecti, quod est appetibile; & per consequens dicit rationem ultimi: unde id quod est ultimo perfectum, dicitur bonum simpliciter; quod autem non habet ultimam perfectionem quam debet habere, quamvis habeat aliquam perfectionem, inquantum est actu, non tamen dicitur perfectum simpliciter, nec bonum simpliciter, sed secundum quid. Sic ergo secundum primum esse, quod est substantiale, dicitur aliquid ens simpliciter, & bonum secundum quid, idest inquantum est ens; secundum vero ultimum actum dicitur aliquid ens secundum quid, & bonum simpliciter. Sic ergo quod dicit Boetius (loc. cit. in arg.) quod in rebus aliud est quod sunt bona, & aliud quod sunt, referendum est ad esse bonum simpliciter, & ad esse simpliciter: quia secundum primum actum est aliquid ens simpliciter, & secundum ultimum, bonum simpliciter; & tamen secundum primum actum est quodammodo bonum, & secundum ultimum actum est quodammodo ens.

Ad secundum dicendum, quod bonum dicitur per informationem, prout accipitur bonum simpliciter secundum ultimum actum.

Et similiter dicendum ad tertium, quod bonum dicitur secundum magis & minus, secundum actum supervenientem, puta secundum scientiam, vel virtutem.

ARTICULUS II. 26

Utrum bonum secundum rationem sit prius quam ens.

I. dist. XVIII. *quaest.* I. *artic.* 3. *& III. cont. cap.* XX. *& verit. quaest.* XXI. *artic.* 2. *ad* 5.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod bonum secundum rationem sit prius quam ens. Ordo enim nominum est secundum ordinem rerum si-

gnificatarum per nomina. Sed Dionysius inter alia nomina Dei primo ponit bonum quam ens, ut patet in III. cap. de div. Nom. (in princ. lect. 1.) Ergo bonum secundum rationem est prius quam ens.

2. Præterea. Illud est prius secundum rationem quod ad plura se extendit. Sed bonum ad plura se extendit quam ens: quia, ut dicit Dionysius v. cap. de div. Nom. (parum a princ. lect. 1.) *bonum se extendit ad existentia, & non existentia; ens vero ad existentia tantum*. Ergo bonum est prius secundum rationem quam ens.

3. Præterea. Quod est universalius, est prius secundum rationem. Sed bonum videtur universalius esse quam ens: quia bonum habet rationem appetibilis; quibusdam autem appetibile est ipsum non esse: dicitur enim Matth. XXVI. 24. de Iuda: *bonum erat ei, si natus non fuisset &c.* Ergo bonum est prius quam ens secundum rationem.

4. Præterea. Non solum esse est appetibile, sed & vita, & sapientia, & multa huiusmodi: & sic videtur quod esse sit quoddam particulare appetibile, & bonum universale. Bonum ergo simpliciter est prius secundum rationem quam ens.

Sed contra est quod dicitur in Lib. de causis (prop. IV.) quod *prima rerum creatarum est esse*.

Respondeo dicendum, quod ens secundum rationem est prius quam bonum. Ratio enim significata per nomen est id quod concipit intellectus de re, & significat illud per vocem. Illud ergo est prius secundum rationem quod prius cadit in conceptione intellectus. Primo autem in conceptione intellectus cadit ens, quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, inquantum est actu, ut dicitur in IX. Metaphys. (text. XX.) unde ens est proprium obiectum intellectus, & sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile: ita ergo secundum rationem prius est ens quam bonum.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius (cap. I. & III. de divin. Nomin. lect. 1.) determinat de divinis nominibus, secundum quod important circa Deum habitudinem causæ: nominamus enim Deum, ut ipse dicit, ex creaturis, sicut causam ex effectibus. Bonum autem, cum habeat rationem appetibilis, importat habitudinem causæ finalis, cuius causalitas prima est, quia agens non agit nisi propter finem, & ab agente materia movetur ad formam: unde dicitur, quod finis est causa causarum. Et sic in causando bonum est prius quam ens, sicut finis quam forma: & hac ratione inter nomina significantia causalitatem divinam, prius ponitur bonum quam ens. Et iterum quia secundum Platonicos, qui materiam a privatione non distinguentes, dicebant materiam esse non ens, ad plura se extendit participatio boni quam participatio entis: nam materia prima participat bonum, cum appetat ipsum: nihil autem appetit nisi simile sibi: non autem participat ens, cum ponatur non ens. Et ideo dicit Dionysius (cap. sup. cit. in 2. arg.) quod *bonum extenditur ad non existentia*.

Unde patet solutio ad secundum. Vel dicendum, quod bonum extenditur ad existentia, & non existentia, non secundum prædicationem, sed secundum causalitatem; ut per non existentia intelligamus non ea simpliciter quæ penitus non sunt, sed ea quæ sunt in potentia, & non in actu: quia bonum habet rationem finis, in quo non solum quiescunt quæ sunt in actu, sed ad ipsum etiam ea moventur quæ in actu non sunt, sed in potentia tantum. Ens autem non importat habitudinem causæ nisi formalis tantum, vel inhærentis, vel exemplaris: cuius causalitas non se extendit nisi ad ea quæ sunt in actu.

Ad tertium dicendum, quod non esse secundum se non est appetibile, sed per accidens, inquantum scilicet ablatio alicuius mali est appetibilis, quod malum quidem aufertur per non esse: ablatio vero mali non est appetibilis, nisi inquantum per malum privatur quodam esse. Illud igitur quod per se est appetibile, est esse; non esse vero per accidens tantum, inquantum scilicet quoddam esse appetitur, quo homo non sustinet privari; & sic etiam per accidens non esse dicitur bonum.

Ad quartum dicendum, quod vita, & sapientia, & alia huiusmodi sic appetuntur, ut sunt in actu: unde in omnibus appetitur quoddam esse; & sic nihil est appetibile nisi ens, & per consequens nihil est bonum nisi ens.

A R-

ARTICULUS III. 27

Utrum omne ens sit bonum.

I. cont. cap. XXXVII. XXXIX. *&* xl. *& Lib. III. cap.* xx. *& verit. quæst.* XXI. *art.* 2. *&* 5.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod non omne ens sit bonum. Bonum enim addit supra ens, ut ex dictis patet (art. 1. huius quæst.) Ea vero quæ addunt aliquid supra ens, contrahunt ipsum, sicut substantia, quantitas, qualitas, & alia huiusmodi. Ergo bonum contrahit ens: non igitur omne ens est bonum.

2. Præterea. Nullum malum est bonum. Isa. v. 20. *Væ qui dicitis malum bonum, & bonum malum.* Sed aliquod ens dicitur malum. Ergo non omne ens est bonum.

3. Præterea. Bonum habet rationem appetibilis. Sed materia prima non habet rationem appetibilis, sed appetentis tantum. Ergo materia prima non habet rationem boni: non igitur omne ens est bonum.

4. Præterea. Philosophus dicit in III. Metaphys. (text. III.) quod *in mathematicis non est bonum*. Sed mathematica sunt quædam entia, alioquin de eis non esset scientia. Ergo non omne ens est bonum.

Sed contra. Omne ens quod non est Deus, est Dei creatura. Sed omnis creatura Dei est bona, ut dicitur I. ad Timoth. IV. cap. Deus vero est maxime bonus. Ergo omne ens est bonum.

Respondeo dicendum, quod omne ens, inquantum est ens, est bonum.

Omne enim ens inquantum est ens, est in actu, & quodammodo perfectum: quia omnis actus perfectio quædam est: perfectum vero habet rationem appetibilis, & boni, ut ex dictis patet (artic. 1. huius quæst.) unde sequitur, omne ens, inquantum huiusmodi, bonum esse.

Ad primum ergo dicendum, quod substantia, quantitas, & qualitas, & ea quæ sub eis continentur, contrahunt ens applicando ens ad aliquam quidditatem, seu naturam: sic autem bonum non addit aliquid super ens, sed rationem tantum appetibilis, & perfectionis, quod convenit ipsi esse in quacumque natura sit: unde bonum non contrahit ens.

Ad secundum dicendum, quod nullum ens dicitur malum, inquantum est ens, sed inquantum caret quodam esse; sicut homo dicitur malus, inquantum caret esse virtutis; & oculus dicitur malus, inquantum caret acumine visus.

Ad tertium dicendum, quod materia prima, sicut non est ens nisi in potentia, ita nec bonum nisi in potentia. Licet secundum Platonicos dici possit, quod materia prima est non ens propter privationem adiunctam; sed tamen participat aliquid de bono, scilicet ipsum ordinem, vel aptitudinem ad bonum: & ideo non convenit sibi quod sit appetibile, sed quod appetat.

Ad quartum dicendum, quod mathematica non subsistunt separata secundum esse: quia si subsisterent, esset in eis bonum, scilicet ipsum esse ipsorum: sunt autem mathematica separata secundum rationem tantum, prout (a) abstrahunt a motu, & a materia; & sic abstrahunt a ratione finis, qui habet rationem moventis. Non est autem inconveniens quod in aliquo ente secundum rationem non sit bonum, vel ratio boni, cum ratio entis sit prior quam ratio boni, sicut supra dictum est (art. præc.)

ARTICULUS IV. 28

Utrum bonum habeat rationem causæ finalis.

II. dist. XXXVIII. *quæst.* III. *& I. cont. cap.* xl. *fin. & Lib. III. cap.* XVI. XVII. *&* XIX. *& ver. quæst.* XXI. *art.* I. *cor. & ad* I.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod bonum non habeat rationem causæ finalis, sed magis aliarum. Ut enim dicit Dionysius IV. de divin. Nom. (par. 1. ante med. & par. IV. circa princip.) *bonum laudatur ut pulchrum*. Sed pulchrum importat rationem causæ formalis. Ergo bonum habet rationem causæ formalis.

2. Præterea. Bonum est diffusivum sui esse, ut ex verbis Dionysii accipitur (cap. IV. circa princ. de divin. Nomin.) quibus dicit, quod bonum est ex quo omnia subsistunt, & sunt. Sed esse diffusivum importat rationem causæ efficientis. Ergo bonum habet rationem causæ efficientis.

3. Præterea. Dicit Augustinus in I. de doctrina christiana (cap. XXXI. in fin.) quod *quia Deus bonus est, nos sumus*. Sed ex

(a) *Al.* abstrahuntur.

ex Deo sumus sicut ex causa efficiente. Ergo bonum importat rationem causæ efficientis.

Sed contra est quod Philosophus dicit in II. Physic. (text. XXXI.) quod *illud cuius causa (a) est, est sicut finis, & bonum aliorum*. Bonum ergo habet rationem causæ finalis.

Respondeo dicendum, quod cum bonum sit quod omnia appetunt; hoc autem habeat rationem finis; manifestum est quod bonum rationem finis importat; sed tamen ratio boni præsupponit rationem causæ efficientis, & rationem causæ formalis. Videmus enim, quod id quod est primum in causando, ultimum est in causato: ignis enim (b) prius calefacit quam formam ignis inducat; cum tamen calor in igne consequatur formam substantialem. In causando autem primo invenitur bonum, & finis, qui movet efficientem: secundo actio efficientis movens ad formam: tertio advenit forma. Unde e converso esse oportet in causato, quod primum sit ipsa forma, per quam est ens: secundo consideratur in ea virtus effectiva, secundum quod est perfectum in esse, quia unumquodque tunc perfectum est quando potest sibi simile facere, ut dicit Philosophus in IV. Meteororum (& II. de Anima tex. XXXIV.) tertio consequitur ratio boni, per quam in ente perfectio fundatur.

Ad primum ergo dicendum, quod pulchrum, & bonum in subiecto quidem sunt idem, quia super eamdem rem fundantur, scilicet super formam; & propter hoc bonum laudatur ut pulchrum: sed ratione differunt: nam bonum proprie respicit appetitum: est enim bonum, quod omnia appetunt; & ideo habet rationem finis, nam appetitus est quasi quidam motus ad rem. Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam. pulchra enim dicuntur, quæ visa placent: unde pulchrum in debita proportione consistit: quia sensus delectatur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus, nam & sensus ratio quædam est; & omnis virtus cognoscitiva. Et quia cognitio fit per assimilationem; similitudo autem respicit formam: pulchrum proprie pertinet ad rationem causæ formalis.

Ad secundum dicendum, quod bonum dicitur diffusivum sui esse eo modo quo finis dicitur movere.

Ad tertium dicendum, quod quilibet habens voluntatem dicitur bonus, inquantum habet bonam voluntatem, quia per voluntatem utimur omnibus quæ in nobis sunt: unde non dicitur bonus homo, quia habet bonum intellectum; sed quia habet bonam voluntatem: voluntas autem respicit finem ut obiectum proprium; & sic quod dicitur, *Quia Deus est bonus, nos sumus*, refertur ad causam finalem.

ARTICULUS V. 29

Utrum ratio boni consistat in modo, specie, & ordine.

1. 2. *quæst.* LXXXV. *art.* 4. *cor.* & *ver. quæst.* XXI. *art.* 6.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod ratio boni non consistat in modo, specie, & ordine. Bonum enim, & ens ratione differunt, ut supra dictum est (art. I. huius quæst.) Sed modus, species, & ordo pertinere ad rationem entis videntur: quia, sicut dicitur Sap. XI. 21. *omnia in numero, pondere, & mensura disposuisti*: ad quæ tria reducuntur species, modus, & ordo: quia, ut dicit Augustinus IV. super Gen. ad litteram (cap. III. in med.) *mensura omni rei modum præfigit, & numerus omni rei speciem præbet, & pondus omnem rem ad quietem, & stabilitatem trahit*. Ergo ratio boni non consistit in modo, specie, & ordine.

2. Præterea. Ipse modus, species, & ordo bona quædam sunt. Si ergo ratio boni consistit in modo, specie, & ordine, oportet etiam quod modus habeat modum, speciem, & ordinem, & similiter species, & ordo: ergo procederetur in infinitum.

3. Præterea. Malum est privatio modi, speciei, & ordinis. Sed malum non tollit totaliter bonum. Ergo ratio boni non consistit in modo, specie, & ordine.

4. Præterea. Illud in quo consistit ratio boni, non potest dici malum. Sed dicitur malus modus, mala species, malus ordo. Ergo ratio boni non consistit in modo, specie, & ordine.

5. Præterea. Modus, species, & ordo ex pondere, numero, & mensura causantur, ut ex auctoritate Augustini inducta (in arg. primo) patet. Non autem omnia bona habent pondus, numerum, & mensuram: dicit enim Ambrosius Lib. I. Hexameron (cap. IX. post med.) quod *lucis natura est, ut non in numero, non in*

(a) *Supple* aliquid (b) *Al.* primo.

in pondere, non in mensura creata sit. Non ergo ratio boni consistit in modo, specie, & ordine.

Sed contra est quod dicit Augustinus in Lib. de natura boni (cap. III. in med.) *Haec tria, modus, species, & ordo, tamquam generalia bona, sunt in rebus a Deo factis: & ita haec tria ubi magna sunt, magna bona sunt; ubi parva, parva bona sunt; ubi nulla, nullum bonum est*: quod non esset, nisi ratio boni in eis consisteret. Ergo ratio boni consistit in modo, specie, & ordine.

Respondeo dicendum, quod unumquodque dicitur bonum, inquantum est perfectum: sic enim est appetibile, ut supra ostensum est (art. I. & 3. huius quaest.) perfectum autem dicitur cui nihil deest secundum modum suae perfectionis. Cum autem unumquodque sit id quod est per suam formam; forma autem praesupponit quaedam, & quadam ad ipsam ex necessitate consequuntur, ad hoc quod aliquid sit perfectum, & bonum, necesse est quod formam habeat, & ea quae (a) praexiguntur, & ea quae consequuntur ad ipsam. Praexigitur autem ad formam determinatio, sive commensuratio principiorum seu materialium, seu efficientium ipsam: & hoc significatur per modum: unde dicitur, quod mensura modum praefigit. Ipsa autem forma significatur per speciem, quia per formam unumquodque in specie constituitur: & propter hoc dicitur, quod numerus speciem praebet, quia definitiones significantes speciem sunt sicut numeri, secundum Philosophum in VIII. Met. (text. x.) Sicut enim unitas addita, vel subtracta variat speciem numeri; ita in definitionibus differentia apposita, vel subtracta. Ad formam autem consequitur inclinatio ad finem, aut ad actionem, aut ad aliquid huiusmodi: quia unumquodque, inquantum est actu, agit, & tendit in id quod sibi convenit secundum suam formam: & hoc pertinet ad pondus, & ordinem: unde ratio boni, secundum quod consistit in perfectione, consistit in modo, specie, & ordine.

Ad primum ergo dicendum, quod ista tria non consequuntur ens, nisi inquantum est perfectum; & secundum hoc est bonum.

Ad secundum dicendum, quod modus, species, & ordo eo modo dicuntur bona, sicut & entia, non quia ipsa sint quasi subsistentia, sed quia eis alia sunt & entia, & bona: unde non oportet quod ipsa habeant aliqua alia quibus sint bona: non enim sic dicuntur bona, quasi formaliter aliis sint bona, sed quia ipsis formaliter aliqua sunt bona; sicut albedo non dicitur ens, quasi ipsa aliquo sit; sed quia ipsa aliquid est secundum quid, scilicet album.

Ad tertium dicendum, quod quodlibet esse est secundum formam aliquam. unde secundum quodlibet esse rei, consequuntur ipsam modus, species, & ordo, sicut homo habet speciem, modum, & ordinem, inquantum est homo; & similiter, inquantum est albus, habet similiter modum, speciem, & ordinem; & inquantum est virtuosus, & inquantum est sciens, & secundum omnia quae de ipso dicuntur. Malum autem privat quodam esse, sicut caecitas privat esse visus: unde non tollit omnem modum, speciem, & ordinem, sed solum modum, speciem, & ordinem, quae consequuntur esse visus.

Ad quartum dicendum, quod, sicut dicit Augustinus in Libro de natura boni (cap. XXIII.) omnis modus, inquantum modus, bonus est; & sic potest dici de specie, & ordine: sed malus modus, vel mala species, vel malus ordo aut ideo dicuntur, quia minora sunt quam esse debuerunt; aut quia non his rebus accommodantur quibus accommodanda sunt; vel ideo dicuntur mala, quia sunt aliena, & incongrua.

Ad quintum dicendum, quod natura lucis dicitur esse sine numero, & pondere, & mensura, non simpliciter, sed per comparationem ad corporalia, quia virtus lucis ad omnia corporalia se extendit, inquantum est qualitas activa primi corporis alterantis, scilicet caeli.

ARTICULUS VI. 30

Utrum convenienter dividatur bonum per honestum, utile, & delectabile.

Quaest. XCIX. *art. 5. cor. & 2. 2. quaest.* XLV. *art. 3. & I. Eth. lect.* V. *& II. dist.* XXI. *quaest. 1. art. 2. cor.*

AD sextum sic proceditur. Videtur quod non convenienter dividatur bonum per honestum, utile, & delectabile. Bonum enim, sicut dicit Philosophus in I. Ethic. (cap. VI. tex. 3.) dividitur per decem praedicamenta; honestum autem, utile, & delectabile inveniri possunt in uno praedicamento. Ergo non

(a) *Ita cod. Alcan, Al. praexistunt.*

non convenienter per hæc dividitur bonum.

2. Præterea. Omnis divisio fit per opposita. Sed hæc tria non videntur esse opposita: nam honesta sunt etiam delectabilia; nullumque inhonestum est utile; quod tamen oportet, si divisio fieret per opposita, ut opponerentur honestum, & utile, ut etiam dicit Tullius in Lib. de officiis (Lib. II. in cap. cuius tit. est. *Utilitatem hic accipi non eam quam vulgus &c.*) Ergo prædicta divisio non est conveniens.

3. Præterea. Ubi unum propter alterum, ibi unum tantum est. Sed utile non est bonum, nisi propter delectabile, vel honestum. Ergo non debet utile dividi contra delectabile, & honestum.

Sed contra est quod Ambrosius Lib. I. de offic. (cap. IX.) utitur ista divisione boni.

Respondeo dicendum, quod hæc divisio proprie videtur esse boni humani. Si tamen altius, & communius rationem boni consideremus, invenitur hæc divisio proprie competere bono, secundum quod bonum est. Nam bonum est aliquid, inquantum est appetibile, & terminus motus appetitus: cuius quidem motus terminatio considerari potest ex consideratione motus corporis naturalis. Terminatur autem motus corporis naturalis, simpliciter quidem ad ultimum, secundum quid autem etiam ad medium, per quod itur ad ultimum, quod terminat motum: & dicitur aliquid terminus motus, inquantum aliquam partem motus terminat. Id autem quod est ultimus terminus motus, potest accipi dupliciter; vel ipsa res, in quam tenditur, utpote locus, vel forma; vel quies in re illa. Sic ergo in motu appetitus id quod est appetibile terminans motum appetitus secundum quid, ut medium, per quod tenditur in aliud, vocatur utile. Id autem quod appetitur ut ultimum terminans totaliter motum appetitus, sicut quædam res, in quam per se appetitus tendit, vocatur honestum, quia honestum dicitur quod per se desideratur. Id autem quod terminat motum appetitus, ut quies in re desiderata, est delectabile.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum, inquantum est idem subiecto cum ente, dividitur per decem prædicamenta; sed secundum propriam rationem competit sibi ista divisio.

Ad secundum dicendum, quod hæc divisio non est per oppositas res, sed per oppositas rationes; dicuntur tamen illa proprie delectabilia quæ nullam habent aliam rationem appetibilitatis nisi delectationem, cum aliquando sint & noxia, & inhonesta. Utilia vero dicuntur quæ non habent in se unde desiderentur, sed desiderantur solum, ut sunt ducentia in alterum, sicut sumptio medicinæ amaræ. Honesta vero dicuntur quæ in se ipsis habent unde desiderentur.

Ad tertium dicendum, quod bonum non dividitur in ista tria, sicut univocum æqualiter de his prædicatum, sed sicut analogum, quod prædicatur secundum prius, & posterius: per prius enim prædicatur de honesto, & secundario de delectabili, tertio de utili.

QUAESTIO SEXTA.

De bonitate Dei,

in quatuor articulos divisa.

Deinde quæritur de bonitate Dei: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum esse bonum conveniat Deo.

Secundo, utrum Deus sit summum bonum.

Tertio, utrum ipse solus sit bonus per suam essentiam.

Quarto, utrum omnia sint bona bonitate divina.

ARTICULUS I. 31

Utrum esse bonum Deo conveniat.

I. cont. cap. XXXVII. *& ver. quæst.* XXI. *art.* I. *ad* I.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod esse bonum non conveniat Deo. Ratio enim boni consistit in modo, specie, & ordine. Hæc autem non videntur Deo convenire, cum Deus immensus sit, & ad aliquid non ordinetur. Ergo esse bonum non convenit Deo.

2. Præterea. Bonum est quod omnia appetunt. Sed Deum non omnia appetunt, quia non omnia cognoscunt ipsum; nihil autem appetitur nisi notum. Ergo esse bonum non convenit Deo.

Sed contra est quod dicitur Thren. III. 25. *Bonus est Dominus sperantibus in eum, animæ quærenti illum.*

Re-

Reſpondeo dicendum, quod bonum eſſe præcipue Deo convenit. Bonum enim aliquid eſt, ſecundum quod eſt appetibile: unumquodque autem appetit ſuam perfectionem; perfectio autem, & forma effectus eſt quædam ſimilitudo agentis, cum omne agens agat ſibi ſimile: unde ipſum agens eſt appetibile, & habet rationem boni. Hoc autem eſt quod de ipſo appetitur ut eius ſimilitudo participetur. Cum ergo Deus ſit prima cauſa effectiva omnium, manifeſtum eſt quod ſibi competit ratio boni, & appetibilis: unde Dionyſius in Lib. de div. Nom. (cap. IV. lect. I.) attribuit bonum Deo ſicut primæ cauſæ efficienti, dicens, quod *bonus dicitur Deus ſicut ex quo omnia ſubſiſtunt*.

Ad primum ergo dicendum, quod habere modum, ſpeciem, & ordinem pertinet ad rationem boni (*a*) creati; ſed bonum in Deo eſt ſicut in cauſa: unde ad eum pertinet imponere aliis modum, ſpeciem, & ordinem: unde iſta tria ſunt in Deo ſicut in cauſa.

Ad ſecundum dicendum, quod omnia, appetendo proprias perfectiones, appetunt ipſum Deum, inquantum perfectiones omnium rerum ſunt quædam ſimilitudines divini eſſe, ut ex dictis patet (quæſt. IV. art. 3.) Et ſic eorum quæ Deum appetunt quædam cognoſcunt ipſum ſecundum ſe ipſum, quod eſt proprium creaturæ rationalis; quædam vero cognoſcunt aliquas participationes ſuæ bonitatis, quod etiam extenditur ad cognitionem ſenſibilem; quædam vero appetitum naturalem habent abſque cognitione, utpote inclinata ad ſuos fines ab alio ſuperiori cognoſcente.

ARTICULUS II. 32

Utrum Deus ſit ſummum bonum.

II. diſt. I. *quæſt.* II. *art.* 2. *ad* 4. *& I. con cap.* XLI. LXXIV. XCV. *&* CI. *ſi. & Lib. III. cap.* XVII. *& po. quæſt.* VII. *art.* I. *in corp. & mal. quæſt.* III. *art.* I. *corp.*

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod Deus non ſit ſummum bonum. Summum enim bonum addit aliquid ſupra bonum; alioquin omni bono conveniret. Sed omne quod ſe habet ex additione ad aliquid, eſt compoſitum. Ergo ſummum bonum eſt compoſitum. Sed Deus eſt ſumme ſimplex, ut ſupra oſtenſum eſt (quæſt. III. art. 7.) Ergo Deus non eſt ſummum bonum.

2. Præterea. *Bonum eſt quod omnia appetunt*, ut dicit Philoſophus (in princ. I. Lib. Ethic.). Sed nihil aliud eſt quod omnia appetunt, niſi ſolus Deus, qui eſt finis omnium. Ergo nihil eſt aliud bonum, niſi Deus. Quod etiam videtur per id quod dicitur Luc. XVIII. 19. *Nemo bonus niſi ſolus Deus*. Sed ſummum dicitur in comparatione aliorum, ſicut ſummum calidum in comparatione ad alia calida dicitur. Ergo Deus non poteſt dici ſummum bonum.

3. Præterea. Summum comparationem importat. Sed quæ non ſunt unius generis, non ſunt comparabilia; ſicut dulcedo inconvenienter dicitur maior, vel minor quam linea. Cum igitur Deus non ſit in eodem genere cum aliis bonis, ut ex ſuperioribus patet (quæſt. III. art. 5. & quæſt. IV. art. 3. ad 3.) videtur quod Deus non poſſit dici ſummum bonum reſpectu eorum.

Sed contra eſt quod dicit Auguſtinus I. de Trinit. (cap. II. circa princ.) quod *Trinitas divinarum perſonarum eſt ſummum bonum, quod purgatiſſimis mentibus cernitur*.

Reſpondeo dicendum, quod Deus eſt ſummum bonum ſimpliciter, & non ſolum in aliquo genere, vel ordine rerum. Sic enim bonum Deo attribuitur, ut dictum eſt (art. præc.) inquantum omnes perfectiones deſideratæ effluunt ab eo ſicut a prima cauſa: non autem effluunt ab eo ſicut ab agente univoco, ut ex ſuperioribus patet (quæſt. IV. art. 3.) ſed ſicut ab agente quod non convenit cum ſuis effectibus neque in ratione ſpeciei, nec in ratione generis. Similitudo autem effectus in cauſa quidem univoca invenitur uniformiter; in cauſa autem æquivoca invenitur excellentius, ſicut calor excellentiori modo eſt in Sole quam in igne. Sic ergo oportet quod cum bonum ſit in Deo ſicut in prima cauſa omnium non univoca, quod ſit in eo excellentiſſimo modo; & propter hoc dicitur ſummum bonum.

Ad primum ergo dicendum, quod ſummum bonum addit ſupra bonum non rem aliquam abſolutam, ſed relationem tantum: relatio autem, qua aliquid de Deo dicitur relative ad creaturas, non eſt realiter in Deo, ſed in creaturis, in Deo vero ſecundum rationem; ſicut ſcibile relative dicitur ad ſcientiam, non quia ad ipſam referatur, ſed quia ſcientia refertur ad ipſum. Et ſic non oportet, quod in ſummo bono ſit aliqua compoſitio, ſed ſolum quod alia deficiant ab ipſo.

Ad

(a) *Al.* cauſati.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur, Bonum est quod omnia appetunt, non sic intelligitur, quasi unumquodque bonum ab omnibus appetatur; sed quia quicquid appetitur, rationem boni habet. Quod autem dicitur, *Nemo bonus nisi solus Deus*, intelligitur de bono per essentiam, ut post dicetur (art. seq.)

Ad tertium dicendum, quod ea quæ non sunt in eodem genere, si quidem sint in diversis generibus contenta, nullo modo comparabilia sunt: Deus autem negatur esse in eodem genere cum aliis bonis: non quod ipse sit in quodam alio genere, sed quia ipse est extra genus, & principium omnis generis (quæst. III. art. 5.) & sic comparatur ad alia per excessum, & huiusmodi comparationem importat summum bonum.

ARTICULUS III. 33

Utrum esse bonum per essentiam sit proprium Dei.

I. con. cap. XXXIX. *&* xl. *& opusc.* II. *cap.* CIX. CX. CXI. *&* CXII. *& ver. quæst.* XXI. *art.* 5.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod esse bonum per essentiam, non sit proprium Dei. Sicut enim unum convertitur cum ente, ita & bonum, ut supra habitum est (quæst. V. art. 1.) Sed omne ens est unum per suam essentiam, ut patet per Philosophum in IV. Metaph. (tex. 3.) Ergo omne ens est bonum per suam essentiam.

2. Præterea. Si bonum est quod omnia appetunt, cum ipsum esse sit desideratum ab omnibus, ipsum esse cuiuslibet rei est eius bonum. Sed quælibet res est ens per suam essentiam. Ergo quælibet res est bona per suam essentiam.

3. Præterea. Omnis res per suam bonitatem est bona. Si igitur aliqua res est quæ non sit bona per suam essentiam, oportebit quod eius bonitas non sit sua essentia. Illa ergo bonitas, cum sit ens quoddam, oportet quod sit bona; & si quidem alia bonitate, iterum de illa bonitate quæretur: aut ergo erit procedere in infinitum. Aut venire ad aliquam bonitatem quæ non erit bona per aliam bonitatem. Eadem ergo ratione standum est in primo. Res igitur quælibet est bona per suam essentiam.

Sed contra est quod dicit Boetius in Lib. de hebdom. (cuius tit. est *An omne quod est, bonum sit*, a medio præcipue ad finem usque) quod *alia omnia a Deo sunt bona per participationem*. Non igitur per essentiam.

Respondeo dicendum, quod solus Deus est bonus per suam essentiam. Unumquodque enim dicitur bonum, secundum quod est perfectum. Perfectio autem alicuius rei triplex est. Prima quidem, secundum quod in suo esse constituitur; secunda vero, prout ei aliqua accidentia superadduntur ad suam perfectam operationem necessaria; tertia vero perfectio alicuius est per hoc quod aliquid aliud attingit sicut finem; utpote prima perfectio ignis consistit in esse, quod habet per suam formam substantialem; secunda vero eius perfectio consistit in caliditate, levitate, & siccitate, & huiusmodi; tertia vero perfectio eius est, secundum quod in loco suo quiescit. Hæc autem triplex perfectio nulli creato competit secundum suam essentiam, sed soli Deo, cuius solius essentia est suum esse, & cui non adveniunt aliqua accidentia; sed quæ de aliis dicuntur accidentaliter, sibi conveniunt essentialiter, ut esse potentem, sapientem, & alia huiusmodi, sicut ex dictis patet (quæst. III. art. 6.) ipse etiam ad nihil aliud ordinatur sicut ad finem, sed ipse est ultimus finis omnium rerum. Unde manifestum est quod solus Deus habet omnimodam perfectionem secundum suam essentiam; & ideo ipse solus est bonus per suam essentiam.

Ad primum ergo dicendum, quod unum non importat rationem perfectionis, (a) sed indivisionis tantum, quæ unicuique rei competit secundum suam essentiam. Simplicium autem essentiæ sunt indivisæ & actu, & potentia. Compositorum vero essentiæ sunt indivisæ secundum actum tantum: & ideo oportet quod quælibet res sit una per suam essentiam, non autem bona, ut ostensum est (in cor. art.)

Ad secundum dicendum, quod licet unumquodque sit bonum, inquantum habet esse; tamen essentia rei creatæ non est ipsum esse; & ideo non sequitur quod res creata sit bona per suam essentiam.

Ad tertium dicendum, quod bonitas rei creatæ non est ipsa eius essentia, sed aliquid superadditum, vel ipsum esse eius, vel aliqua perfectio superaddita, vel ordo ad finem. Ipsa tamen bonitas sic superaddita dicitur bona, sicut & ens.

Hac

(a) *Al.* seu indivisionis.

Hæc autem ratione dicitur ens, quia ea est aliquid, non quia ipsa aliquo alio sit: unde hac ratione dicitur bona, quia ea est aliquid bonum, non quia ipsa habeat aliquam aliam bonitatem, qua sit bona.

ARTICULUS IV. 34

Utrum omnia sint bona bonitate divina.

1.2. *quæst.* XXVII. *art.* 3. *c.* & *I. contr. cap.* XL. & XLI. & *ver. quæst.* XXI. *art.* 4. & *opusc.* LXXII. *cap.* VI.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod omnia sint bona bonitate divina. Dicit enim Augustinus VIII. de Trinit. (cap. III. circa princ.) *Bonum hoc, & bonum illud: tolle hoc, & illud, & vide ipsum bonum, si potes: ita Deum videbis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni.* Sed unumquodque est bonum suo bono. Ergo unumquodque est bonum ipso bono, quod est Deus.

2. Præterea. Sicut dicit Boetius Lib. de hebd. (ante med.) omnia dicuntur bona, inquantum ordinantur ad Deum, & hoc ratione bonitatis divinæ. Ergo omnia sunt bona bonitate divina.

Sed contra est quod omnia sunt bona, inquantum sunt. Sed non dicuntur omnia entia per esse divinum, sed per esse proprium. Ergo non omnia sunt bona bonitate divina, sed bonitate propria.

Respondeo dicendum, quod nihil prohibet in his quæ relationem important, aliquid ab extrinseco denominari, sicut aliquid denominatur locatum a loco, & mensuratum a mensura. Circa vero ea quæ absolute dicuntur, diversa fuit opinio.

Plato enim posuit omnium rerum species separatas (Lib. I. Metaph. apud Aristotelem tex. VI.) & quod ab eis individua denominantur, quasi species separatas participando, ut puta quod Socrates dicitur homo secundum ideam hominis separatam. Et sicut ponebat ideam hominis, & equi separatam, quam vocabat per se hominem, & per se equum; ita ponebat ideam entis, & ideam unius separatam, quam dicebat per se ens, & per se unum; & eius participatione unumquodque (*a*) dici ens, vel unum: hoc autem quod est per se ens, & per se unum, ponebat esse summum bonum; & quia bonum convertitur cum ente, sicut & unum, ipsum per se bonum dicebat esse Deum, a quo omnia dicuntur bona per modum participationis.

Et quamvis hæc opinio irrationabilis videatur quantum ad hoc quod ponebat species rerum naturalium separatas per se subsistentes, ut Aristoteles multipliciter improbat (Lib. III. Met. a tex. X. usq; ad finem Lib.) tamen hoc absolute verum est, quod aliquid est primum, quod per suam essentiam est ens, & bonum, quod dicimus Deum, ut ex superioribus patet (quæst. II. art. 3.) Huic etiam sententiæ concordat Aristoteles. A primo igitur per suam essentiam ente, & bono unumquodque potest dici bonum, & ens, inquantum participat ipsum per modum cuiusdam assimilationis, licet remote, & efficienter, ut ex superioribus patet (quæst. IV. art. 3.)

Sic ergo unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari effectivo, & finali totius bonitatis. Nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinæ bonitatis sibi inhærente, quæ est formaliter sua bonitas, denominans ipsum. Et sic est bonitas una omnium, & etiam multæ bonitates.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

QUAESTIO SEPTIMA.

De infinitate Dei,

in quatuor articulos divisa.

POst considerationem divinæ perfectionis, considerandum est de eius infinitate, & de existentia eius in rebus: attribuitur enim Deo, quod sit ubique, & in omnibus rebus, inquantum est incircumscriptibilis, & infinitus.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primo, utrum Deus sit infinitus.
Secundo, utrum aliquid præter ipsum sit infinitum secundum essentiam.
Tertio, utrum aliquid possit esse infinitum secundum magnitudinem.
Quarto, utrum possit esse infinitum in rebus secundum multitudinem.

(*a*) *Al.* dicitur.

ARTICULUS I. 35

Utrum Deus sit infinitus.

I. dist. xliii. *quæst.* ii. *art.* i. *& I. cont. cap.* xliii. *& pot. quæst.* i. *art.* 2. *& opusc.* ii. *art.* 18. 19. *&* 20.

AD primum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit infinitus. Omne enim infinitum est imperfectum, quia habet rationem partis, & materiæ, ut dicitur in III. Physic. (text. lxvi.) Sed Deus est perfectissimus. Ergo non est infinitus.

2. Præterea. Secundum Philosophum in I. Physic. (text. xv.) finitum, & infinitum conveniunt quantitati. Sed in Deo non est quantitas, cum non sit corpus, ut supra ostensum est (quæst. iii. artic. i.) Ergo non competit sibi esse infinitum.

3. Præterea. Quod ita est hic quod non alibi, est finitum secundum locum. Ergo quod ita est hoc quod non est aliud, est finitum secundum substantiam. Sed Deus est hoc, & non est aliud: non enim est lapis, nec lignum. Ergo Deus non est infinitus secundum substantiam.

Sed contra est quod dicit Damascenus (Lib. I. orthod. Fidei cap. iv.) quod *Deus est infinitus, & æternus, & incircumscriptibilis*.

Respondeo dicendum, quod omnes antiqui Philosophi attribuunt infinitum primo principio, ut dicitur in III. Physic. (text. xxx.) & hoc rationabiliter, considerantes res effluere a primo principio in infinitum. Sed quia quidam erraverunt circa naturam primi principii, consequens fuit ut errarent circa infinitatem ipsius: quia enim ponebant primum principium materiam, consequenter attribuerunt primo principio infinitatem materialem, dicentes, aliquod corpus infinitum esse primum principium rerum.

Considerandum est igitur, quod infinitum dicitur aliquid ex eo quod non est finitum: finitur autem quodammodo & materia per formam, & forma per materiam. Materia quidem per formam, inquantum materia, antequam recipiat formam, est in potentia ad multas formas, sed cum recipit unam, terminatur per illam. Forma vero finitur per materiam, inquantum forma in se considerata communis est ad multa, sed per hoc quod recipitur in materia, fit forma determinate huius rei. Materia autem perficitur per formam, per quam finitur: & ideo infinitum, secundum quod attribuitur materiæ, habet rationem imperfecti, est enim quasi materia non habens formam. Forma autem non perficitur per materiam, sed magis per eam eius amplitudo contrahitur: unde infinitum, secundum quod se tenet ex parte formæ non determinatæ per materiam, habet rationem perfecti.

Illud autem quod est maxime formale omnium, est ipsum esse, ut ex superioribus patet (quæst. iv. art. i.) Cum igitur esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens, ut supra ostensum est (quæst. iii. artic. 4.) manifestum est quod ipse Deus sit infinitus, & perfectus.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod terminus quantitatis est sicut forma ipsius: cuius signum est, quod figura, quæ consistit in terminatione quantitatis, est quædam forma circa quantitatem. Unde infinitum, quod competit quantitati, est infinitum quod se tenet ex parte materiæ; & tale infinitum non attribuitur Deo, ut dictum est (in corp. artic.)

Ad tertium dicendum, quod ex hoc ipso quod esse Dei est per se subsistens non receptum in aliquo, prout dicitur infinitum, distinguitur ab omnibus aliis, & alia removentur ab eo. Sicut si esset albedo subsistens, ex hoc ipso quod non esset in alio, differret ab omni albedine existente in subiecto.

ARTICULUS II. 36

Utrum aliquid aliud quam Deus possit esse infinitum per essentiam.

Quæst. I. *art.* 2. *ad* 4. *& quæst.* lxxxvi. *art.* 2. *cap. & I. dist.* xliii. *quæst.* i. *art.* 2. *corp. & I. Met.*

AD secundum sic proceditur. Videtur quod aliquid aliud quam Deus possit esse infinitum per essentiam. Virtus enim rei proportionatur essentiæ eius. Si enim essentia Dei est infinita, oportet quod eius virtus sit infinita. Ergo potest producere effectum infinitum, cum quantitas virtutis per effectum cognoscatur.

2. Præ-

2. Praeterea. Quidquid habet virtutem infinitam, habet essentiam infinitam. Sed intellectus creatus habet virtutem infinitam: apprehendit enim universale, quod se potest extendere ad infinita singularia. Ergo omnis substantia intellectualis creata est infinita.

3. Praeterea. Materia prima aliud est a Deo, ut supra ostensum est (quaest. III. art. 2. & 8. ad 3.) Sed materia prima est infinita. Ergo aliquid aliud praeter Deum potest esse infinitum.

Sed contra est quod infinitum non potest esse ex principio aliquo, ut dicitur in III. Phys. (tex. xxx.) Omne autem quod est praeter Deum, est ex Deo sicut ex primo principio. Ergo nihil quod est praeter Deum, potest esse infinitum.

Respondeo dicendum, quod aliquid praeter Deum potest esse infinitum secundum quid, sed non simpliciter. Si enim loquamur de infinito, secundum quod competit materiae, manifestum est quod omne existens in actu habet aliquam formam, & sic materia eius est determinata per formam. Sed quia materia, secundum quod est sub una forma substantiali, remanet in potentia ad multas formas accidentales; quod est finitum simpliciter, potest esse infinitum secundum quid; utpote lignum est finitum secundum suam formam, sed tamen est infinitum secundum quid, inquantum est in potentia ad figuras infinitas. Si autem loquamur de infinito, secundum quod convenit formae, sic manifestum est quod illa quorum formae sunt in materia, sunt simpliciter finita, & nullo modo infinita. Si autem sint aliquae formae creatae non receptae in materia, sed per se subsistentes, ut quidam de Angelis opinantur; erunt quidem infinitae secundum quid, inquantum huiusmodi formae non terminantur, neque contrahuntur per aliquam materiam. Sed quia forma creata sic subsistens habet esse, & non est suum esse, necesse est quod ipsum eius esse sit receptum, & contractum ad terminatam naturam. Unde non potest esse infinitum simpliciter.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc est contra rationem facti, quod essentia rei sit ipsum esse eius, quia esse subsistens non est esse creatum: unde contra rationem facti est quod sit simpliciter infinitum. Sicut ergo Deus, licet habeat potentiam infinitam, non tamen potest facere aliquid non factum (hoc enim esset contradictoria esse simul;) ita non potest facere aliquid infinitum simpliciter.

Ad secundum dicendum, quod hoc ipsum quod virtus intellectus extendit se quodammodo ad infinita, procedit ex hoc quod intellectus est forma non in materia, sed vel totaliter separata, sicut sunt substantiae Angelorum, vel ad minus potentia intellectiva, quae non est actus alicuius organi in anima intellectiva corpori coniuncta.

Ad tertium dicendum, quod materia prima non existit in rerum natura per se ipsam, cum non sit ens in actu, sed potentia tantum: unde magis est aliquid concreatum, quam creatum. Nihilominus tamen materia prima etiam secundum potentiam non est infinita simpliciter, sed secundum quid: quia eius potentia non se extendit nisi ad formas naturales.

ARTICULUS III. 37

Utrum possit esse aliquid infinitum actu secundum magnitudinem.

Verit. quaest. II. *artic.* 2. & 10. & *quol.* IX. *artic.* 1. & *quol.* XII. *artic.* 3.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod possit esse aliquid infinitum actu secundum magnitudinem. In scientiis enim mathematicis non invenitur falsum: quia *abstrahentium non est mendacium*, ut dicitur in II. Physic. (text. XVIII.) Sed scientiae mathematicae utuntur infinito secundum magnitudinem: dicit enim Geometra in suis demonstrationibus: Sit linea talis infinita. Ergo non est impossibile, aliquid esse infinitum secundum magnitudinem.

2. Praeterea. Id quod non est contra rationem alicuius, non est impossibile convenire sibi. Sed esse infinitum non est contra rationem magnitudinis; sed magis finitum, & infinitum videntur esse passiones quantitatis. Ergo non est impossibile aliquam magnitudinem esse infinitam.

3. Praeterea. Magnitudo divisibilis est in infinitum: sic enim definitur continuum, quod est in infinitum divisibile, ut patet in III. Physic. (text. 1.) Sed contraria nata sunt fieri circa idem. Cum ergo divisioni opponatur additio, & diminutioni augmentum, videtur quod magnitudo possit crescere in infinitum.

Ergo possibile est esse magnitudinem infinitam.

4. Praeterea. Motus, & tempus habent quantitatem, & continuitatem a magnitudine, super quam transit motus, ut dicitur in IV. Physic. (text. xcix.) Sed non est contra rationem temporis, & motus, quod sint infinita, cum unumquodque indivisibile signatum in tempore, & motu circulari sit principium, & finis. Ergo nec contra rationem magnitudinis erit quod sit infinita.

Sed contra. Omne corpus superficiem habet. Sed omne corpus superficiem habens est finitum, quia superficies est terminus corporis finiti. Ergo omne corpus est finitum. Et similiter potest dici de superficie, & linea. Nihil est ergo infinitum secundum magnitudinem.

Respondeo dicendum, quod aliud est esse infinitum secundum suam essentiam, & secundum magnitudinem. Dato enim quod esset aliquod corpus infinitum secundum magnitudinem, utpote ignis, vel aer, non tamen esset infinitum secundum essentiam, quia essentia sua esset terminata ad aliquam speciem per formam, & ad aliquod individuum per materiam. Et ideo habito ex praemissis, quod nulla creatura est infinita secundum essentiam, adhuc restat inquirere, utrum aliquid creatum sit infinitum secundum magnitudinem.

Sciendum est igitur, quod corpus, quod est magnitudo completa, dupliciter sumitur; scilicet mathematice, secundum quod consideratur in eo sola quantitas; & naturaliter, secundum quod consideratur in eo materia, & forma.

Et de corpore quidem naturali, quod non possit esse infinitum in actu, manifestum est. Nam omne corpus naturale aliquam formam substantialem habet determinatam. Cum igitur ad formam substantialem consequantur accidentia, necesse est quod ad determinatam formam consequantur determinata accidentia, inter quae est quantitas. Unde omne corpus naturale (III. Phys. text. xl.) habet determinatam quantitatem & in maius, & in minus. Unde impossibile est aliquod corpus naturale infinitum esse. Hoc etiam ex motu patet: quia omne corpus naturale habet aliquem motum naturalem; corpus autem infinitum non posset habere aliquem motum naturalem: nec rectum, quia nihil movetur naturaliter motu recto, nisi cum est extra suum locum, quod corpori infinito accidere non posset, occuparet enim omnia loca, & sic indifferenter quilibet locus esset locus eius: & similiter etiam neque secundum motum circularem, quia in motu circulari oportet quod una pars corporis (I. de cael. text. xxxv.) transferatur ad locum in quo fuit alia pars: quod in corpore circulari, si ponatur infinitum, esse non posset: quia duae lineae protractae a centro, quanto longius protrahuntur a centro, tanto longius distant ab invicem. Si ergo corpus esset infinitum, in infinitum lineae distarent ab invicem, & sic una numquam posset pervenire ad locum alterius.

De corpore etiam mathematico eadem ratio est. Quia si imaginemur corpus mathematicum existens actu, oportet quod imaginemur ipsum sub aliqua forma, quia nihil est actu nisi per suam formam: unde cum forma quanti, inquantum huiusmodi, sit figura, oportebit quod habeat aliquam figuram; & sic erit finitum, est enim figura, quae termino, vel terminis comprehenditur.

Ad primum ergo dicendum, quod Geometer non indiget sumere aliquam lineam esse infinitam actu, sed indiget accipere aliquam lineam finitam actu, a qua possit subtrahi quantum necesse est, & hanc nominat lineam infinitam.

Ad secundum dicendum, quod licet infinitum non sit contra rationem magnitudinis in communi, est tamen contra rationem cuiuslibet speciei eius, scilicet contra rationem magnitudinis bicubitae, vel tricubitae, sive circularis, vel triangularis, & similium. Non autem est possibile in genere esse quod in nulla specie est: unde non est possibile esse aliquam magnitudinem infinitam, cum nulla species magnitudinis sit infinita.

Ad tertium dicendum, quod infinitum quod convenit quantitati, ut dictum est (artic. 1. huius quaest. ad 2.) se tenet ex parte materiae; per divisionem autem totius acceditur ad materiam, nam partes se habent in ratione materiae; per additionem autem acceditur (a) ad totum, quod se habet in ratione formae: & ideo non invenitur infinitum in additione magnitudinis, sed in divisione tantum.

Ad quartum dicendum, quod motus, & tempus non sunt secundum totum in actu, sed successive: unde habent potentiam permixtam actui. Sed magnitudo

(a) *Editio Rom.* ad totum, secundum quod se habet &c.

do est tota in actu: & ideo infinitum quod convenit quantitati, & se tenet ex parte materiæ, repugnat totalitati magnitudinis, non autem totalitati temporis, vel motus: esse enim in potentia convenit materiæ.

ARTICULUS IV. 38

Utrum possit esse infinitum in rebus secundum multitudinem.

I. dist. xliii. *quæst.* 1. *artic.* 1. *ad* 3. *& II. dist.* 1. *quæst.* 1. *artic.* 5. *ad* 17. *& verit. quæst.* II. *artic.* 2. *ad* 5. *& quol.* II. *art.* 2. *& quol.* V. *artic.* 1. *corp. & quol.* XII. *artic.* 2.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod possibile sit esse multitudinem infinitam secundum actum. Non enim est impossibile, id quod est in potentia, reduci ad actum. Sed numerus est in infinitum multiplicabilis. Ergo non est impossibile esse multitudinem infinitam in actu.

2. Præterea. Cuiuslibet speciei possibile est esse aliquod individuum in actu. Sed species figuræ sunt infinitæ. Ergo possibile est esse infinitas figuras in actu.

3 Præterea. Ea quæ non opponuntur ad invicem, non impediunt se invicem. Sed posita aliqua multitudine rerum, adhuc possunt fieri alia multa, quæ eis non opponuntur. Ergo non est impossibile aliqua iterum simul esse cum eis, & sic in infinitum: ergo possibile est esse infinita in actu.

Sed contra est quod dicitur Sap. XI. 21. *Omnia in pondere, numero, & mensura disposuisti.*

Respondeo dicendum, quod circa hoc fuit duplex opinio. Quidam enim, sicut Avicenna, & Algazel, dixerunt (super III. Phys.) quod impossibile est esse multitudinem actu infinitam per se, sed infinitam per accidens multitudinem esse non est impossibile. Dicitur enim multitudo esse infinita per se, quando requiritur ad aliquid ut multitudo infinita sit; & hoc est impossibile esse: quia sic oporteret quod aliquid dependeret ex infinitis, unde eius generatio numquam compleretur, cum non sit infinita pertransire.

Per accidens autem dicitur multitudo infinita, quando non requiritur ad aliquid infinitas multitudinis, sed accidit ita esse. Et hoc sic manifestari potest in operatione fabri, ad quam quædam multitudo requiritur per se, scilicet quod sit ars in anima, & manus movens, & martellus: & si hæc in infinitum multiplicarentur, numquam opus fabrile compleretur, quia dependeret ex infinitis caussis. Sed multitudo martellorum, quæ accidit ex hoc quod unum frangitur, & accipitur aliud, est multitudo per accidens: accidit enim, quod multis martellis operetur, & nihil differt utrum uno, vel duobus, vel pluribus operetur, vel infinitis, si infinito tempore operaretur. Per hunc igitur modum posuerunt, quod possibile est esse actu multitudinem infinitam per accidens.

Sed hoc est impossibile: quia omnem multitudinem oportet esse in aliqua specie multitudinis. Species autem multitudinis sunt secundum species numerorum. Nulla autem species numeri est infinita, quia quilibet numerus est multitudo mensurata per unum. Unde impossibile est esse multitudinem infinitam actu, sive per se, sive per accidens. Item omnis multitudo in rerum natura existens est creata, & omne creatum sub aliqua certa intentione creantis comprehenditur, non enim in vanum agens aliquod operatur. Unde necesse est quod sub certo numero omnia creata comprehendantur. Impossibile est ergo esse multitudinem infinitam in actu, etiam per accidens. Sed esse multitudinem infinitam in potentia possibile est: quia augmentum multitudinis consequitur divisionem (*a*) magnitudinis. Quanto enim aliquid plus dividitur, tanto plura secundum numerum resultant. Unde sicut infinitum invenitur in potentia in divisione continui, quia proceditur ad materiam, ut supra ostensum est (art. præced.) eadem ratione etiam infinitum invenitur in potentia in additione multitudinis.

Ad primum ergo dicendum, quod unumquodque quod est in potentia, reducitur in actum secundum modum sui esse: dies enim non reducitur in actum, ut sit tota simul, sed successive: & similiter infinitum multitudinis non reducitur in actum, ut sit totum simul, sed successive: quia post quamlibet multitudinem potest sumi alia multitudo in infinitum.

Ad secundum dicendum, quod species figu-

(*a*) *Al.* multitudinis.

figurarum habent infinitatem ex infinitate numeri. Sunt enim ſpecies figurarum, ut trilaterum, quadrilaterum, & ſic inde. Unde ſicut multitudo infinita numerabilis non reducitur in actum, quod ſit tota ſimul, ita nec multitudo figurarum.

Ad tertium dicendum, quod licet quibuſdam poſitis, alia poni non ſit eis oppoſitum, tamen infinita poni opponitur cuilibet ſpeciei multitudinis. Unde non eſt poſſibile eſſe aliquam multitudinem actu infinitam.

QUAESTIO OCTAVA.

De exiſtentia Dei in rebus,

in quatuor articulos diviſa.

Quia vero infinito convenire videtur quod ubique, & in omnibus ſit, conſiderandum eſt, utrum hoc Deo conveniat: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum Deus ſit in omnibus rebus.

Secundo, utrum Deus ſit ubique.

Tertio, utrum Deus ſit ubique per eſſentiam, & potentiam, & præſentiam.

Quarto, utrum eſſe ubique ſit proprium Dei.

ARTICULUS I. 39

Utrum Deus ſit in omnibus rebus.

II. diſt. XXXVII. *quæſt.* I. *artic.* I. *& III. contr. cap.* LXVIII.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod Deus non ſit in omnibus rebus. Quod enim eſt ſupra omnia, non eſt in omnibus rebus. Sed Deus eſt ſupra omnia, ſecundum illud Pſal. (CXII. 4.) *Excelſus ſuper omnes gentes Dominus &c.* Ergo Deus non eſt in omnibus rebus.

2. Præterea. Quod eſt in aliquo, continetur ab eo. Sed Deus non continetur a rebus, ſed magis continet res. Ergo Deus non eſt in rebus, ſed magis res ſunt in eo. Unde Auguſtinus in Lib. LXXXIII. Qq. dicit (quæſt. XX. in princ.) quod *in ipſo potius ſunt omnia quam ipſe alicubi.*

3. Præterea. Quanto aliquod agens eſt virtuoſius, tanto ad magis diſtans eius actio procedit. Sed Deus eſt virtuoſiſſimum agens. Ergo eius actio pertingere poteſt ad ea etiam quæ ab ipſo diſtant, nec oportet quod ſit in omnibus.

4. Præterea. Dæmones res aliquæ ſunt, nec tamen Deus eſt in dæmonibus: *non enim eſt conventio lucis ad tenebras*, ut dicitur II. ad Corint. VI. 15. Ergo Deus non eſt in omnibus rebus.

Sed contra. Ubicumque operatur aliquid, ibi eſt. Sed Deus operatur in omnibus, ſecundum illud Iſaiæ XXVI. 12. *Omnia opera noſtra operatus es in nobis Domine.* Ergo Deus eſt in omnibus rebus.

Reſpondeo dicendum, quod Deus eſt in omnibus rebus, non quidem ſicut pars eſſentiæ, vel ſicut accidens, ſed ſicut agens adeſt ei in quod agit. Oportet enim omne agens coniungi ei in quod immediate agit, & ſua virtute illud contingere: unde in VII. Phyſic. (a text. X. uſque ad XIII. incluſ.) probatur, quod motum, & movens oportet eſſe ſimul. Cum autem Deus ſit ipſum eſſe per ſuam eſſentiam, oportet quod eſſe creatum ſit proprius effectus eius, ſicut ignire eſt proprius effectus ipſius ignis. Hunc autem effectum cauſat Deus in rebus, non ſolum quando primo eſſe incipiunt, ſed quamdiu in eſſe conſervantur, ſicut lumen cauſatur in aere a Sole, quamdiu aer illuminatus manet. Quamdiu igitur res habet eſſe, tamdiu oportet quod Deus adſit ei ſecundum modum quo eſſe habet. Eſſe autem eſt illud quod eſt magis intimum cuilibet, & quod profundius omnibus ineſt, cum ſit formale reſpectu omnium quæ in re ſunt, ut ex ſupra dictis patet (quæſt. VII. art. I.) Unde oportet quod Deus ſit in omnibus rebus, & intime.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus eſt ſupra omnia per excellentiam ſuæ naturæ, & tamen eſt in omnibus rebus ut cauſans omnium eſſe, ut ſupra dictum eſt (in corp. art.)

Ad ſecundum dicendum, quod licet corporalia dicantur eſſe in aliquo ſicut in continente, tamen ſpiritualia continent ea in quibus ſunt, ſicut anima continet corpus. Unde & Deus eſt in rebus ſicut continens res; tamen per quamdam ſimilitudinem corporalium dicuntur omnia eſſe in Deo, inquantum continentur ab ipſo.

Ad tertium dicendum, quod nullius agentis, quantumcumque virtuoſi, actio procedit ad aliquid diſtans, niſi inquantum in illud per media agit. Hoc autem

ad

ad maximam virtutem Dei pertinet, quod immediate in omnibus agit. Unde nihil est distans ab eo, quasi in se illud Deum non habeat. Dicuntur tamen res distare a Deo per dissimilitudinem naturæ, (a) vel gratiæ, sicut & ipse est super omnia per excellentiam suæ naturæ.

Ad quartum dicendum, quod in dæmonibus intelligitur & natura, quæ est a Deo, & deformitas culpæ, quæ non est ab ipso: & ideo non est absolute concedendum, quod Deus sit in dæmonibus, sed cum hac additione, inquantum sunt res quædam. In rebus autem quæ nominant naturam non deformatam, absolute dicendum est Deum esse.

ARTICVLVS II. 40

Utrum Deus sit ubique.

I. dist. XXXVII. *quæst.* II. *art.* I. & 3. & *III. contr. cap.* LXVIII.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit ubique. Esse enim ubique significat esse in omni loco. Sed esse in omni loco non convenit Deo, cui non convenit esse in loco: nam *incorporalia*, ut dicit Boetius in Lib. de hebd. (circa princ.) *non sunt in loco*. Ergo Deus non est ubique.

2. Præterea. Sicut se habet tempus ad successiva, ita se habet locus ad permanentia. Sed unum indivisibile actionis, vel motus non potest esse in diversis temporibus. Ergo nec unum indivisibile in genere rerum permanentium potest esse in omnibus locis. Esse autem divinum non est successivum, sed permanens. Ergo Deus non est in pluribus locis; & ita non est ubique.

3. Præterea Quod est totum alicubi, nihil eius est extra locum illum. Sed Deus, si est in aliquo loco, totus est ibi, non enim habet partes. Ergo nihil eius est extra locum illum: ergo Deus non est ubique.

Sed contra est quod dicitur Hierem. XXIII. 24. *Cælum, & terram ego impleo.*

Respondeo dicendum, quod cum locus sit res quædam, esse aliquid in loco potest intelligi dupliciter: vel per modum aliarum rerum, idest sicut dicitur aliquid esse in aliis rebus quocumque modo, sicut accidentia loci sunt in loco; vel per modum proprium loci, sicut locata sunt in loco.

Utroque autem modo secundum aliquid Deus est in omni loco, quod est esse ubique. Primo quidem sic est in omnibus rebus ut dans eis esse, & virtutem, & operationem: sic enim est in omni loco ut dans ei esse, & virtutem locativam. Item locata sunt in loco, inquantum replent locum, & Deus omnem locum replet, non sicut corpus: corpus enim dicitur replere locum, inquantum non compatitur secum aliud corpus; sed per hoc quod Deus est in aliquo loco, non excluditur quin alia sint ibi; immo per hoc replet omnia loca quod dat esse omnibus locatis, quæ replent omnia loca.

Ad primum ergo dicendum, quod incorporalia non sunt in loco per contactum quantitatis dimensivæ, sicut corpora, sed per contactum virtutis.

Ad secundum dicendum, quod indivisibile est duplex. Unum, quod est terminus continui, ut punctus in permanentibus, & momentum in successivis: & huiusmodi indivisibile in permanentibus, quia habet determinatum situm, non potest esse in pluribus partibus loci, vel in pluribus locis; & similiter indivisibile actionis, vel motus, quia habet determinatum ordinem in motu, vel actione, non potest esse in pluribus partibus temporis. Aliud autem indivisibile est quod est extra totum genus continui; & hoc modo substantiæ incorporeæ, ut Deus, Angelus, & anima, dicuntur esse indivisibiles. Tale igitur indivisibile non applicatur ad continuum sicut aliquid eius, sed inquantum contingit illud sua virtute: unde secundum quod virtus sua se potest extendere ad unum, vel multa, ad parvum, vel magnum, secundum hoc est in uno, vel pluribus locis, & in loco parvo, vel magno.

Ad tertium dicendum, quod totum dicitur respectu partium. Est autem duplex pars; scilicet pars essentiæ, ut forma, & materia dicuntur partes compositi, & genus, & differentia partes speciei; & etiam *pars quantitatis*, in quam scilicet dividitur aliqua quantitas. Quod ergo est totum in aliquo loco totalitate quantitatis, non potest esse extra locum illum, quia quantitas locati commensuratur quantitati loci; unde non est totalitas quantitatis, si non sit totalitas loci. Sed totalitas essentiæ non commensuratur totalitati loci. Unde non oportet quod illud quod

(a) *Edit. Rom.* vel gloriæ; *in margine autem* al. gratiæ.

quod est totum totalitate essentiæ in aliquo, nullo modo sit extra illud. Sicut apparet etiam in formis accidentalibus, quæ secundum accidens quantitatem habent: albedo enim est tota in qualibet parte superficiei, si accipiatur totalitas essentiæ, quia secundum perfectum rationem suæ speciei invenitur in qualibet parte superficiei. Si autem accipiatur totalitas secundum quantitatem quam habet per accidens, sic non est tota in qualibet parte superficiei. In substantiis autem incorporeis non est totalitas nec per se, nec per accidens, nisi secundum perfectam rationem essentiæ. Et ideo sicut anima est tota in qualibet parte corporis, ita Deus totus est in omnibus, & singulis.

ARTICULUS III. 41

Utrum Deus sit ubique per essentiam, præsentiam, & potentiam.

I. dist. XXXVII. *quæst.* I. *art.* 2. *& in exp. litt.*

AD tertium sic proceditur. Videtur quod male assignentur modi existendi Deum in rebus, cum dicitur, quod Deus est in omnibus rebus per essentiam, potentiam, & præsentiam. Id enim per essentiam est in aliquo quod essentialiter est in eo. Deus autem non est essentialiter in rebus, non enim est de essentia alicuius rei. Ergo non debet dici, quod Deus sit in rebus per essentiam, præsentiam, & potentiam.

2. Præterea. Hoc est esse præsentem alicui rei, scilicet non deesse illi. Sed hoc est Deum esse per essentiam in rebus, scilicet non deesse alicui rei. Ergo idem est esse Deum in omnibus per essentiam, & præsentiam. Superfluum ergo fuit dicere, quod Deus sit in rebus per essentiam, præsentiam, & potentiam.

3. Præterea. Sicut Deus est principium omnium rerum per suam potentiam, ita per scientiam, & voluntatem. Sed non dicitur Deus esse in rebus per scientiam, & voluntatem. Ergo nec per potentiam.

4. Præterea. Sicut gratia est quædam perfectio superaddita substantiæ rei, ita multæ sunt aliæ perfectiones superadditæ. Si ergo Deus dicitur esse speciali modo in quibusdam per gratiam, videtur quod secundum quamlibet perfectionem debeat accipi specialis modus essendi Deum in rebus.

Sed contra est quod Glossa (ordin.) dicit super Cantica Canticorum (cap. v. & desumitur ex Gregorio in Ezechiel. hom. VIII. circa med.) quod *Deus communi modo est in omnibus rebus præsentia, potentia, & substantia; tamen familiari modo dicitur esse in aliquibus per gratiam.*

Respondeo dicendum, quod Deus dicitur esse in re aliqua dupliciter: uno modo per modum causæ agentis, & sic est in omnibus rebus creatis ab ipso; alio modo sicut obiectum operationis est in operante, quod proprium est in operationibus animæ, secundum quod cognitum est in cognoscente, & desideratum in desiderante. Hoc igitur secundo modo Deus specialiter est in rationali creatura, quæ cognoscit, & diligit illum actu, vel habitu. Et quia hoc habet rationalis creatura per gratiam, ut infra patebit (quæst. XII. art. 4.) dicitur esse hoc modo in sanctis per gratiam.

In rebus vero aliis ab ipso creatis quomodo sit, considerandum est ex his quæ in rebus humanis esse dicuntur. Rex enim dicitur esse in toto regno, scilicet per suam potentiam, licet non sit ubique præsens. Per præsentiam vero suam dicitur aliquid esse in omnibus quæ in conspectu ipsius sunt; sicut omnia quæ sunt in aliqua domo, dicuntur esse præsentia alicui, qui tamen non est secundum substantiam suam in qualibet parte domus. Secundum vero substantiam, vel essentiam dicitur aliquid esse in loco in quo eius substantia habetur.

Fuerunt ergo aliqui, scilicet Manichæi, qui dixerunt divinæ potestati subiecta spiritualia esse, & incorporalia; visibilia vero, & corporalia subiecta esse dicebant potestati principii contrarii. Contra hos ergo oportet dicere, quod Deus sit in omnibus per potentiam suam.

Fuerunt vero alii, qui licet crederent omnia esse subiecta divinæ potentiæ, tamen providentiam divinam usque ad hæc inferiora corpora non extendebant, ex quorum persona dicitur Iob XXII. 14. *Circa cardines cæli perambulat, nec nostra considerat.* Et contra hos oportuit dicere, quod Deus sit in omnibus per suam præsentiam.

Fuerunt vero alii, qui licet dicerent omnia ad Dei providentiam pertinere, tamen posuerunt omnia non immediate esse a Deo creata, sed quod immediate creavit primas creaturas, & illæ creaverunt alias. Et contra hos oportet dicere, quod sit in omnibus per essentiam.

Sic

Sic ergo est in omnibus per potentiam, inquantum omnia eius potestati subduntur: est per præsentiam in omnibus, inquantum omnia nuda sunt, & aperta oculis eius: est in omnibus per essentiam, inquantum adest omnibus ut causa essendi, sicut dictum est (art. 1. huius quæst.)

Ad primum ergo dicendum, quod Deus dicitur esse in omnibus per essentiam, non quidem rerum, quasi sit de essentia earum, sed per essentiam suam: quia substantia sua adest omnibus ut causa essendi, sicut dictum est (art. prox. cit.)

Ad secundum dicendum, quod aliquid potest dici præsens alicui, inquantum subiacet eius conspectui, quod tamen distat ab eo secundum suam substantiam, ut dictum est (in corp. art.) & ideo oportuit duos modos poni, scilicet per essentiam, & præsentiam.

Ad tertium dicendum, quod de ratione scientiæ, & voluntatis est quod scitum est in sciente, & volitum in volente. Unde secundum scientiam, & voluntatem magis res sunt in Deo quam Deus in rebus. Sed de ratione potentiæ est quod sit principium agendi in aliud: unde secundum potentiam agens comparatur, & applicatur rei exteriori; & sic per potentiam potest dici agens esse in altero.

Ad quartum dicendum, quod nulla alia perfectio superaddita substantiæ facit Deum esse in aliquo sicut obiectum cognitum, & amatum, nisi gratia; & ideo sola gratia facit singularem modum essendi Deum in rebus. Est autem alius singularis modus essendi Deum in homine per unionem, de quo modo suo loco agetur tertia parte (quæst. II. art. I.)

ARTICULUS IV. 42

Utrum esse ubique sit proprium Dei.

I. dist. XXXVII. *quæst.* II. *art.* 2. *& III. cont. cap.* LXVIII. *& Lib. IV. cap.* XVII. *&* XIX. *& quol.* XIII. *quæst.* I. *art.* 2.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod esse ubique non sit proprium Dei. Universale enim secundum Philosophum (I. Post. tex. xliii.) est ubique, & semper: materia etiam prima, cum sit in omnibus corporibus, est ubique. Neutrum autem horum est Deus, ut ex præmissis patet (quæst. III. art. I. usque ad 5. inclus.) Ergo esse ubique non est proprium Dei.

2. Præterea. Numerus est in numeratis. Sed totum universum est constitutum in numero, ut patet Sap. II. Ergo aliquis numerus est qui est in toto universo, & ita ubique.

3. Præterea. Totum universum est quoddam totum corpus perfectum, ut dicitur in I. de cæl. & mundo (tex. 4.) Sed totum universum est ubique, quia extra ipsum nullus locus est. Non ergo solus Deus est ubique.

4. Præterea. Si aliquod corpus esset infinitum, nullus locus esset extra ipsum. Ergo esset ubique, & sic esse ubique non videtur proprium Dei.

5. Præterea. Anima, ut dicit Augustinus in VI. de Trin. (cap. VI. non procul a fin.) *est tota in toto corpore, & tota in qualibet eius parte*. Si ergo non esset in mundo nisi unum solum animal, anima eius esset ubique: & sic esse ubique non est proprium Dei.

6. Præterea. Ut Augustinus dicit in epist. 3. ad Volusianum (post princ.) *Anima ubi videt, ibi sentit, & ubi sentit, ibi vivit, & ubi vivit, ibi est*. Sed anima videt quasi ubique, quia successive videt etiam totum cælum. Ergo anima est ubique.

Sed contra est quod Ambrosius dicit de Spiritu sancto (Lib. I. cap. VII. circa princ.) *Quis audeat creaturam dicere Spiritum sanctum, qui in omnibus, & ubique, & semper est? quod utique Divinitatis est proprium*.

Respondeo dicendum, quod esse ubique primo, & per se, est proprium Dei. Dico autem esse ubique primo, quod secundum se totum est ubique: si quid enim esset ubique secundum diversas partes in diversis locis existens, non esset primo ubique, quia quod convenit alicui ratione partis suæ, non convenit ei primo; sicut si homo est albus dentem, albedo non convenit primo homini, sed denti. Esse autem ubique per se dico id cui non convenit esse ubique per accidens, propter aliquam suppositionem factam: quia sic granum milii esset ubique, supposito quod nullum aliud corpus esset. Per se igitur convenit esse ubique alicui, quando tale est quod, qualibet positione facta, sequitur illud esse ubique.

Et hoc proprie convenit Deo: quia quotcumque loca ponantur, etiamsi ponerentur infinita præter ista quæ sunt, oporteret in omnibus esse Deum, quia nihil potest esse nisi per ipsum. Sic igitur esse ubique primo, & per se, convenit Deo, & est proprium eius: quia quot-

cumque loca ponantur, oportet quod in quolibet sit Deus, non secundum partem, sed secundum se ipsum.

Ad primum ergo dicendum, quod universale, & materia prima sunt quidem ubique, sed non secundum idem esse.

Ad secundum dicendum, quod numerus, cum sit accidens, non est per se, sed per accidens in loco; nec est totus in quolibet numeratorum, sed secundum partem; & sic non sequitur quod sit primo, & per se ubique.

Ad tertium dicendum, quod totum corpus universi est ubique, sed non primo, quia non totum est in quolibet loco, sed secundum suas partes: nec iterum per se, quia si ponerentur aliqua alia loca, non esset in eis.

Ad quartum dicendum, quod si esset corpus infinitum, esset ubique, sed secundum suas partes.

Ad quintum dicendum, quod si esset unum solum animal, anima eius esset ubique (*a*) primo quidem, sed per accidens.

Ad sextum dicendum, quod cum dicitur anima alicubi videre, potest intelligi dupliciter. Uno modo secundum quod hoc adverbium *alicubi* determinat actum videndi ex parte obiecti: & sic verum est quod dum cælum videt, in cælo videt, & eadem ratione in cælo sentit; non tamen sequitur quod in cælo vivat, vel sit, quia vivere, & esse non important actum transeuntem in exterius obiectum. Alio modo potest intelligi secundum quod adverbium determinat actum videntis, secundum quod exit a vidente: & sic verum est quod anima ubi sentit, & videt, ibi est, & vivit secundum istum modum loquendi; & ita non sequitur quod sit ubique.

QUAESTIO NONA.

De Dei immutabilitate,

in duos articulos divisa.

Consequenter considerandum est de immutabilitate, & æternitate divina, quæ immutabilitatem consequitur.

Circa immutabilitatem vero quæruntur duo.

Primo, utrum Deus sit omnino immutabilis.

Secundo, utrum esse immutabile sit proprium Dei.

ARTICULUS I. 43

Utrum Deus sit omnino immutabilis.

I. dist. VIII. *quæst.* III. *art.* I. *&* *opusc.* III. *cap.* IV.

AD primum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit omnino immutabilis. Quicquid enim movet se ipsum, est aliquo modo mutabile. Sed, sicut dicit Augustinus VIII. super Gen. ad litteram (cap. xx. in fin.) *spiritus creator movet se, nec per tempus, nec per locum*. Ergo Deus est aliquo modo mutabilis.

2 Præterea. Sap. VII. 24. dicitur de sapientia, quod *est mobilior omnibus mobilibus*. Sed Deus est ipsa sapientia. Ergo Deus est mobilis.

3. Præterea. Appropinquare, & elongari motum significant. Huiusmodi autem dicuntur de Deo in Scriptura Jac. IV. 8. *Appropinquate Deo, & appropinquabit vobis*. Ergo Deus est mutabilis.

Sed contra est quod dicitur Malach. III. 6. *Ego* (*b*) *Deus, & non mutor*.

Respondeo dicendum, quod ex præmissis (quæst. II. art. 3.) ostenditur, Deum esse omnino immutabilem.

Primo quidem quia supra ostensum est (ib.) esse aliquod primum ens, quod Deum dicimus; & quod huiusmodi primum ens oportet esse purum actum absque permixtione alicuius potentiæ, eo quod potentia simpliciter est posterior actu. Omne autem quod quocumque modo mutatur, est aliquo modo in potentia. Ex quo patet quod impossibile est Deum aliquo modo mutari.

Secundo quia omne quod movetur, quantum ad aliquid manet, & quantum ad aliquid transit; sicut quod movetur de albedine in nigredinem, manet secundum substantiam: & sic in omni eo quod movetur, attenditur aliqua compositio. Ostensum est autem supra (quæst. III. art. 7.) quod in Deo nulla est compositio, sed est omnino simplex. Unde manifestum est quod Deus moveri non potest.

Tertio, quia omne quod movetur, motu suo aliquid acquirit, & pertingit ad illud ad quod prius non pertingebat. Deus autem, cum sit infinitus, comprehendens in se omnem plenitudinem perfectionis totius esse, non potest aliquid acquirere, nec

(*a*) *Al.* non primo. (*b*) *Vulgata* Dominus.

nec extendere se in aliquid ad quod prius non pertingebat. Unde nullo modo sibi competit motus. Et inde est quod quidam antiquorum, quasi ab ipsa veritate coacti, posuerunt primum principium esse immobile.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus ibi loquitur secundum modum quo Plato dicebat primum movens movere se ipsum: omnem operationem nominans motum, secundum quod etiam ipsum intelligere, & velle, & amare motus quidam dicuntur. Quia ergo Deus intelligit, & amat se ipsum, secundum hoc dixerunt, quod Deus movet se ipsum, non autem secundum quod motus, & mutatio est existentis in potentia, ut nunc loquimur de mutatione, & motu.

Ad secundum dicendum, quod sapientia dicitur mobilis esse similitudinarie, secundum quod suam similitudinem diffundit usque ad ultima rerum: nihil enim esse potest quod non procedat a divina sapientia per quamdam imitationem, sicut a primo principio effectivo, & formali, prout etiam artificiata procedunt a sapientia artificis. Sic igitur, inquantum similitudo divinae sapientiae gradatim procedit a supremis, quae magis participant de eius similitudine, usque ad infima rerum, quae minus participant, dicitur esse quidam processus, & motus divinae sapientiae in res, sicut si dicamus Solem procedere usque ad terram, inquantum radius luminis eius usque ad terram pertingit: & hoc modo exponit Dionysius cap. 1. cael. Hier. (in princ.) dicens, quod omnis processus divinae manifestationis venit ad nos a Patre luminum (a) moto.

Ad tertium dicendum, quod huiusmodi dicuntur de Deo in Scripturis metaphorice. Sicut enim dicitur Sol intrare domum, vel exire, inquantum radius eius pertingit ad domum; sic dicitur Deus appropinquare ad nos, vel recedere a nobis, inquantum percipimus influentiam bonitatis ipsius, vel ab eo deficimus.

ARTICULUS II. 44

Utrum esse immutabile sit Dei proprium.

I. dist. VIII. *quaest.* III. *art.* 1. & 2. & *dist.* XIX. *quaest.* V. *art.* 3. & *I. cont. cap.* XIII. XIV. & XV. & *opusc.* II. *cap.* IV. XVI. XVII. CXXIV. & CCXXII.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod esse immutabile non sit proprium Dei. Dicit enim Philosophus in II. Metaph. (text. XII.) quod *materia est in omni eo quod movetur*. Sed substantiae quaedam creatae, sicut Angeli, & animae, non habent materiam, ut quibusdam videtur. Ergo esse immutabile non est proprium Dei.

2. Praeterea. Omne quod movetur, movetur propter aliquem finem. Quod ergo iam pervenit ad ultimum finem, non movetur. Sed quaedam creaturae iam pervenerunt ad ultimum finem, sicut omnes beati. Ergo aliquae creaturae sunt immobiles.

3. Praeterea. Omne quod est mutabile, est variabile. Sed formae sunt invariabiles: dicitur enim in Lib. sex principiorum (cap. de forma in prin.) quod *forma est simplici, & invariabili essentia consistens*. Ergo non est solius Dei proprium esse immutabile.

Sed contra est quod dicit Augustinus in Lib. de natura boni (cap. 1. in princip.) *Solus Deus immutabilis est: quae autem fecit, quia ex nihilo sunt, mutabilia sunt*.

Respondeo dicendum, quod solus Deus est omnino immutabilis; omnis autem creatura aliquo modo est mutabilis. Sciendum est enim, quod mutabile potest aliquid dici dupliciter: uno modo per potentiam quae in ipso est; alio modo per potentiam quae in altero est: omnes enim creaturae, antequam essent, non erant possibiles esse per aliquam potentiam creatam, cum nullum creatum sit aeternum; sed per solam potentiam divinam, inquantum Deus poterat eas in esse producere. Sicut autem ex voluntate Dei dependet quod res in esse producit; ita ex voluntate eius dependet quod res in esse conservat: non enim aliter eas in esse conservat quam semper eis esse dando: unde si suam actionem eis subtraheret, omnia in nihilum redi-

(a) Nicolaius moto.

redigerentur, ut patet per Augustinum IV. super Genes. ad litteram (cap. XII. circa princip.) Sicut igitur in potentia creatoris fuit ut res essent, antequam essent in se ipsis; ita in potentia creatoris est, postquam sunt in se ipsis, ut non sint. Sic igitur per potentiam quæ est in altero, scilicet in Deo, sunt mutabiles, inquantum ab ipso ex nihilo potuerunt produci in esse, & de esse possunt reduci in non esse.

Si autem dicatur aliquid mutabile per potentiam in ipso existentem, sic etiam aliquo modo omnis creatura est mutabilis. Est enim in creatura duplex potentia, scilicet activa, & passiva: dico autem potentiam passivam, secundum quam aliquid assequi potest suam perfectionem vel in essendo, vel in consequendo finem. Si igitur attendatur mutabilitas rei secundum potentiam ad esse, sic non in omnibus creaturis est mutabilitas, sed in illis solum in quibus illud quod est possibile in eis, potest stare cum non esse. Unde in corporibus inferioribus est mutabilitas & secundum esse substantiale, quia materia eorum potest esse cum privatione formæ substantialis ipsorum, & quantum ad esse accidentale, si subiectum compatiatur secum privationem accidentis; sicut hoc subiectum *homo* compatitur secum non album, & ideo potest mutari de albo in non album. Si vero sit tale accidens quod consequatur principia essentialia subiecti, privatio illius accidentis non potest stare cum subiecto. Unde subiectum non potest mutari secundum illud accidens, sicut nix non potest fieri nigra. In corporibus vero cælestibus materia non compatitur secum privationem formæ, quia forma perficit totam potentialitatem materiæ: & ideo non sunt mutabilia secundum esse substantiale, sed secundum esse locale: quia subiectum compatitur secum privationem huius loci vel illius. Substantiæ vero incorporeæ, quia sunt ipsæ formæ subsistentes, quæ tamen se habent ad esse ipsarum sicut potentia ad actum, non compatiuntur secum privationem huius actus: quia esse consequitur formam; & nihil corrumpitur nisi per hoc quod amittit formam: unde in ipsa forma non est potentia ad non esse: & ideo huiusmodi substantiæ sunt immutabiles, & invariabiles secundum esse: & hoc est quod dicit Dionysius IV. cap. de divin. Nomin. (parum a princ. lect. 1.) quod *substantiæ intellectuales creatæ mundæ sunt a generatione, & ab omni variatione, sicut incorporales, & immateriales*. Sed tamen remanet in eis duplex mutabilitas: una secundum quod sunt in potentia ad finem; & sic est in eis mutabilitas secundum electionem de bono in malum, ut Damascenus (Lib. II. cap. III. & IV.) dicit: alia secundum locum, inquantum virtute sua finita possunt attingere quædam loca quæ prius non attingebant: quod de Deo dici non potest, qui sua infinitate omnia loca replet, ut supra dictum est (quæst. VIII. art. 2.)

Sic igitur in omni creatura est potentia ad mutationem vel secundum esse substantiale, sicut corpora corruptibilia; vel secundum esse locale tantum, sicut corpora cælestia; vel secundum ordinem ad finem, & applicationem virtutis ad diversa, sicut in Angelis: & universaliter omnes creaturæ communiter sunt mutabiles secundum potentiam creantis, in cuius potestate est esse, & non esse earum. Unde cum Deus nullo istorum modorum sit mutabilis, proprium eius est omnino immutabilem esse.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit de eo quod est mutabile secundum esse substantiale, vel accidentale: de tali enim motu Philosophi tractaverunt.

Ad secundum dicendum, quod Angeli boni supra immutabilitatem essendi, quæ competit eis secundum naturam, habent immutabilitatem electionis ex divina virtute; tamen remanet in eis mutabilitas secundum locum.

Ad tertium dicendum, quod formæ dicuntur invariabiles, quia non possunt esse subiectum variationis; subiiciuntur tamen variationi, inquantum subiectum secundum eas variatur: unde patet quod secundum quod sunt, sic variantur: non enim dicuntur entia quasi sint subiectum essendi sed quia eis aliquid est.

QUAESTIO DECIMA.

De Dei æternitate,

in sex articulos divisa.

DEinde quæritur de æternitate: & circa hoc quæruntur sex.

Primo, quid sit æternitas.
Secundo, utrum Deus sit æternus.
Tertio, utrum esse æternum sit proprium Dei.

Quar-

Quarto, utrum æternitas differat (a) a tempore.

Quinto de differentia ævi, & temporis.

Sexto, utrum sit unum ævum tantum, sicut est unum tempus, & una æternitas.

ARTICULUS I. 45

Utrum convenienter definiatur æternitas, quod est interminabilis vitæ tota simul, & perfecta possessio.

I. dist. VIII. *quæst.* II. *art.* I. *& dist.* XIX. *quæst.* II. *art.* I. *& po. quæst.* III. *art.* 14. *&* 20.

AD primum sic proceditur. Videtur quod non sit conveniens definitio æternitatis quam Boetius ponit III. de consol. (prof. 2. circ. princ.) dicens, quod *æternitas est interminabilis vitæ tota simul, & perfecta possessio*. Interminabile enim negative dicitur. Sed negatio non est de ratione nisi eorum quæ sunt deficientia, quod æternitati non competit. Ergo in definitione æternitatis non debet poni *interminabile*.

2. Præterea. Aeternitas durationem quamdam significat. Duratio autem magis respicit esse quam vitam. Ergo non debuit poni in definitione æternitatis vita, sed magis esse.

3. Præterea. Totum dicitur quod habet partes. Hoc autem æternitati non convenit, cum sit simplex. Ergo inconvenienter dicitur *tota*.

4. Præterea. Plures dies non possunt esse simul, nec plura tempora. Sed in æternitate pluraliter dicuntur dies, & tempora: dicitur enim Micheæ v. 2. *Egressus eius ab initio a diebus æternitatis*: & ad Roman. XVI. 25. *Secundum revelationem mysterii temporibus æternis taciti*. Ergo æternitas non est tota simul.

5. Præterea. Totum, & perfectum sunt idem. Posito igitur quod sit *tota*, superflue additur, quod sit *perfecta*.

6. Præterea. *Possessio* ad durationem non pertinet. Aeternitas autem quædam duratio est. Ergo æternitas non est possessio.

Respondeo dicendum, quod sicut in cognitionem simplicium oportet nos venire per composita, ita in cognitionem æternitatis oportet nos venire per tempus, quod nihil aliud est quam numerus motus secundum prius & posterius. Cum enim in quolibet motu sit successio, & una pars post alteram, ex hoc quod numeramus prius, & posterius in motu, apprehendimus tempus, quod nihil aliud est quam numerus prioris, & posterioris in motu. In eo autem quod caret motu, & semper eodem modo se habet, non est accipere prius, & posterius. Sicut igitur ratio temporis consistit in numeratione prioris, & posterioris in motu; ita in apprehensione uniformitatis eius, quod est omnino extra motum, consistit ratio æternitatis.

Item ea dicuntur tempore mensurari quæ principium, & finem habent in tempore, ut dicitur in IV. Physic. (tex.lxx.) & hoc ideo quia in omni eo quod movetur, est accipere aliquod principium, & aliquem finem. Quod vero est omnino immutabile, sicut nec successionem, ita nec principium, aut finem habere potest.

Sic ergo ex duobus notificatur æternitas. Primo ex hoc quod id quod est in æternitate, est interminabile, idest principio, & fine carens, ut terminus ad utrumque referatur. Secundo per hoc quod ipsa æternitas successione caret, tota simul existens.

Ad primum ergo dicendum, quod simplicia consueverunt per negationem definiri, sicut punctus est cuius pars non est: quod non ideo est, quod negatio sit de essentia eorum, sed quia intellectus noster, qui primo apprehendit composita, in cognitionem simplicium pervenire non potest nisi per remotionem compositionis.

Ad secundum dicendum, quod illud quod est vere æternum, non solum est ens, sed vivens: & ipsum vivere se extendit quodammodo ad operationem, non autem esse. Protensio autem durationis videtur attendi secundum operationem magis quam secundum esse: unde & tempus est numerus motus.

Ad tertium dicendum, quod æternitas dicitur tota, non quia habet partes, sed inquantum nihil ei deest.

Ad quartum dicendum, quod sicut Deus, cum sit incorporeus, nominibus rerum corporalium metaphorice in Scripturis nominatur, sic æternitas tota simul existens nominibus temporalibus successivis.

Ad quintum dicendum, quod in tempore est duo considerare; scilicet ipsum tem-

(a) *Al.* ab ævo & tempore.

tempus, quod est successivum; & nunc temporis, quod est imperfectum. Dicit ergo *tota simul* ad removendum tempus, & *perfecta* ad excludendum nunc temporis.

Ad sextum dicendum, quod illud quod possidetur, firmiter, & quiete habetur: ad designandam ergo immutabilitatem, & indeficientiam æternitatis, usus est nomine possessionis.

ARTICULUS II. 46

Utrum Deus sit æternus.

II. dist. II. *quæst.* I. *art.* I. *& I. cont. c.* XV. *po. quæst.* III. *art.* 17. 23. *& opusc.* II. *cap.* V. VI. VII. *&* VIII.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit æternus. Nihil enim factum potest dici de Deo. Sed æternitas est aliquid factum: dicit enim Boetius (Lib. V. de consol. prof. ult.) quod *nunc fluens facit tempus, nunc stans facit æternitatem:* & Augustinus dicit in Lib. lxxxiii. quæstionum (quæst. xxiii. in princ.) quod *Deus est auctor æternitatis*. Ergo Deus non est æternus.

2. Præterea. Quod est ante æternitatem, & post æternitatem, non mensuratur æternitate. Sed *Deus est ante æternitatem*, ut dicitur in Libro de causis (prop. 2.) *& post æternitatem:* dicitur enim Exod. xv. 18. quod *Dominus regnabit in æternum, & ultra*. Ergo esse æternum non convenit Deo.

3. Præterea. Aeternitas mensura quædam est. Sed Deo non convenit esse mensuratum. Ergo non competit ei esse æternum.

4. Præterea. In æternitate non est præsens, præteritum, vel futurum; cum sit tota simul, ut dictum est (art. præced.) Sed de Deo dicuntur in Scripturis verba præsentis temporis, præteriti, vel futuri. Ergo Deus non est æternus.

Sed contra est quod dicit Athanasius (in suo symb. de confess. fidei) *Aeternus Pater, æternus Filius, æternus Spiritus sanctus*.

Respondeo dicendum, quod ratio æternitatis consequitur immutabilitatem, sicut ratio temporis consequitur motum, ut ex dictis patet (art. præced.) Unde cum Deus sit maxime immutabilis, sibi maxime competit esse æternum. Nec solum est æternus, sed est sua æternitas: cum tamen nulla alia res sit sua duratio, quia non est suum esse. Deus autem est suum esse uniforme: unde sicut est sua essentia, ita sua æternitas.

Ad primum ergo dicendum, quod *nunc* stans dicitur facere æternitatem secundum nostram apprehensionem. Sicut enim causatur in nobis apprehensio temporis, eo quod apprehendimus fluxum ipsius *nunc*, ita causatur in nobis apprehensio æternitatis, inquantum apprehendimus *nunc* stans. Quod autem dicit Augustinus (loco cit. in arg.) quod *Deus est auctor æternitatis*, intelligitur de æternitate participata. Eo enim modo communicat Deus suam æternitatem aliquibus quo & suam immutabilitatem.

Et per hoc patet solutio ad secundum. Nam Deus dicitur esse ante æternitatem, prout participatur a substantiis immaterialibus. Unde & ibidem (eadem propofit. 2. circa fin.) dicitur, quod *intelligentia parificatur æternitati*. Quod autem dicitur in Exod. *Dominus regnabit in æternum, & ultra*, sciendum, quod æternum accipitur ibi pro sæculo, sicut habet alia translatio. Sic igitur dicitur, quod regnabit ultra æternum: quia durat ultra quodcumque sæculum, idest ultra quamcumque durationem datam. Nihil est enim aliud sæculum quam periodus cuiuslibet rei, ut dicitur in Lib. I. de cælo (tex. c.) Vel dicitur etiam ultra æternum regnare: quia si etiam aliquid aliud semper esset, ut motus cæli secundum quosdam Philosophos, tamen Deus ultra regnat, inquantum eius regnum est totum simul.

Ad tertium dicendum, quod æternitas non est aliud quam ipse Deus. Unde non dicitur Deus æternus, quasi sit aliquo modo mensuratus; sed accipitur ibi ratio mensuræ secundum apprehensionem nostram tantum.

Ad quartum dicendum, quod verba diversorum temporum attribuuntur Deo, inquantum eius æternitas omnia tempora includit; non quod ipse varietur per præsens, præteritum, & futurum.

A R-

ARTICULUS III. 47

Utrum esse aeternum sit proprium Dei.

I. dist. VIII. *quaest.* II. *art.* 2. *&* *dist.* XIX. *quaest.* I. *art.* I. *&* *IV. dist.* xlix. *quaest.* I. *art.* 2. *quaest.* III. *&* *I. cont. cap.* V.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod esse aeternum non sit soli Deo proprium. Dicitur enim Danielis XII. 3. quod *qui ad iustitiam erudiunt plurimos, erunt quasi stellae in perpetuas aeternitates*. Non autem essent plures aeternitates, si solus Deus esset aeternus. Non igitur solus Deus est aeternus.

2. Praeterea. Matth. XXV. 41. dicitur: (a) *Ite maledicti in ignem aeternum*. Non igitur solus Deus est aeternus.

3. Praeterea. Omne necessarium est aeternum. Sed multa sunt necessaria, sicut omnia principia demonstrationis, & omnes propositiones demonstrativae. Ergo non solus Deus est aeternus.

Sed contra est quod dicit Augustinus (Fulgentius) Lib. de fide ad Petrum cap VI. (& Hieronymus ad Damasum ep. LVII.) *Deus solus est qui exordium non habet*. Quicquid autem exordium habet, non est aeternum. Solus ergo Deus est aeternus.

Respondeo dicendum, quod aeternitas vere & proprie in solo Deo est: quia aeternitas immutabilitatem consequitur, ut ex dictis patet (art. praec.) Solus autem Deus est omnino immutabilis, ut est superius ostensum (quaest. IX. art. I. & 2.) Secundum tamen quod aliqua ab ipso immutabilitatem percipiunt, secundum hoc aliqua eius aeternitatem participant. Quaedam ergo quantum ad hoc immutabilitatem sortiuntur a Deo quod numquam esse desinunt; & secundum hoc dicitur Eccle. I. de terra, quod *in aeternum stat*: & sic aeternitas Angelis attribui potest, secundum illud Psal. LXXV. 5. *Illuminans tu mirabiliter a montibus aeternis*. Quaedam etiam aeterna in Scripturis dicuntur propter diuturnitatem durationis, licet corruptibilia sint; sicut in Psal. dicuntur montes *aeterni*, & Deuteronom. XXXIII. 15. etiam dicitur: *De pomis collium aeternorum*. Quaedam autem amplius participant de ratione aeternitatis, inquantum habent intransmutabilitatem vel secundum esse, vel ulterius secundum operationem, sicut Angeli, & beati, qui Verbo fruuntur: quia *quantum ad illam visionem Verbi non sunt in sanctis volabiles cogitationes*, ut dicit Augustinus XV. de Trinitate (cap. XVI. in fin.) Unde & videntes Deum dicuntur habere vitam aeternam, secundum illud Ioann. XVII. 3. *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum &c.*

Ad primum ergo dicendum, quod dicuntur multae aeternitates, secundum quod sunt multi participantes aeternitatem ex ipsa Dei contemplatione.

Ad secundum dicendum, quod ignis inferni dicitur aeternus propter interminabilitatem tantum. Est tamen in poenis eorum transmutatio, secundum illud Iob XXIV. 19. *Ad nimium calorem transibunt ab aquis nivium*. Unde in inferno non est vera aeternitas, sed magis tempus, secundum illud Psal. LXXX. 16. *Erit tempus eorum in secula*.

Ad tertium dicendum, quod necessarium significat quemdam modum veritatis. Verum autem, secundum Philosophum VI. Metaphys. (text. VIII.) est in intellectu. Secundum hoc igitur vera, & necessaria sunt aeterna, quia sunt in intellectu aeterno, qui est intellectus divinus solus: unde non sequitur quod aliquid extra Deum sit aeternum.

ARTICULUS IV. 48

Utrum aeternitas differat a tempore.

Infra art. 5. *&* *I. dist.* X. *quaest.* II. *art.* I. *&* *II. dist.* II. *quaest.* I. *art.* I. *&* *quo.* V. *qu.* IV. *&* *quo.* X. *quaest.* II. *&* *po. quaest.* III. *art.* 14. *ad* 18.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod aeternitas non sit aliud a tempore. Impossibile est enim duas esse mensuras durationis simul, nisi una sit pars alterius. Non enim sunt simul duo dies, vel duae horae; sed dies, & hora sunt simul, quia hora est pars diei. Sed aeternitas, & tempus sunt simul: quorum utrumque mensuram quamdam durationis importat. Cum igitur aeternitas non sit pars temporis, quia aeternitas excedit tempus, & includit ipsum; videtur quod tempus sit pars aeternitatis, & non aliud ab aeternitate.

2. Praeterea. Secundum Philosophum in IV. Phys. (tex. CIV. & 121.) nunc temporis manet idem in toto tempore. Sed hoc videtur constituere rationem aeternitatis, quod sit idem indivisibiliter se habens in toto decursu temporis. Ergo aeter-

(a) *Vulgata*: Discedite a me maledicti.

ternitas est nunc temporis. Sed nunc temporis non est aliud secundum substantiam a tempore. Ergo æternitas non est aliud secundum substantiam a tempore.

3. Præterea. Sicut mensura primi motus est mensura omnium motuum, ut dicitur in IV. Physic. (text. cxxxiii.) ita videtur quod mensura primi esse sit mensura omnis esse. Sed æternitas est mensura primi esse, quod est esse divinum. Ergo æternitas est mensura omnis esse. Sed esse rerum corruptibilium mensuratur tempore. Ergo tempus vel est æternitas, vel aliquid æternitatis.

Sed contra est quod æternitas est tota simul. In tempore autem est prius, & posterius. Ergo tempus, & æternitas non sunt idem.

Respondeo dicendum, quod manifestum est, tempus, & æternitatem non esse idem. Sed huius diversitatis rationem quidam assignaverunt ex hoc quod æternitas caret principio, & fine, tempus autem habet principium, & finem.

Sed hæc est differentia per accidens, & non per se: quia dato quod tempus semper fuerit, & semper futurum sit secundum positionem eorum qui motum cæli ponunt sempiternum, adhuc remanebit differentia inter æternitatem, & tempus, ut dicit Boetius in Lib. de consolat. (prosa iv. Lib. V.) ex hoc quod æternitas est tota simul, quod tempori non convenit: quia æternitas est mensura esse permanentis, tempus vero est mensura motus. Si tamen prædicta differentia attendatur quantum ad mensurata, & non quantum ad mensuras, sic habet aliam rationem: quia solum illud mensuratur tempore quod habet principium, & finem in tempore, ut dicitur in IV. Physic. (text. cxx.) Unde si motus cæli semper duraret, tempus non mensuraret ipsum secundum suam totam durationem, cum infinitum non sit mensurabile, sed mensuraret quamlibet circulationem, quæ habet principium, & finem in tempore.

Potest tamen & aliam rationem habere ex parte istarum mensurarum, si accipiatur finis, & principium in potentia: quia etiam dato quod tempus semper duret, tamen possibile est signare in tempore & principium, & finem, accipiendo aliquas partes ipsius, sicut dicimus principium, & finem diei, vel anni; quod non contingit in æternitate. Sed tamen istæ differentiæ consequuntur eam, quæ est per se, & primo, differentiam, per hoc quod æternitas est tota simul, non autem tempus.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procederet, si tempus, & æternitas essent mensuræ unius generis: quod patet esse falsum ex his quorum est tempus, & æternitas mensura.

Ad secundum dicendum, quod *nunc* temporis est idem subiecto in toto tempore, sed differens ratione, eo quod sicut tempus respondet motui, ita *nunc* temporis respondet mobili: mobile autem est idem subiecto in toto decursu temporis, sed differens ratione, inquantum est hic, & ibi; & ista alternatio est motus. Similiter fluxus ipsius *nunc*, secundum quod alternatur ratione, est tempus. Aeternitas autem manet eadem & subiecto, & ratione: unde æternitas non est idem quod *nunc* temporis.

Ad tertium dicendum, quod sicut æternitas est propria mensura ipsius esse permanentis, ita tempus est propria mensura motus: unde secundum quod aliquod esse recedit a permanentia essendi, & subditur transmutationi, secundum hoc recedit ab æternitate, & subditur tempori. Esse ergo rerum corruptibilium, quia est transmutabile, non mensuratur æternitate, sed tempore: tempus enim mensurat non solum quæ transmutantur in actu, sed quæ sunt transmutabilia: unde non solum mensurat motum, sed etiam quietem, quæ est eius quod natum est moveri, & non movetur.

ARTICULUS V. 49

De differentia ævi, & temporis.

Locis sup. art. 4. notat. 15.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod ævum non sit aliud a tempore. Dicit enim Augustinus VIII. super Gen. ad litt. (cap. xx. xxii. xxiii.) quod *Deus movet creaturam spiritualem per tempus*. Sed ævum dicitur esse mensura spiritualium substantiarum. Ergo tempus non differt ab ævo.

2. Præterea. De ratione temporis est quod habeat prius, & posterius; de ratione vero æternitatis est quod sit tota simul, ut dictum est (art. 1. huius quæst.) Sed ævum non est æternitas: dicitur enim Eccli. 1. quod *sapientia æterna est ante ævum*. Ergo non est totum simul, sed habet prius, & posterius; & ita est tempus.

3. Præ-

3. Præterea. Si in ævo non est prius, & posterius, sequitur quod in æviternis non differat esse, vel fuisse, vel futurum esse. Cum igitur sit impossibile æviterna non fuisse, sequitur quod impossibile sit ea non futura esse: quod falsum est, cum Deus possit ea reducere in nihilum.

4. Præterea. Cum duratio æviternorum sit infinita ex parte post, si ævum sit totum simul, sequitur quod aliquod creatum sit infinitum in actu; quod est impossibile. Non igitur ævum differt a tempore.

Sed contra est quod dicit Boetius (Lib. III. de consol. metro IX. in princ.)

. . . . *Qui tempus ab ævo*
Ire iubes.

Respondeo dicendum, quod ævum differt a tempore, & ab æternitate, sicut medium existens inter illa.

Sed horum differentiam aliqui sic assignant dicentes, quod æternitas principio, & fine caret; ævum habet principium, sed non finem; tempus autem habet principium, & finem. Sed hæc differentia est per accidens, sicut supra dictum est (art. præc.) quia si etiam semper æviterna fuissent, & semper futura essent, ut aliqui ponunt, vel etiamsi quandoque deficerent (quod Deo possibile esset;) adhuc ævum distingueretur ab æternitate, & tempore.

Alii vero assignant differentiam inter hæc tria per hoc quod æternitas non habet prius, & posterius; tempus autem habet prius, & posterius cum innovatione, & veteratione; ævum habet prius, & posterius sine innovatione, & veteratione.

Sed hæc positio implicat contradictoria. Quod quidem manifeste apparet, si innovatio, & veteratio referantur ad ipsam mensuram. Cum enim prius, & posterius durationis non possit esse simul, si ævum habet prius, & posterius, oportet quod priori parte ævi recedente, posterior de novo adveniat; & sic erit innovatio in ipso ævo, sicut in tempore. Si vero referatur ad mensurata, adhuc sequitur inconveniens. Ex hoc enim res temporalis inveteratur tempore quod habet esse transmutabile, & ex transmutabilitate mensurati est prius, & posterius in mensura, ut patet ex IV. Phys. (text. cx. & cxvii.) Si igitur ipsum æviternum non sit inveterabile, nec innovabile, hoc erit, quia esse eius est intransmutabile. Mensura ergo eius non habebit prius, & posterius.

Est ergo dicendum, quod cum æternitas sit mensura esse permanentis, secundum quod aliquid recedit a permanentia essendi, secundum hoc recedit ab æternitate. Quædam autem sic recedunt a permanentia essendi quod esse eorum est subiectum transmutationis, vel in transmutatione consistit; & huiusmodi mensurantur tempore, sicut omnis motus, & etiam esse omnium corruptibilium. Quædam vero recedunt minus a permanentia essendi, quia esse eorum nec in transmutatione consistit, nec est subiectum transmutationis; tamen habent transmutationem adiunctam vel in actu, vel in potentia; sicut patet in corporibus cælestibus, quorum esse substantiale est intransmutabile; tamen esse intransmutabile (*a*) habent cum transmutabilitate secundum locum: & similiter patet de Angelis, quod scilicet habent esse intransmutabile cum transmutabilitate secundum electionem, (*b*) & cum transmutabilitate intelligentiarum, & affectionum, & locorum suo modo: & ideo huiusmodi mensurantur ævo, quod est medium inter æternitatem, & tempus. Esse autem quod mensurat æternitas, nec est mutabile, nec mutabilitati adiunctum. Sic ergo tempus habet prius, & posterius; ævum autem non habet in se prius, & posterius, sed ei coniungi possunt; æternitas autem non habet prius, neque posterius, neque ea compatitur.

Ad primum ergo dicendum, quod creaturæ spirituales quantum ad affectiones, & intelligentias, in quibus est successio, mensurantur tempore. Unde & Augustinus ibidem (Lib. cit. in arg. cap. xx.) dicit, quod per tempus moveri, est per affectiones moveri. Quantum vero ad eorum esse naturale mensurantur ævo; sed quantum ad visionem gloriæ participant æternitatem.

Ad secundum dicendum, quod ævum est totum simul, non tamen est æternitas: quia compatitur secum prius, & posterius.

Ad tertium dicendum, quod in ipso esse Angeli in se considerato non est differentia præteriti, & futuri, sed solum

(*a*) *Al.* habet. (*b*) *Ita codd. Alcan. & Tarrac. In editis addebatur* quantum ad eorum naturam pertinet.

lum secundum adiunctas mutationes. Sed quod dicimus Angelum esse, vel fuisse, vel futurum esse, differt secundum acceptionem intellectus nostri, qui accipit esse Angeli per comparationem ad diversas partes temporis. Et cum dicit, Angelum esse, vel fuisse, supponit aliquid cum quo eius oppositum non subditur divinae potentiae. Cum vero dicit futurum esse, nondum supponit aliquid. Unde cum esse, & non esse Angeli subsit divinae potentiae; absolute considerando, potest Deus facere quod esse Angeli non sit futurum; tamen non potest facere quod non sit, dum est, vel quod non fuerit, postquam fuit.

Ad quartum dicendum, quod duratio aevi est infinita, quia non finitur tempore. Sic autem esse aliquod creatum infinitum, quod non finiatur quodam alio, non est inconveniens.

ARTICULUS VI.

Utrum sit unum aevum tantum.

II. dist. 11. quaest. 1. art. 2. & quol. v. quaest. iv.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod non sit tantum unum aevum. Dicitur enim in apocryphis Esdrae: *Maiestas, & potestas aevorum est apud te, Domine.*

2. Praeterea. Diversorum generum diversae sunt mensurae. Sed quaedam aeviterna sunt in genere corporalium, scilicet corpora caelestia; quaedam vero sunt spirituales substantiae, scilicet Angeli. Non ergo est unum aevum tantum.

3. Praeterea. Cum aevum sit nomen durationis, quorum est unum aevum, est una duratio. Sed non omnium aeviternorum est una duratio: quia quaedam post alia esse incipiunt, ut maxime patet in animabus humanis. Non est ergo unum aevum tantum.

4. Praeterea. Ea quae non dependent ab invicem, non videntur habere unam mensuram durationis: propter hoc enim omnium temporalium videtur esse unum tempus, quia omnium motuum quodammodo causa est primus motus, qui prius tempore mensuratur. Sed aeviterna non dependent ab invicem, quia unus Angelus non est causa alterius. Non ergo est unum aevum tantum.

Sed contra. Aevum est simplicius tempore, & propinquius se habens ad aeternitatem. Sed tempus est unum tantum. Ergo multo magis aevum.

Respondeo dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod est unum aevum tantum; quidam, quod multa.

Quid autem horum verius sit, oportet considerare ex causa unitatis temporis: in cognitionem enim spiritualium per corporalia devenimus.

Dicunt autem quidam, esse unum tempus omnium temporalium, propter hoc quod est unus numerus omnium numeratorum; cum tempus sit numerus secundum Philosophum (Lib. IV. Physic. text. ci.) Sed hoc non sufficit: quia tempus non est numerus, ut abstractus extra numeratum, sed ut in numerato existens; alioquin non esset continuus: quia decem ulnae panni continuitatem habent non ex numero, sed ex numerato. Numerus autem in numerato existens non est idem omnium, sed diversus diversorum. Unde alii assignant causam unitatis temporis ex unitate aeternitatis, quae est principium omnis durationis. Et sic omnes durationes sunt unum, si consideretur eorum principium; sunt vero multae, si consideretur diversitas eorum quae recipiunt durationem ex influxu primi principii. Alii vero assignant causam unitatis temporis ex parte materiae primae, quae est primum subiectum motus, cuius mensura est tempus. Sed neutra assignatio sufficiens videtur: quia ea quae sunt unum principio, vel subiecto, & maxime remoto, non sunt unum simpliciter, sed secundum quid. Est ergo ratio unitatis temporis unitas primi motus, secundum quem, cum sit simplicissimus, omnes alii mensurantur, ut dicitur in X. Metaphys. (text. 111.) Sic ergo tempus ad illum motum comparatur, non solum ut mensura ad mensuratum, sed etiam ut accidens ab subiectum; & sic ab eo recipit unitatem. Ad alios autem motus comparatur solum ut mensura ad mensuratum. Unde secundum eorum multitudinem non multiplicatur, quia una mensura separata multa mensurari possunt.

Hoc igitur habito, sciendum, quod de substantiis spiritualibus duplex fuit opinio. Quidam enim dixerunt, quod omnes processerunt a Deo in quadam aequalitate, ut Origenes dixit (Lib. I. Periarchon

chon cap. VIII.) vel etiam multæ earum, ut quidam posuerunt. Alii vero dixerunt, quod omnes substantiæ spirituales processerunt a Deo quodam gradu, & ordine: & hoc videtur sentire Dionysius, qui dicit x. cap. celest. Hierarch. (& cap. XV. a med.) quod inter substantias spirituales sunt primæ, mediæ, & ultimæ, etiam in uno ordine Angelorum. Secundum igitur primam opinionem necesse est dicere, quod sunt plura æva, secundum quod sunt plura æviterna prima æqualia. Secundum autem secundam opinionem oporteret dicere, quod sit unum ævum tantum: quia cum unumquodque mensuretur simplicissimo sui generis, ut dicitur in X. Met. (tex.4.) oportet quod esse omnium æviternorum mensuretur esse primi æviterni, quod tanto est simplicius, quanto prius. Et quia secunda opinio verior est, ut infra ostendetur (quæst.XLVII. ar.2.) concedimus ad præsens unum esse ævum tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod ævum aliquando accipitur pro sæculo, quod est periodus durationis alicuius rei, & sic dicuntur multa æva, sicut multa sæcula.

Ad secundum dicendum, quod licet corpora cœlestia, & spiritualia differant in genere naturæ, tamen conveniunt in hoc quod habent esse intransmutabile; & sic mensurantur ævo.

Ad tertium dicendum, quod nec omnia temporalia simul incipiunt, & tamen omnium est unum tempus propter primum, quod mensuratur tempore; & sic omnia æviterna habent unum ævum propter primum, etiam si non omnia simul incipiant.

Ad quartum dicendum, quod ad hoc quod aliqua mensurentur per aliquod unum, non requiritur quod illud unum sit causa omnium eorum, sed quod sit simplicius.

QUAESTIO XI.

De unitate Dei,

in quatuor articulos divisa.

POst præmissa considerandum est de divina unitate: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum unum addat aliquid supra ens.

Secundo, utrum opponantur unum, & multa.

Tertio, utrum Deus sit unus,

Quarto, utrum sit maxime unus.

ARTICULUS I. 51

Utrum unum addat aliquid supra ens.

I. dist. XXIV. *quæst.* IV. *art.* 3. *& III. contr. cap.* XXXXXIII. *& ver. quæst.* VIII. *art.* 2.

AD primum sic proceditur. Videtur quod unum addat aliquid supra ens. Omne enim quod est in aliquo genere determinato, se habet ex additione ad ens, quod circuit omnia genera. Sed unum est in genere determinato: est enim principium numeri, qui est species (a) quantitatis. Ergo unum addit aliquid supra ens.

2. Præterea. Quod dividit aliquid commune, se habet ex additione ad illud. Sed ens dividitur per unum, & multa. Ergo unum addit aliquid supra ens.

3. Præterea. Si unum non addit supra ens, idem esset dicere unum, & ens. Sed nugatorie dicitur: ens, ens. Ergo nugatio esset dicere, ens unum, quod falsum est. Addit igitur unum supra ens.

Sed contra est quod dicit Dionysius ult. cap. de div. Nom. (non procul a princ. lect. 1.) *Nihil est existentium non participans uno*: quod non esset, si unum adderet supra ens, quod contraheret ipsum. Ergo unum non habet se ex additione ad ens.

Respondeo dicendum, quod unum non addit supra ens rem aliquam, sed tantum negationem divisionis. Unum enim nihil aliud significat quam ens indivisum. Et ex hoc ipso apparet quod unum convertitur cum ente. Nam omne ens aut est simplex, aut compositum. Quod autem est simplex, est indivisum & actu, & potentia. Quod autem est compositum, non habet esse, quamdiu partes eius sunt divisæ, sed postquam constituunt, & componunt ipsum compositum. Unde manifestum est quod esse cuiuslibet rei consistit in indivisione: & inde est quod unumquodque sicut custodit suum esse, ita custodit suam unitatem.

Ad primum igitur dicendum, quod quidam putantes idem esse unum quod convertitur cum ente, & quod est principium numeri, divisi sunt in contrarias positiones. Pythagoras enim, & Plato videntes, quod unum quod convertitur cum ente, non addit aliquam rem supra ens,

(a) *Rom. edit.* speciei

sed significat substantiam entis, prout est indivisa, existimaverunt, sic se habere de uno quod est principium numeri. Et quia numerus componitur ex unitatibus, crediderunt, quod numeri essent substantiæ omnium rerum. E contrario autem Avicenna considerans, quod unum quod est principium numeri, addit aliquam rem supra substantiam entis (alias numerus ex unitatibus compositus non esset species quantitatis) credidit, quod unum quod convertitur cum ente, addat rem aliquam super substantiam entis, sicut album supra hominem. Sed hoc manifeste falsum est: quia quælibet res est una per suam substantiam. Si enim per aliquid aliud esset una quælibet res, cum illud iterum sit unum, si esset iterum unum per aliquid aliud, esset abire in infinitum. Unde standum est in primo. Sic igitur dicendum est, quod unum quod convertitur cum ente, non addit aliquam rem supra ens, sed unum quod est principium numeri, addit aliquid supra ens ad genus quantitatis pertinens.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet id quod est uno modo divisum, esse alio modo indivisum; sicut quod est divisum numero, est indivisum secundum speciem: & sic contingit aliquid esse uno modo unum, alio modo multa. Sed tamen si sit indivisum simpliciter, vel quia est indivisum secundum id quod pertinet ad essentiam rei; licet sit divisum quantum ad ea quæ sunt extra essentiam rei, sicut quod est unum subiecto, & multa secundum accidentia; vel quia est indivisum in actu, & divisum in potentia, sicut quod est unum toto, & multa secundum partes: huiusmodi erit unum simpliciter, & multa secundum quid. Si vero aliquid e converso sit indivisum secundum quid, & divisum simpliciter, utpote quia est divisum secundum essentiam, & indivisum secundum rationem, vel secundum principium, sive causam; (a) inerunt multa simpliciter, & unum secundum quid; (b) ut quæ sunt multa numero, & unum specie, vel unum principio. Sic igitur ens dividitur per unum, & multa, quasi per unum simpliciter, & multa secundum quid. Nam & ipsa multitudo non contineretur sub ente, nisi contineretur aliquo modo sub uno. Dicit enim Dionysius ult. de div. Nom. (lect. 1.) quod non est multitudo non participans uno. Sed quæ sunt multa partibus, sunt unum toto; & quæ sunt multa accidentibus, sunt unum subiecto; & quæ sunt multa numero, sunt unum specie; & quæ sunt speciebus multa, sunt unum genere; & quæ sunt multa processibus, sunt unum principio.

Ad tertium dicendum, quod ideo non est nugatio, cum dicitur ens unum, quia unum addit aliquid secundum rationem supra ens.

ARTICULUS II. 52

Utrum unum, & multa opponantur.

I. dist. XXIV. *quæst.* 1. *art.* 3. *ad* 4. *& X. Met. lect.* IV.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod unum, & multa non opponantur. Nullum enim oppositum prædicatur de suo opposito. Sed omnis multitudo est quodammodo unum, ut ex prædictis patet (art. præc.) Ergo unum non opponitur multitudini.

2. Præterea. Nullum oppositum constituitur ex suo opposito. Sed unum constituit multitudinem. Ergo non opponitur multitudini.

3. Præterea. Unum uni est oppositum. Sed multo opponitur paucum. Ergo non opponitur ei unum.

4. Præterea. Si unum opponitur multitudini, opponitur ei sicut indivisum diviso, & sic opponitur ei ut privatio habitui. Hoc autem videtur inconveniens: quia sequeretur quod unum sit posterius multitudine, & definiatur per eam, cum tamen multitudo definiatur per unum. Unde erit circulus in definitione: quod est inconvienens. Non ergo unum, & multa sunt opposita.

(c) Sed contra. Quorum rationes sunt oppositæ, ipsa sunt opposita. Sed ratio unius consistit in indivisibilitate, ratio vero multitudinis divisionem continet. Ergo unum, & multa sunt opposita.

Respondeo dicendum, quod unum opponitur multis, sed diversimode. Nam unum quod est principium numeri, opponitur multitudini, quæ est numerus, ut mensura mensurato. Unum enim habet rationem primæ mensuræ, &

(a) *Al.* erit, *forte melius.* (b) *Al.* & quæ. (c) *Deest hoc argumentum* Sed contra *in MSS. Alcan.*

& numerus est multitudo mensurata per unum, ut patet ex X. Met. (text. 2.) Unum vero quod convertitur cum ente, opponitur multitudini per modum privationis, ut indivisum diviso.

Ad primum ergo dicendum, quod nulla privatio tollit totaliter esse, quia privatio est *negatio in subiecto*, secundum Philosophum (*tum in Postprædicamentis cap. de oppositis tex. 4. tum in IV. Metaph. tex. eod.*) Sed tamen omnis privatio tollit aliquod esse: & ideo in ente ratione suæ communitatis accidit quod privatio entis fundatur in ente: quod non accidit in privationibus formarum (*a*) specialium, ut visus, vel albedinis, vel alicuius huiusmodi. Et sicut est de ente, ita est de uno, & bono, quæ convertuntur cum ente. Nam privatio boni fundatur in aliquo bono, & similiter remotio unitatis fundatur in aliquo uno. Et exinde contingit quod multitudo est quoddam unum, & malum est quoddam bonum, & non ens est quoddam ens. Non tamen oppositum prædicatur de opposito, quia alterum horum est simpliciter, & alterum secundum quid: quod enim secundum quid est ens (ut in potentia) est non ens simpliciter, idest actu; vel quod est ens simpliciter in genere substantiæ, est non ens secundum quid, quantum ad aliquod esse accidentale. Similiter ergo quod est bonum secundum quid, est malum simpliciter, vel e converso; & similiter, quod est unum simpliciter, est multa secundum quid, & e converso.

Ad secundum dicendum, quod duplex est totum: quoddam homogeneum, quod componitur ex similibus partibus, quoddam vero heterogeneum, quod componitur ex dissimilibus partibus. In quolibet autem toto homogeneo totum constituitur ex partibus habentibus formam totius, sicut qualibet pars aquæ est aqua; & talis est constitutio continui ex suis partibus. In quolibet autem toto heterogeneo qualibet pars caret forma totius: nulla enim pars domus est domus, nec aliqua pars hominis est homo. Et tale totum est multitudo. Inquantum ergo pars eius non habet formam multitudinis, componitur multitudo ex unitatibus, sicut domus ex non domibus, non quod unitates constituant multitudinem secundum id quod habent de ratione indivisionis, prout opponuntur multitudini, sed secundum hoc quod habent de entitate; sicut & partes domus constituunt domum per hoc quod sunt quædam corpora, non per hoc quod sunt non domus.

Ad tertium dicendum, quod multum accipitur dupliciter: uno modo absolute, & sic opponitur uni; alio modo secundum quod importat excessum quemdam, & sic opponitur pauco: unde primo modo duo sunt multa, non autem secundo.

Ad quartum dicendum, quod unum opponitur privative multis, inquantum in ratione multorum est quod sint divisa.

Unde oportet quod divisio sit prius unitate non simpliciter, sed secundum rationem nostræ apprehensionis. Apprehendimus enim simplicia per composita: unde definimus punctum, *cuius pars non est*, vel *principium lineæ*. Sed multitudo etiam secundum rationem consequenter se habet ad unum: quia divisa non intelligimus habere rationem multitudinis, nisi per hoc quod utrique divisorum attribuimus unitatem. Unde unum ponitur in definitione multitudinis, non autem multitudo in definitione unius. Sed divisio cadit in intellectu ex ipsa negatione entis, ita quod primo cadit in intellectu ens; secundo quod hoc ens non est illud ens, & sic secundo apprehendimus divisionem; tertio unum; quarto multitudinem.

ARTICULUS III. 53

Utrum Deus sit unus.

Infra q. XI. art. 3. & I. dist. II. art. 1. & dist. XXIV. quæst. 1. art. 1. & I. cont. cap. XLII. & po. quæst. III. art. 6. & opusc. II. cap. XII. & XI. Metaph. fin.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod Deus non sit unus. Dicitur enim I. ad Corinth. VIII. 5. *Siquidem sunt dii multi, & domini multi*.

2. Præterea. Unum quod est principium numeri, non potest prædicari de Deo, cum nulla quantitas de Deo prædicetur; similiter nec unum quod convertitur cum ente, quia importat privationem, & omnis privatio imperfectio est, quæ Deo non competit. Non est igitur dicendum, quod Deus sit unus.

Sed contra est quod dicitur Deuteronom. VI. 4. *Audi Israel, Dominus Deus noster Deus unus est*.

Respondeo dicendum, quod Deum esse unum, ex tribus demonstratur. Primo qui-

(*b*) *Ita codd. Alcan. & Tarrac. Al.* spiritualium.

quidem ex eius ſimplicitate. Manifeſtum eſt enim quod illud, unde aliquid ſingulare eſt hoc aliquid, nullo modo eſt multis communicabile. Illud enim unde Sortes eſt homo, multis communicari poteſt; ſed id unde eſt hic homo, non poteſt communicari niſi uni tantum. Si ergo Sortes per id eſſet homo per quod eſt hic homo, ſicut non poſſunt eſſe plures Sortes, ita non poſſent eſſe plures homines. Hoc autem convenit Deo: nam ipſe Deus eſt ſua natura, ut ſupra oſtenſum eſt (quæſt. III. art. 3.) Secundum igitur idem eſt Deus, & hic Deus. Impoſſibile eſt igitur eſſe plures deos.

Secundo vero ex infinitate eius perfectionis. Oſtenſum eſt enim ſupra (quæſt. IV. art. 2.) quod Deus comprehendit in ſe totam perfectionem eſſendi. Si ergo eſſent plures dii, oporteret eos differre. Aliquid ergo conveniret uni quod non alteri. (a) Si autem hoc eſſet, perfectio alteri eorum deeſſet; & ſic ille in quo eſſet privatio, non eſſet ſimpliciter perfectus. Impoſſibile eſt ergo eſſe plures deos. Unde & antiqui Philoſophi quaſi ab ipſa coacti veritate ponentes principium infinitum, poſuerunt unum tantum principium.

Tertio ab unitate mundi. Omnia enim quæ ſunt, inveniuntur eſſe ordinata ad invicem, dum quædam quibuſdam deſerviunt. Quæ autem diverſa ſunt, in unum ordinem non convenirent, niſi ab aliquo uno ordinarentur. Melius enim multa reducuntur in unum ordinem per unum quam per multa: quia per ſe unius unum eſt cauſa, & multa non ſunt cauſa unius niſi per accidens, inquantum ſcilicet ſunt aliquo modo unum. Cum igitur illud quod eſt primum, ſit perfectiſſimum, & per ſe, non per accidens; oportet quod primum reducens omnia in unum ordinem ſit unum tantum. Et hoc eſt Deus.

Ad primum ergo dicendum, quod dicuntur dii multi ſecundum errorem quorumdam, qui multos deos colebant, exiſtimantes planetas, & alias ſtellas eſſe deos, vel etiam ſingulas partes mundi. Unde ſubdit ibid. Apoſtolus: *Nobis autem unus Deus &c.*

Ad ſecundum dicendum, quod unum, ſecundum quod eſt principium numeri, non prædicatur de Deo, ſed ſolum de his quæ habent eſſe in materia. Unum enim quod eſt principium numeri, eſt de genere mathematicorum, quæ habent eſſe in materia, ſed ſunt ſecundum rationem a materia abſtracta. Unum vero quod convertitur cum ente, eſt quoddam metaphyſicum, quod ſecundum eſſe non dependet a materia. Et licet in Deo non ſit aliqua privatio, tamen ſecundum modum apprehenſionis noſtræ non cognoſcitur a nobis niſi per modum privationis, & remotionis. Et ſic nihil prohibet aliqua privative dicta de Deo prædicari, ſicut quod eſt incorporeus, infinitus: & ſimiliter de Deo dicitur, quod ſit unus.

ARTICULUS IV. 54

Utrum Deus ſit maxime unus.

Inf. quæſt. XVIII. *art.* 3. *cor. & quæſt.* XXXVIII. *art.* 3. *cor.*

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod Deus non ſit maxime unus. Unum enim dicitur ſecundum privationem diviſionis. Sed privatio non recipit magis, & minus. Ergo Deus non dicitur magis unus quam alia quæ ſunt unum.

2. Præterea. Nihil videtur eſſe magis indiviſibile quam id quod eſt indiviſibile actu, & potentia, cuiuſmodi eſt punctus, & unitas. Sed intantum dicitur aliquid magis unum, inquantum eſt indiviſibile. Ergo Deus non eſt magis unum quam unitas, & punctus.

3. Præterea. Quod eſt per eſſentiam bonum, eſt maxime bonum. Ergo quod eſt per eſſentiam ſuam unum, eſt maxime unum. Sed omne ens eſt unum per ſuam eſſentiam, ut patet per Philoſophum in IV. Metaph. (tex. 3.) Ergo omne ens eſt maxime unum: Deus igitur non eſt magis unum quam alia entia.

Sed contra eſt quod dicit (b) Bernardus (Lib. V. de conſid. cap. VIII. in fin.) quod *inter omnia quæ unum dicuntur, arcem tenet unitas divinæ Trinitatis.*

Reſpondeo dicendum, quod cum unum ſit ens indiviſum, ad hoc quod aliquid ſit maxime unum, oportet quod ſit & maxime ens, & maxime indiviſum. Utrumque autem competit Deo. Eſt enim maxime ens, inquantum eſt non habens aliquod eſſe determinatum per aliquam naturam, cui adveniat; ſed eſt ipſum eſſe ſub-

(a) *Al.* Et ſic ille in quo eſſet privatio, non eſſet ſimpliciter perfectus. Si autem hoc eſſet, perfectio alteri eorum deeſſet. MSS. *Camer. & Alcan.* Et ſi hoc eſſet privatio, non eſſet ſimpliciter perfectus; ſi autem hoc eſſet, perfectio alteri eorum deeſſet. (b) *Al.* Boetius.

subsistens omnibus modis indeterminatum. Est autem maxime indivisum, inquantum neque dividitur actu, neque potentia secundum quemcumque modum divisionis, cum sit omnibus modis simplex, ut supra ostensum est (quaest. III. art. 7.) Unde manifestum est quod Deus est maxime unus.

Ad primum ergo dicendum, quod licet privatio secundum se non recipiat magis & minus, tamen secundum quod eius oppositum recipit magis & minus, etiam ipsa privativa dicuntur secundum magis & minus. Secundum igitur quod aliquid est magis divisum, vel divisibile, vel minus, vel nullo modo, secundum hoc aliquid dicitur magis, & minus, vel maxime unum.

Ad secundum dicendum, quod punctus, & unitas, (a) quae est principium numeri, non sunt maxime entia, cum non habeant esse nisi in subiecto aliquo. Unde neutrum eorum est maxime unum. Sicut enim subiectum non est maxime unum propter diversitatem accidentis, & subiecti, ita nec accidens.

Ad tertium dicendum, quod licet omne ens sit unum per suam substantiam, non tamen se habet aequaliter substantia cuiuslibet ad causandam unitatem: quia substantia quorumdam est ex multis composita, quorumdam vero non.

QUAESTIO XII.

Quomodo Deus a nobis cognoscatur,

in tredecim articulos divisa.

Quia in superioribus consideravimus, qualiter Deus sit secundum se ipsum, restat considerandum, qualiter sit in cognitione nostra, idest quomodo cognoscatur a creaturis: & circa hoc quaeruntur tredecim.

Primo, utrum aliquis intellectus creatus possit videre essentiam Dei.

Secundo, utrum Dei essentia videatur ab intellectu per aliquam speciem creatam.

Tertio, utrum oculo corporeo Dei essentia possit videri.

Quarto, utrum aliqua substantia intellectualis creata ex suis naturalibus sufficiens sit videre Dei essentiam.

Quinto, utrum intellectus creatus ad videndum Dei essentiam indigeat aliquo lumine creato.

Sexto, utrum videntium essentiam Dei unus alio perfectius videat.

Septimo, utrum aliquis intellectus creatus possit comprehendere Dei essentiam.

Octavo, utrum intellectus creatus videns Dei essentiam, omnia in ipsa cognoscat.

Nono, utrum ea quae ibi cognoscit, per aliquas similitudines cognoscat.

Decimo, utrum simul cognoscat omnia quae in Deo videt.

Undecimo, utrum in statu huius vitae possit aliquis homo essentiam Dei videre.

Duodecimo, utrum per rationem naturalem Deum in hac vita possimus cognoscere.

Tertiodecimo, utrum supra cognitionem naturalis rationis sit in praesenti vita aliqua cognitio Dei per gratiam.

ARTICULUS I. 55

Utrum aliquis intellectus creatus possit Deum videre per essentiam.

1. 2. *quaest.* LVI. *art.* I. *cor.* & *quaest.* XCIII. *art.* 2. *cor.* & *III. cont. cap.* LI. LIV. & LVII. & *ver. quaest.* VIII. *art.* I. & *quol.* 7. *art.* 2. & *opusc.* II. *cap.* CV.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod nullus intellectus creatus possit Deum per essentiam videre. Chrysostomus enim super Ioan. (hom. XIV. aliquantul. a princ.) exponens illud, quod dicitur Ioan. I. *Deum nemo vidit umquam*, sic dicit: *Ipsum quod est Deus, non solum Prophetae, sed nec Angeli viderunt, nec Archangeli. Quod enim creabilis est naturae, qualiter videre poterit quod increabile est?* Dionysius etiam in I. cap. de div. Nomin. (a med. illius lect. 3.) loquens de Deo dicit: *Neque sensus est eius, neque phantasia, neque opinio, nec ratio, nec scientia.*

2. Praeterea. Omne infinitum, inquantum huiusmodi, est ignotum. Sed Deus est infinitus, ut supra ostensum est (quaest. VII. art. I.) ergo secundum se est ignotus.

3. Praeterea. Intellectus creatus non est cognoscitivus nisi existentium. Primum enim quod cadit in apprehensione intellectus, est ens. Sed Deus non est existens, sed supra existentia, ut dicit Dio-

(a) *Ita cod. Alcan. cum editis plurimis. Duacenses vero & Lovanienses legunt ex Camer.* quae sunt principia quantitatis.

nysius (cap. I. & II. de div. Nom.) Ergo non est intelligibilis, sed est supra omnem intellectum.

4. Praeterea. Cognoscentis ad cognitum oportet esse aliquam proportionem, cum cognitum sit perfectio cognoscentis. Sed nulla est proportio intellectus creati ad Deum, quia in infinitum distant. Ergo intellectus creatus non potest videre essentiam Dei.

Sed contra est quod dicitur I. Ioan. III. 2. *Videbimus eum sicuti est*.

Respondeo dicendum, quod cum unumquodque sit cognoscibile, secundum quod est in actu, Deus, qui est actus purus absque omni permixtione potentiae, quantum in se est, maxime cognoscibilis est. Sed quod est maxime cognoscibile in se, alicui intellectui cognoscibile non est, propter excessum intelligibilis supra intellectum; sicut Sol, qui est maxime visibilis, videri non potest a vespertilione propter excessum luminis.

Hoc igitur attendentes quidam posuerunt, quod nullus intellectus creatus essentiam Dei videre potest.

Sed hoc inconvenienter dicitur. Cum enim ultima hominis beatitudo in altissima eius operatione consistat, quae est operatio intellectus; si numquam essentiam Dei videre potest intellectus creatus, vel numquam beatitudinem obtinebit, vel in alio eius beatitudo consistet quam in Deo: quod est alienum a fide. In ipso enim est ultima perfectio rationalis creaturae, quod est ei principium essendi: intantum enim unumquodque perfectum est, inquantum ad suum principium attingit. Similiter etiam est praeter rationem. Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum; & ex hoc admiratio in hominibus consurgit. Si igitur intellectus rationalis creaturae pertingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturae.

Unde simpliciter concedendum est, quod beati Dei essentiam videant.

Ad primum ergo dicendum, quod utraque auctoritas loquitur de visione comprehensionis. Unde praemittit Dionysius (cit. cap. in arg.) immediate ante verba proposita dicens: *Omnibus ipse est universaliter incomprehensibilis, & nec sensus est &c.* & Chrysostomus (eadem hom. XIV. parum ante med.) parum post verba praedicta subdit: *Visionem hic dicit certissimam Patris considerationem, & comprehensionem tantam, quantam Pater habet de Filio*.

Ad secundum dicendum, quod infinitum quod se tenet ex parte materiae non perfectae per formam, ignotum est secundum se, quia omnis cognitio est per formam; sed infinitum, quod se tenet ex parte formae non limitatae per materiam, est secundum se maxime notum. Sic autem Deus est infinitus, & non primo modo, ut ex superioribus patet (quaest. VII. art. I.)

Ad tertium dicendum, quod Deus non sic dicitur non existens, quasi nullo modo sit existens; sed quia est supra omne existens, inquantum est suum esse. Unde ex hoc non sequitur quod nullo modo possit cognosci, sed quod omnem cognitionem excedat, quod est ipsum non comprehendi.

Ad quartum dicendum, quod proportio dicitur dupliciter. Uno modo certa habitudo unius quantitatis ad alteram, secundum quod duplum, triplum, & aequale sunt species proportionis. Alio modo quaelibet habitudo unius ad alterum proportio dicitur. Et sic potest esse proportio creaturae ad Deum, inquantum se habet ad ipsum ut effectus ad causam, & ut potentia ad actum: & secundum hoc intellectus creatus porportionatus esse potest ad cognoscendum Deum.

ARTICULUS II. 56

Utrum essentia Dei ab intellectu creato per aliquam similitudinem videatur.

IV. dist. XLIX. *quaest.* II. *art.* I. *& ver. quaest.* VIII. *art.* I. *& III. cont. cap.* XLIX. *& opusc.* II. *cap.* CV.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod essentia Dei ab intellectu creato per aliquam similitudinem videatur. Dicitur enim I. Ioan. III. 2. *Scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, & videbimus eum sicuti est*.

2. Praeterea. Augustinus dicit IX. de Trinitate (cap. XI. in princ.) *Cum Deum novimus, fit aliqua Dei similitudo in nobis*.

3. Praeterea. Intellectus in actu est intelligibile in actu, sicut sensus in actu est sensibile in actu. Hoc autem non est, nisi inquantum informatur sensus similitudine rei sensibilis, & intellectus similitudine rei intellectae. Ergo si Deus ab intellectu creato videtur in actu, oportet quod per aliquam similitudinem videatur.

Sed contra est quod dicit Augustinus XV.

XV. de Trinitate (cap. IX. parum a med.) quod cum Apostolus dicit: *Videmus nunc per speculum, & in ænigmate; speculi, & ænigmatis nomine quæcumque similitudines ab ipso significatæ intelligi possunt, quæ accommodatæ sunt ad intelligendum Deum*. Sed videre Deum per essentiam non est visio ænigmatica, vel (*a*) specularis, sed contra eam dividitur. Ergo divina essentia non videtur per similitudines.

Respondeo dicendum, quod ad visionem tam sensibilem, quam intellectualem duo requiruntur, scilicet virtus visiva, & unio rei visæ cum visu. Non enim fit visio in actu, nisi per hoc quod res visa quodammodo est in vidente. Et in rebus quidem corporalibus apparet quod res visa non potest esse in vidente per suam essentiam, sed solum per suam similitudinem; sicut similitudo lapidis est in oculo, per quam fit visio in actu, non autem ipsa substantia lapidis. Si autem esset una & eadem res quæ esset principium visivæ virtutis, & quæ esset res visa, oporteret videntem ab illa re & virtutem visivam habere, & formam per quam videret.

Manifestum est autem quod Deus & est auctor intellectivæ virtutis, & ab intellectu videri potest. Et cum ipsa intellectiva virtus creaturæ non sit Dei essentia, relinquitur quod sit aliqua participativa similitudo ipsius, qui est primus intellectus. Unde & virtus intellectualis creaturæ lumen quoddam intelligibile dicitur, quasi a prima luce derivatum, sive hoc intelligatur de virtute naturali, sive de aliqua perfectione superaddita gratiæ, vel gloriæ. Requiritur ergo ad videndum Deum aliqua Dei similitudo ex parte visivæ potentiæ, qua scilicet intellectus sit efficax ad videndum Deum. Sed ex parte visæ rei, quam necesse est aliquo modo uniri videnti, per nullam similitudinem creatam Dei essentia videri potest. Primo quidem quia, sicut dicit Dionysius 1. cap. de divin. Nominibus (non multum procul a princ.) per similitudines inferioris ordinis rerum nullo modo superiora possunt cognosci; sicut per speciem corporis non potest cognosci essentia rei incorporeæ. Multo igitur minus per speciem creatam quamcumque potest essentia Dei videri. Secundo quia essentia Dei est ipsum esse eius, ut supra ostensum est (quæst. III. art. 4.) quod nulli formæ creatæ competere potest. Non potest igitur aliqua forma creata esse similitudo repræsentans videnti Dei essentiam. Tertio quia divina essentia est aliquod incircumscriptum, continens in se supereminenter quicquid potest significari, vel intelligi ab intellectu creato. Et hoc nullo modo per aliquam speciem creatam repræsentari potest, quia omnis forma creata est determinata secundum aliquam rationem vel sapientiæ, vel virtutis, vel ipsius esse, vel alicuius huiusmodi. Unde dicere Deum per similitudinem videri, est dicere divinam essentiam non videri: quod est erroneum.

Dicendum ergo, quod ad videndum Dei essentiam requiritur aliqua similitudo ex parte visivæ potentiæ, scilicet lumen divinæ gloriæ confortans intellectum ad videndum Deum: de quo dicitur in Psal. XXXV. 10. *In lumine tuo videbimus lumen*. Non autem per aliquam similitudinem creatam Dei essentia videri potest, quæ ipsam divinam essentiam repræsentet ut in se est.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur de similitudine quæ est per participationem luminis gloriæ.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de cognitione Dei quæ habetur in via.

Ad tertium dicendum, quod divina essentia est ipsum esse. Unde sicut aliæ formæ intelligibiles, quæ non sunt suum esse, uniuntur intellectui secundum aliquod esse, quo informant ipsum intellectum, & faciunt ipsum in actu; ita divina essentia unitur intellectui creato, ut intellectum in actu, per se ipsam faciens intellectum in actu.

ARTICULUS III. 57

Utrum essentia Dei videri possit oculis corporalibus.

2. 2. *quæst.* CLXXV. *art.* 4. *& IV. dist.* XLIX. *quæst.* II. *art.* 2.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod essentia Dei videri possit oculo corporali. Dicitur enim Iob XIX. 26. *In carne mea videbo Deum &c.* & XLII. 5. *Auditu auris audivi te, nunc autem oculus meus videt te*.

2. Præterea. Augustinus dicit ult. de civitat. Dei cap. XXIX. (circa med.) *Vis itaque præpollentior oculorum erit illorum*, scilicet glorificatorum, *non ut* (*b*) *acutius videant quam quidam perhibentur videre ser-* pen-

(*a*) *Edit. Rom.* speculativa. (*b*) *Al.* actius.

pentes, vel aquilæ: (quantalibet enim acrimonia cernendi eadem animalia vigeant, nihil aliud possunt videre quam corpora:) sed ut videant & incorporalia. Quicumque autem potest videre incorporalia, potest elevari ad videndum Deum. Ergo oculus glorificatus potest videre Deum.

3. Præterea. Deus potest videri ab homine visione imaginaria. Dicitur enim Isa. VI. 1. *Vidi Dominum sedentem super solium &c.* Sed visio imaginaria a sensu originem habet, phantasia enim est motus factus a sensu secundum actum, ut dicitur in III. de Anima (cap. III. tex. clx.) Ergo Deus sensibili visione videri potest.

Sed contra est quod dicit Augustinus in Libro de videndo Deum ad Paulinam (cap. IX. in fin.) *Deum nemo vidit umquam vel in hac vita, sicut ipse est, vel in Angelorum vita, sicut visibilia ista quæ corporali visione cernuntur*.

Respondeo dicendum, quod impossibile est Deum videri sensu visus, vel quocumque alio sensu, aut potentia sensitivæ partis. Omnis enim potentia huiusmodi est actus corporalis organi, ut infra dicetur (art. seq. & quæst. LXXVIII.) Actus autem proportionatur ei cuius est actus. Unde nulla huiusmodi potentia potest se extendere ultra corporalia. Deus autem incorporeus est, ut supra ostensum est (quæst. III. art. I.) Unde nec imaginatione videri potest, sed solo intellectu.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur, *In carne mea videbo Deum Salvatorem meum*, non intelligitur quod oculo carnis sit Deum visurus, sed quod in carne existens post resurrectionem visurus sit Deum. Similiter quod dicitur, *Nunc oculus meus videt te*, intelligitur de oculo mentis; sicut Ephes. I. 17. dicit Apostolus: *Det vobis spiritum sapientiæ in agnitione eius illuminatos oculos cordis vestri*.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus loquitur inquirendo in verbis illis, & sub conditione. Quod patet ex hoc quod (ibidem) præmittitur: *Longe itaque potentiæ alterius erunt*, scilicet oculi glorificati, *si per eos videbitur incorporea illa natura*: sed postmodum hoc determinat dicens: *Valde credibile est, sic nos visuros mundana tunc corpora cæli novi, & terræ novæ, ut Deum ubique præsentem, & universa etiam corporalia gubernantem clarissima perspicuitate videamus; non sicut nunc invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur, sed sicut homines, inter quos viventes, motusque vitales (a) exercentes vivimus, mox ut aspicimus, non credimus (b) vivere, sed videmus*. Ex quo patet quod hoc modo intelligit oculos glorificatos Deum visuros, sicut nunc oculi nostri vident alicuius vitam. Vita autem non videtur oculo corporali, sicut per se visibile, sed sicut sensibile per accidens: quod quidem (c) a sensu non cognoscitur, sed statim cum sensu ab aliqua alia virtute cognoscitiva. Quod autem statim visis corporibus divina præsentia ex eis cognoscatur per intellectum, ex duobus contingit, scilicet ex perspicuitate intellectus, & ex refulgentia divinæ claritatis in corporibus innovatis.

Ad tertium dicendum, quod in visione imaginaria non videtur Dei essentia, sed aliqua forma in imaginatione formatur, repræsentans Deum secundum aliquem modum similitudinis, prout in Scripturis divinis divina per res sensibiles metaphorice describuntur.

ARTICULUS IV. 58

Utrum aliquis intellectus creatus per sua naturalia divinam essentiam videre possit.

IV. dist. XLIX. *quæst.* II. *art.* 6. *& ver. quæst.* VIII. *art.* 3. *& III. con. cap.* 50.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod aliquis intellectus creatus per sua naturalia divinam essentiam videre possit. Dicit enim Dionisius IV. cap. de divin. Nom. (parum ante med.) quod *Angelus est speculum purum, clarissimum, suscipiens totam, si fas est dicere, pulchritudinem Dei*. Sed unumquodque videtur, dum videtur eius speculum. Cum igitur Angelus per sua naturalia intelligat se ipsum, videtur quod etiam per sua naturalia intelligat divinam essentiam.

2. Præterea. Illud quod est maxime visibile, fit minus visibile nobis propter defectum nostri visus vel corporalis, vel intellectualis. Sed intellectus Angeli non patitur aliquem defectum. Cum ergo Deus secundum se sit maxime intelligibilis, videtur quod ab Angelo sit maxime intelligibilis. Si igitur alia intelligibilia per sua naturalia intelligere potest, multo magis Deum.

3. Præterea. Sensus corporeus non potest elevari ad intelligendam substantiam incorpoream, quia est supra eius naturam. Si igitur videre Deum per essentiam

(a) *Al.* exercentes. (b) *Al.* videre. (c) *Al.* a visu.

tiam sit supra naturam cuiuslibet intellectus creati, videtur quod nullus intellectus creatus ad videndum Dei essentiam pertingere possit: quod est erroneum, ut ex supradictis patet (art. 1. huius quaest.) videtur ergo quod intellectui creato sit naturale divinam essentiam videre.

Sed contra est quod dicitur Roman. vi. 23. *Gratia Dei vita aeterna*. Sed vita aeterna consistit in visione divinae essentiae, secundum illud Ioann. xvii. 3. *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum &c.* Ergo videre Dei essentiam convenit intellectui creato per gratiam, & non per naturam.

Respondeo dicendum, quod impossibile est quod aliquis intellectus creatus per sua naturalia essentiam Dei videat. Cognitio enim contingit secundum quod cognitum est in cognoscente. Cognitum autem est in cognoscente secundum modum cognoscentis. Unde cuiuslibet cognoscentis cognitio est secundum modum suae naturae. Si igitur modus essendi alicuius rei cognitae excedat modum naturae cognoscentis, oportet quod cognitio illius rei sit supra naturam illius cognoscentis. Est autem multiplex modus essendi rerum. Quaedam enim sunt quorum natura non habet esse nisi in hac materia individuali; & huiusmodi sunt omnia corporalia. Quaedam vero sunt quorum naturae sunt per se subsistentes, non in materia aliqua, quae tamen non sunt suum esse, sed sunt esse habentes. Et huiusmodi sunt substantiae incorporeae, quas Angelos dicimus. Solius autem Dei proprius modus essendi est ut sit suum esse subsistens. Ea igitur quae non habent esse nisi in materia individuali, cognoscere est nobis connaturale, eo quod anima nostra, per quam cognoscimus, est forma alicuius materiae. Quae tamen habet duas virtutes cognoscitivas. Unam, quae est actus alicuius corporei organi; & huic connaturale est cognoscere res, secundum quod sunt in materia individuali: unde sensus non cognoscit nisi singularia. Alia vero virtus cognoscitiva eius est intellectus, qui non est actus alicuius organi corporalis. Unde per intellectum connaturale est nobis cognoscere naturas quae quidem non habent esse nisi in materia individuali; non tamen secundum quod sunt in materia individuali, sed secundum quod abstrahuntur ab ea per considerationem intellectus: unde secundum intellectum possumus cognoscere huiusmodi res in universali, quod est supra facultatem sensus. Intellectui autem angelico connaturale est cognoscere naturas non in materia existentes; quod est supra naturalem facultatem intellectus animae secundum statum praesentis vitae, quo corpori unitur. Relinquitur ergo quod cognoscere ipsum esse subsistens sit connaturale soli intellectui divino, & quod sit supra facultatem naturale cuiuslibet intellectus creati: quia nulla creatura est suum esse, sed habet esse participatum. Non igitur potest intellectus creatus Deum per essentiam videre, nisi inquantum Deus per suam gratiam se intellectui creato coniungit ut intelligibile ab ipso.

Ad primum ergo dicendum, quod iste modus cognoscendi Deum est Angelo connaturalis, ut scilicet cognoscat eum per similitudinem eius in ipso Angelo refulgentem. Sed cognoscere Deum per aliquam similitudinem creatam non est cognoscere essentiam Dei, ut supra ostensum est (art. 2. huius quaest.) Unde non sequitur quod Angelus per sua naturalia possit cognoscere essentiam Dei.

Ad secundum dicendum, quod intellectus Angeli non habet defectum, si defectus accipiatur privative, ut scilicet careat eo quod habere debet. Si vero accipiatur negative, sic quaelibet creatura invenitur deficiens, Deo comparata, dum non habet illam excellentiam quae invenitur in Deo.

Ad tertium dicendum, quod sensus visus, quia omnino materialis est, nullo modo elevari potest ad aliquid immateriale. Sed intellectus noster, vel angelicus, quia secundum naturam a materia aliqualiter elevatus est, potest ultra suam naturam per gratiam ad aliquid altius elevari. Et huius signum est, quia visus nullo modo potest in abstractione cognoscere id quod in concretione cognoscit; nullo enim modo potest percipere naturam nisi ut hanc: sed intellectus noster potest in abstractione considerare quod in concretione cognoscit. Etsi enim cognoscat res habentes formam in materia, tamen resolvit compositum in utrumque, & considerat ipsam formam per se. Et similiter intellectus Angeli, licet connaturale sit ei cognoscere esse concretum in aliqua natura, tamen potest ipsum esse secernere per intellectum, dum cognoscit quod aliud est ipse, & aliud est suum esse. Et ideo cum intellectus creatus per suam naturam natus sit apprehendere formam concretam, & esse concre-

cre-

cretum in abstractione per modum resolutionis cuiusdam; potest per gratiam elevari ut cognoscat substantiam separatam subsistentem, & esse separatum subsistens.

ARTICULUS V. 59

Utrum intellectus creatus ad videndum Dei essentiam aliquo creato lumine indigeat.

III. cont. cap. LI. LII. *&* LV. *& opusc.* II. *cap.* CV. *& III. dist.* XIV. *art.* I. *quaest.* II. *ad* I. *& IV. dist.* XLIX. *quaest.* II. *art.* 7. *& verit. quaest.* VIII. *art.* 3. *ad* 6.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod intellectus creatus ad videndum essentiam Dei, aliquo lumine creato non indigeat. Illud enim quod est per se lucidum in rebus sensibilibus, alio lumine non indiget, ut videatur. Ergo nec in intelligibilibus. Sed Deus est lux intelligibilis. Ergo non videtur per aliquod lumen creatum.

2. Praeterea. Cum Deus videtur per medium, non videtur per suam essentiam. Sed cum videtur per aliquod lumen creatum, videtur per medium. Ergo non videtur per suam essentiam.

3. Praeterea. Illud quod est creatum, nihil prohibet alicui creaturae esse naturale. Si ergo per aliquod lumen creatum Dei essentia videtur, poterit illud lumen esse naturale alicui creaturae; & ita illa creatura non indigebit aliquo alio lumine ad videndum Deum: quod est impossibile. Non est ergo necessarium quod omnis creatura ad videndum Dei essentiam, lumen superadditum requirat.

Sed contra est, quod dicitur in Psalm. XXXV. 10. *In lumine tuo videbimus lumen.*

Respondeo dicendum, quod omne quod elevatur ad aliquid quod excedit suam naturam, oportet quod disponatur aliqua dispositione, quae sit supra suam naturam; sicut si aer debeat accipere formam ignis, oportet quod disponatur aliqua dispositione ad talem formam. Cum autem aliquis intellectus creatus videt Deum per essentiam, ipsa essentia Dei fit forma intelligibilis intellectus. Unde oportet quod aliqua dispositio supernaturalis ei superaddatur ad hoc quod elevetur in tantam sublimitatem. Cum igitur virtus naturalis intellectus creati non sufficiat ad Dei essentiam videndam, ut ostensum est (art. praec.) oportet quod ex divina gratia superaccrescat ei virtus intelligendi. Et hoc augmentum virtutis intellectivae illuminationem intellectus vocamus, sicut & ipsum intelligibile vocatur lumen, vel lux. Et istud est lumen de quo dicitur Apoc. XXI. 23. quod *claritas Dei illuminabit eam*, scilicet societatem beatorum Deum videntium. Et secundum hoc lumen efficiuntur deiformes, idest Deo similes, secundum illud I Ioann. III. 2. *Cum apparuerit, similes ei erimus, & videbimus eum sicuti est.*

Ad primum ergo dicendum, quod lumen creatum est necessarium ad videndum Dei essentiam, non quod per hoc lumen Dei essentia intelligibilis fiat, quae secundum se intelligibilis est, sed ad hoc quod intellectus fiat potens ad intelligendum, per modum quo potentia fit potentior ad operandum per habitum. Sicut etiam & lumen corporale necessarium est in visu exteriori, inquantum facit medium transparens in actu, ut possit moveri a colore.

Ad secundum dicendum, quod lumen istud non requiritur ad videndum Dei essentiam quasi similitudo in qua Deus videatur, sed quasi perfectio quaedam intellectus confortans ipsum ad videndum Deum. Et ideo potest dici, quod non est medium in quo Deus videatur, sed sub quo videtur: & hoc non tollit immediatam visionem Dei.

Ad tertium dicendum, quod dispositio ad formam ignis non potest esse naturalis nisi habenti formam ignis. Unde lumen gloriae non potest esse naturale creaturae, nisi creatura esset naturae divinae; quod est impossibile. Per hoc enim lumen fit creatura rationalis deiformis, ut dictum est (in corp. art.)

ARTICULUS VI. 60

Utrum videntium essentiam Dei unus alio perfectius videat.

IV. dist. XLIX. *quaest.* II. *art.* 4. *& III. cont. cap.* LVI.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod videntium essentiam Dei unus alio perfectius non videat. Dicitur enim I. Ioann. III. 2. *Videbimus eum sicuti est.* Sed ipse uno modo est. Ergo uno modo videbitur ab omnibus: non ergo perfectius, & minus perfecte.

2. Praeterea. Augustinus dicit Lib. LXXXIII. Qq. (quaest. XXXII.) quod *unam rem*

rem non potest unus alio plus intelligere. Sed omnes videntes Deum per essentiam intelligunt Dei essentiam: intellectu enim videtur Deus, non sensu, ut supra habitum est (art. 3. huius quaest.) Ergo videntium divinam essentiam unus alio non clarius videt.

3. Praeterea. Quod (*a*) aliquid altero perfectius videatur, ex duobus contingere potest, vel ex parte obiecti visibilis, vel ex parte potentiae visivae videntis. Ex parte autem obiecti per hoc quod obiectum perfectius in vidente recipitur, scilicet secundum perfectiorem similitudinem; quod in proposito locum non habet: Deus enim non per aliquam similitudinem, sed per eius essentiam praesens est intellectui essentiam eius videnti. Relinquitur ergo quod si unus alio perfectius eum videat, hoc sit secundum differentiam potentiae intellectivae: & ita sequitur quod cuius potentia intellectiva naturaliter est sublimior, clarius eum videat; quod est inconveniens, cum hominibus promittatur in beatitudine aequalitas Angelorum.

Sed contra est quod vita aeterna in visione Dei consistit, secundum illud Ioann. XVII. 3. *Haec est vita aeterna ut cognoscant te solum Deum &c.* Ergo si omnes aequaliter Dei essentiam vident in vita aeterna, omnes erunt aequales: cuius contrarium dicit Apostolus I. Cor. XV. 4. *Stella differt a stella in claritate*.

Respondeo dicendum, quod videntium Deum per essentiam unus alio perfectius eum videbit. Quod quidem non erit per aliquam Dei similitudinem perfectiorem in uno quam in alio, cum illa visio non sit futura per aliquam similitudinem, ut ostensum est (art. 2. huius quaest.) sed hoc erit per hoc quod intellectus unius habebit maiorem virtutem, seu facultatem ad videndum Deum, quam alterius. Facultas autem videndi Deum non competit intellectui creato secundum suam naturam, sed per lumen gloriae, quod intellectum in quadam deiformitate constituit, ut ex superioribus patet (art. praec.)

Unde intellectus plus participans de lumine gloriae perfectius Deum videbit. Plus autem participabit de lumine gloriae qui plus habet de caritate: quia ubi est maior caritas, ibi est maius desiderium; & desiderium quodammodo facit desiderantem aptum, & paratum ad susceptionem desiderati. Unde qui plus habebit de caritate, perfectius Deum videbit, & beatior erit.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur, *Videbimus eum sicuti est*, hoc adverbium *sicuti* determinat modum visionis ex parte rei visae, ut sit sensus: Videbimus eum ita esse sicuti est, quia ipsum esse eius videbimus, quod est eius essentia. Non autem determinat modum visionis ex parte videntis, ut sit sensus, quod ita erit perfectus modus videndi, sicut est in Deo perfectus modus essendi.

Et per hoc etiam patet solutio ad secundum. Cum enim dicitur, quod rem unam unus alio melius non intelligit, hoc habet veritatem, si referatur ad modum rei intellectae, quia quicumque intelligit rem esse aliter quam sit, non vere intelligit; non autem si referatur ad modum intelligendi, quia intelligere unius est perfectius quam intelligere alterius.

Ad tertium dicendum, quod diversitas videndi non erit ex parte obiecti, quia idem obiectum omnibus praesentabitur, scilicet Dei essentia; nec ex diversa participatione obiecti per differentes similitudines; sed erit per diversam facultatem intellectus, non quidem naturalem, sed gloriosam, ut dictum est (art. praec.)

ARTICULUS VII. 61

Utrum videntes Deum per essentiam ipsum comprehendant.

II. dist. XIX. *art.* 2. *ad* 3. *& III. cont. cap.* LIII. *& ver. quaest.* VIII. *art.* 2.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod videntes Deum per essentiam, ipsum comprehendant. Dicit enim Apostolus Phil. III. 12. *Sequor autem, si quo modo comprehendam*. Non autem frustra sequebatur: dicit enim ipse I. Corinth. IX. 26. *Sic curro, non quasi in incertum*. Ergo ipse comprehendit, & eadem ratione alii, quos ad hoc invitat dicens ibid. *Sic currite, ut comprehendatis*.

2. Praeterea. Ut dicit Augustinus in Lib. de videndo Deum ad Paulinum (epist. CXII. cap. IX. in princ.) *illud comprehenditur quod ita totum videtur, ut nihil eius lateat videntem*. Sed si Deus per essentiam videtur, totus videtur, & nihil eius latet videntem, cum Deus sit simplex. Ergo a quocumque videtur per essentiam, comprehenditur.

3. Si dicatur, quod videtur totus, sed non totaliter; contra. *Totaliter* vel dicit mo-

(*a*) *An aliquis . . . . videat?*

modum videntis, vel modum rei visæ. Sed ille qui videt Deum per essentiam, videt eum totaliter, si significetur modus rei visæ, quia videt eum sicuti est, ut dictum est (art. præc. ad 1.) similiter videt eum totaliter, si significetur modus videntis, quia tota virtute sua intellectus, Dei essentiam videbit. Quilibet ergo videns Deum per essentiam, totaliter eum videbit: ergo eum comprehendet.

Sed contra est quod dicitur Hierem. XXXII. 18. *Fortissime, magne, potens, Dominus exercituum nomen tibi, magnus consilio, & incomprehensibilis cogitatu*. Ergo comprehendi non potest.

Respondeo dicendum, quod comprehendere Deum impossibile est cuicumque intellectui creato; attingere vero mente Deum qualitercumque magna est beatitudo, ut dicit Augustinus (ser. XXXVIII. de verb. Domini cap. III. circ. med.)

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod illud comprehenditur quod perfecte cognoscitur: perfecte autem cognoscitur quod tantum cognoscitur, quantum est cognoscibile. Unde si id quod est cognoscibile per scientiam demonstrativam, opinione teneatur ex aliqua ratione probabili concepta, non comprehenditur: puta, si hoc quod est triangulum habere tres angulos æquales duobus rectis, aliquis sciat per demonstrationem, comprehendit illud, si vero aliquis eius opinionem accipiat probabiliter per hoc quod a sapientibus, vel pluribus ita dicitur, non comprehendet ipsum, quia non pertingit ad illum perfectum modum cognitionis quo cognoscibilis est. Nullus autem intellectus creatus pertingere potest ad illum perfectum modum cognitionis divinæ essentiæ, quo cognoscibilis est: quod sic patet. Unumquodque enim sic cognoscibile est, secundum quod est ens actu. Deus igitur, cuius esse est infinitum, ut supra ostensum est (quæst VII. art. II.) infinite cognoscibilis est. Nullus autem intellectus creatus potest Deum infinite cognoscere. Intantum enim intellectus creatus divinam essentiam perfectius, vel minus perfecte cognoscit, inquantum maiori, vel minori lumine gloriæ perfunditur. Cum igitur lumen gloriæ creatum in quocumque intellectu creato receptum non possit esse infinitum, impossibile est quod aliquis intellectus creatus Deum infinite cognoscat. Unde impossibile est quod Deum comprehendat.

Ad primum ergo dicendum, quod comprehensio dicitur dupliciter. Uno modo stricte & proprie, secundum quod aliquid includitur in comprehendente: & sic nullo modo Deus comprehenditur nec intellectu, nec aliquo alio: quia cum sit infinitus, nullo finito includi potest, ut aliquid finitum eum infinite capiat, sicut ipse infinitus est. Et sic de comprehensione nunc quæritur. Alio modo comprehensio largius sumitur, secundum quod comprehensio insecutioni opponitur: qui enim attingit aliquem, quando iam tenet ipsum, comprehendere eum dicitur. Et sic Deus comprehenditur a beatis, secundum illud Cant. III. 4. *Tenui eum, nec dimittam*. Et sic intelliguntur auctoritates Apostoli de comprehensione. Et hoc modo comprehensio est una de tribus dotibus animæ, quæ respondet spei, sicut visio fidei, & fruitio caritati. Non enim apud nos omne quod videtur, iam tenetur, vel habetur, quia videntur interdum distantia, vel quæ non sunt in potestate nostra: neque iterum omnibus quæ habemus, fruimur, vel quia non delectamur in eis, vel quia non sunt ultimus finis desiderii nostri, ut desiderium nostrum impleant, & quietent. Sed hæc tria habent beati in Deo: quia & vident ipsum, & videndo tenent sibi præsentem, in potestate habentes semper eum videre, & tenentes fruuntur, sicut ultimo fine desiderium implente.

Ad secundum dicendum, quod non propter hoc Deus incomprehensibilis dicitur, quasi aliquid eius sit quod non videatur; sed quia non ita perfecte videtur sicut visibilis est: sicut cum aliqua demonstrabilis propositio per aliquam probabilem rationem cognoscitur, non est aliquid eius quod non cognoscatur, nec subiectum, nec prædicatum, nec compositio; sed tota non ita perfecte cognoscitur sicut cognoscibilis est. Unde Augustinus (loco citat. in argument.) definiendo comprehensionem dicit, quod totum comprehenditur videndo, quod ita videtur, ut nihil eius lateat videntem, aut cuius fines circumspici, vel circumscribi possunt: tunc enim fines alicuius circumspiciuntur, quando ad finem in modo cognoscendi illam rem pervenitur.

Ad tertium dicendum, quod *totaliter* dicit modum obiecti, non quidem ita quod totus modus obiecti non cadat sub cognitione, sed quia modus obiecti non est modus cognoscentis. Qui igitur videt Deum per essentiam, videt hoc in eo quod

quod infinite existit, & infinite cognoscibilis est; sed hic infinitus modus non competit ei, ut scilicet ipse infinite cognoscat; sicut aliquis probabiliter scire potest aliquam propositionem esse demonstrabilem, licet ipse eam demonstrative non cognoscat.

ARTICULUS VIII. 62

Utrum videntes Deum per essentiam omnia in Deo videant.

IV. dist. xlix. *quaest.* II. *art.* 5. *& verit. quaest.* VIII. *art.* 4. *&* XX. *art.* 4. *&* 5. *& III. cont. cap.* liv. *&* lvii.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod videntes Deum per essentiam omnia in Deo videant. Dicit enim Gregorius in IV. Dial. (cap. XXXIII. in fin. & Lib. II. Mor. cap. II.) (a) *Quid est quod non videant qui videntem omnia vident?* Sed Deus est videns omnia. Ergo qui vident Deum, omnia vident.

2. Item. Quicumque videt speculum, videt ea quae in speculo resplendent. Sed omnia quaecumque fiunt, vel fieri possunt, in Deo resplendent sicut in quodam speculo: ipse enim omnia in se ipso cognoscit. Ergo quicumque videt Deum, videt omnia quae sunt, & quae fieri possunt.

3. Praeterea. Qui intelligit id quod est maius, potest intelligere minima, ut dicitur III. de Anima (cap. IV. tex. 7.) Sed omnia quae Deus facit, vel facere potest, sunt minus quam eius essentia. Ergo quicumque intelligit Deum, potest intelligere omnia quae Deus facit, vel facere potest.

4. Praeterea. Rationalis creatura omnia naturaliter scire desiderat. Si igitur videndo Deum non omnia sciat, non quietatur eius naturale desiderium; & ita videndo Deum non erit beata; quod est inconveniens. Videndo igitur Deum omnia scit.

Sed contra est quod Angeli vident Deum per essentiam, & tamen non omnia sciunt. *Inferiores* enim *Angeli purgantur a superioribus a nescientia* ut dicit Dionysius VII. cap. caelest. Hierar. (a med.) Ipsi etiam nesciunt futura contingentia, & cogitationes cordium: hoc enim solius Dei est. Non ergo quicumque vident Dei essentiam, vident omnia.

Respondeo dicendum, quod intellectus creatus videndo divinam essentiam non videt in ipsa omnia quae facit Deus, vel facere potest. Manifestum est enim quod sic aliqua videntur in Deo, secundum quod sunt in ipso. Omnia autem alia sunt in Deo sicut effectus sunt virtute in sua causa. Sic igitur videntur omnia in Deo sicut effectus in sua causa. Sed manifestum est quod quanto aliqua causa perfectius videtur, tanto plures eius effectus in ipsa videri possunt. Qui enim habet intellectum elevatum, statim uno principio demonstrativo proposito, ex ipso multarum conclusionum cognitionem accipit: quod non convenit ei qui debilioris intellectus est, sed oportet quod ei singula explanentur. Ille igitur intellectus potest in causa cognoscere omnes causae effectus, & omnes rationes effectuum, qui causam totaliter comprehendit. Nullus autem intellectus creatus totaliter Deum comprendere potest, ut ostensum est (art. praec.) Nullus igitur intellectus creatus videndo Deum potest cognoscere omnia quae Deus facit, vel potest facere: hoc enim esset comprehendere eius virtutem: sed horum, quae Deus facit, vel facere potest, tanto aliquis intellectus plura cognoscit, quanto perfectius Deum videt.

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius loquitur quantum ad sufficientiam obiecti, scilicet Dei, quod, quantum in se est, sufficienter continet omnia, & demonstrat; non tamen sequitur quod unusquisque videns Deum omnia cognoscat, quia non perfecte comprehendit ipsum.

Ad secundum dicendum, quod videns speculum non est necessarium quod omnia in speculo videat, nisi speculum visu suo comprehendat.

Ad tertium dicendum, quod licet maius sit videre Deum quam omnia alia; tamen maius est videre sic Deum, quod omnia in eo cognoscantur, quam videre sic ipsum quod non omnia, sed pauciora, vel plura cognoscantur in eo. Iam enim ostensum est (in cor. art.) quod multitudo cognitorum in Deo consequitur modum videndi ipsum vel magis perfectum, vel minus perfectum.

Ad quartum dicendum, quod naturale desiderium rationalis creaturae est ad sciendum omnia illa quae pertinent ad perfectionem intellectus: & haec sunt species, & genera rerum, & rationes earum, quae in Deo videbit quilibet videns

(a) *Al.* Quid est quod ibi nesciant qui scientem omnia sciunt?

dens essentiam divinam. Cognoscere autem alia singularia, & cogitata, & facta eorum non est de perfectione intellectus creati; nec ad hoc eius naturale desiderium tendit: nec iterum cognoscere illa quæ nondum sunt, sed fieri a Deo possunt. Si tamen solus Deus videretur, qui est fons, & principium totius esse, & veritatis, ita repleret naturale desiderium sciendi, quod nihil aliud quæreretur; & beatus esset. Unde dicit Augustinus V. Confes. (cap. IV. in prin.) *Infelix homo, qui scit omnia illa*, scilicet creaturas, *te tamen nescit; beatus autem qui te scit, etiam si illa nesciat. Qui vero te, & illa novit, non propter illa beatior est, sed propter te solum beatus.*

ARTICULUS IX. 63

Utrum ea quæ videntur in Deo a videntibus divinam essentiam, per aliquas similitudines videantur.

2. 2. quæst. CLXXV. *art.* 4. *& III. dist.* XIV. *art.* 1. *quæst.* III. *cap. & IV. dist.* XLIX. *quæst.* II. *art.* 1. *cap. & ad* 3. *& ver. quæst.* VIII. *art.* 5. *& quæst.* X. *art.* II. *corp.*

AD nonum sic proceditur. Videtur quod ea quæ videntur in Deo a videntibus divinam essentiam, per aliquas similitudines videantur. Omnis enim cognitio est per assimilationem cognoscentis ad cognitum: sic enim intellectus in actu fit intellectum in actu, & visus in actu visibile in actu, inquantum eius similitudine informatur, ut pupilla simili tudine coloris. Si igitur intellectus videntis Deum per essentiam intelligat in Deo aliquas creaturas, oportet quod earum similitudinibus informetur.

2. Præterea. Ea quæ prius vidimus, memoriter tenemus. Sed Paulus videns in raptu essentiam Dei, ut dicit Augustinus XII. super Genes. ad lit. (cap. III. & XXVIII.) postquam desiit essentiam Dei videre, recordatus est multorum quæ in illo raptu viderat: unde ipse dicit, quod *audivit arcana verba, quæ non licet homini loqui*: II. Cor. XII. 4. Ergo oportet dicere, quod aliquæ similitudines eorum quæ recordatus est, in eius intellectu remanserint: & eadem ratione, quando præsentialiter videbat Dei essentiam, eorum quæ in ipsa videbat, aliquas similitudines, vel species habebat.

Sed contra est quod per unam speciem videtur speculum, & ea quæ in speculo apparent. Sed omnia sic videntur in Deo sicut in quodam speculo intelligibili. Ergo si ipse Deus non videtur per aliquam similitudinem, sed per suam essentiam, nec ea quæ in ipso videntur, per aliquas similitudines, sive species videntur.

Respondeo dicendum, quod videntes Deum per suam essentiam ea quæ in ipsa essentia Dei vident, non vident per aliquas species, sed per ipsam essentiam divinam intellectui eorum unitam. Sic enim cognoscitur unumquodque, secundum quod similitudo eius est in cognoscente; sed hoc contingit dupliciter. Cum enim quæcumque uni & eidem sunt similia, sibi invicem sint similia, virtus cognoscitiva dupliciter assimilari potest alicui cognoscibili. Uno modo secundum se, quando directe eius similitudine informatur; & tunc cognoscitur illud secundum se. Alio modo secundum quod informatur specie alicuius quod est ei simile; & tunc non dicitur res cognosci in se ipsa, sed in suo simili. Alia enim est cognitio qua cognoscitur aliquis homo in se ipso, & alia qua cognoscitur in sua imagine. Sic ergo cognoscere res per earum similitudines in cognoscente existentes, est cognoscere eas in se ipsis, seu in propriis naturis; sed cognoscere eas, prout earum similitudines præexistunt in Deo, est videre eas in Deo. Et hæ duæ cognitiones differunt. Unde secundum illam cognitionem qua res cognoscuntur a videntibus Deum per essentiam, in ipso Deo non videntur per aliquas similitudines alias, sed per solam essentiam divinam intellectui præsentem, per quam & Deus videtur.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus creatus videntis Deum assimilatur rebus quæ videntur in Deo, inquantum unitur essentiæ divinæ, in qua rerum omnium similitudines præexistunt.

Ad secundum dicendum, quod aliquæ potentiæ cognoscitivæ sunt quæ ex speciebus primo conceptis alias formare possunt; sicut imaginatio ex præconceptis speciebus montis, & auri format speciem montis aurei; & intellectus ex præconceptis speciebus generis, & differentiæ format rationem speciei; & similiter ex similitudine imaginis formare possumus in nobis similitudinem eius cuius est imago. Et sic Paulus, vel quicumque alius videns

Deum

Deum ex ipsa visione essentiae divinae potest formare in se similitudines rerum quae in essentia divina videntur: quae remanserunt in Paulo etiam postquam desiit Dei essentiam videre. Ista tamen visio qua videntur res per huiusmodi species sic conceptas, est alia a visione qua videntur res in Deo.

ARTICULUS X. 64

Utrum videntes Deum per essentiam simul videant omnia quae in ipso vident.

De his etiam contra Genet. Lib. III. cap. lix.

AD decimum sic proceditur. Videtur quod videntes Deum per essentiam non simul videant omnia quae in ipso vident. Quia secundum Philosophum (II. Top. cap. iv. in princ.) *contingit multa scire, intelligere vero unum*. Sed ea quae videntur in Deo, intelliguntur: intellectu enim videtur Deus. Ergo non contingit a videntibus Deum simul multa videri in Deo.

2. Praeterea. Augustinus dicit VIII. super Genes. ad literam (cap. xxii. & xxiii.) quod *Deus movet creaturam spiritualem per tempus*, hoc est per intelligentiam, & affectionem. Sed creatura spiritualis est Angelus, qui Deum videt. Ergo videntes Deum successive intelligunt, & afficiuntur: tempus enim successionem importat.

Sed contra est quod Augustinus dicit XV. de Trinitate (cap. xvi. circa fin.) *Non erunt volubiles nostrae cogitationes, ab aliis in alia euntes, atque redeuntes; sed omnem scientiam nostram uno simul conspectu videbimus.*

Respondeo dicendum, quod ea quae videntur in Verbo, non successive, sed simul videntur. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod ideo nos simul non possumus multa intelligere, quia multa per diversas species intelligimus. Diversis autem speciebus non potest intellectus unius simul actu informari ad intelligendum per eas; sicut nec unum corpus potest simul diversis figuris (a) figurari. Unde contingit quod quando aliqua multa una specie intelligi possunt, simul intelliguntur: sicut diversae partes alicuius totius, si singulae propriis speciebus intelligantur, successive intelliguntur, & non simul; si autem omnes intelligantur una specie totius, simul intelligentur. Ostensum est autem (art. praec.) quod ea quae videntur in Deo, non videntur singula per suas similitudines, sed omnia per unam essentiam Dei. Unde simul, & non successive videntur.

Ad primum ergo dicendum, quod sic unum tantum intelligimus, inquantum una specie intelligimus; sed multa una specie intellecta simul intelliguntur; sicut in specie hominis intelligimus animal, & rationale, & in specie domus parietem, & tectum.

Ad secundum dicendum, quod Angeli, quantum ad cognitionem naturalem, qua cognoscunt res per species diversas eis inditas, non simul omnia cognoscunt; & sic moventur secundum intelligentiam per tempus, sed secundum quod vident res in Deo, simul eas vident.

ARTICULUS XI. 65

Utrum aliquis in hac vita possit videre Deum per essentiam.

1. 2. *quaest.* v. *art.* 3. *cor.* & *IV. dist.* xlix. *quaest.* ii. *art.* 7. & *ver. quaest.* x. *art.* ii. & *quol.* i. *quaest.* i. *art.* i. & *III. cont. cap.* xlv.

AD undecimum sic proceditur. Videtur quod aliquis in hac vita possit Deum per essentiam videre. Dicit enim Iacob Genes. xxxii. 30. *Vidi Deum facie ad faciem*. Sed videre facie ad faciem est videre per essentiam, ut patet per illud quod dicitur I. Corinth. xiii. 12. *Videmus nunc per speculum, & in aenigmate, tunc autem facie ad faciem*. Ergo Deus in hac vita per essentiam videri potest.

2. Praeterea. Numer. xii. 8. dicit Dominus de Moyse: *Ore ad os loquor ei*. Sed qui ore ad os loquitur Deo, palam, & non per aenigmata, & figuras, videt

(a) *Al.* formari.

det Deum: sed hoc videre est Deum per essentiam videre. Ergo aliquis in statu huius vitae potest Deum per essentiam videre.

3. Praeterea. Illud in quo alia omnia cognoscimus, & per quod de aliis iudicamus, est nobis secundum se notum. Sed omnia etiam nunc in Deo cognoscimus: dicit enim Augustinus XII. Confess. (cap. xxv. circa med.) *Si ambo videmus verum esse quod dicis; & ambo videmus verum esse quod dico: ubi, quaeso, illud videmus?* (a) *Nec ego in te, nec tu in me; sed ambo in ipsa, quae supra mentes nostras est, incommutabili veritate*. Idem etiam in Lib. de vera Religione (cap. xxxi. per totum) dicit, quod *secundum veritatem divinam de omnibus iudicamus*: & XII. de Trinit. (cap. ii. vers. fin.) dicit, quod rationis est iudicare de istis corporalibus secundum rationes incorporales, & sempiternas: quae nisi supra mentem essent, incommutabiles profecto non essent. Ergo & in hac vita ipsum Deum videmus.

4. Praeterea. Secundum Augustinum XII. super Genes. ad literam (cap. xxv. & praec.) visione intellectuali videntur ea quae sunt in anima per suam essentiam. Sed visio intellectualis est de rebus intelligibilibus, non per aliquas similitudines, sed per suas essentias, ut ipse ibidem dicit. Ergo cum Deus sit per essentiam suam in anima nostra, per essentiam suam videtur a nobis.

Sed contra est quod dicitur Exod. xxxiii. 20. *Non videbit me homo, & vivet*: Glossa ord. „Quamdiu hic mortaliter „ vivitur, videri per quasdam imagines „ Deus potest, sed per ipsam naturae suae „ speciem non potest."

Respondeo dicendum, quod ab homine puro Deus videri per essentiam non potest, nisi ab hac vita mortali separetur. Cuius ratio est, quia, sicut supra dictum est (art. 4. huius quaest.) modus cognitionis sequitur modum naturae rei cognoscentis. Anima autem nostra, quamdiu in hac vita vivimus, habet esse in materia corporali: unde naturaliter non cognoscit aliqua, nisi quae habent formam in materia, vel quae per huiusmodi cognosci possunt. Manifestum est autem quod per naturas rerum materialium divina essentia cognosci non potest. Ostensum est enim supra (art. 1. & 9. huius quaest.) quod cognitio Dei per quamcumque similitudinem creatam non est visio essentiae ipsius. Unde impossibile est animae hominis secundum hanc vitam viventis essentiam Dei videre. Et huius signum est quod anima nostra quanto magis a corporalibus abstrahitur, tanto intelligibilium abstractorum fit capacior. Unde in somniis, & alienationibus a sensibus corporis magis divinae revelationes percipiuntur, & praevisiones futurorum. Quod ergo anima elevetur usque ad supremum intelligibilium, quod est essentia divina, esse non potest, quamdiu hac mortali vita utitur.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Dionysium iv. cap. caelest. Hierar. (circa med.) sic in Scripturis dicitur aliquis Deum vidisse, inquantum formatae sunt aliquae figurae vel sensibiles, vel imaginariae secundum aliquam similitudinem aliquod divinum repraesentantes. Quod ergo dicit Iacob, *Vidi Deum facie ad faciem*, referendum est non ad ipsam divinam essentiam, sed ad figuram, in qua repraesentabatur Deus. Et hoc ipsum ad quamdam prophetiae eminentiam pertinet (b) ut videatur loquens Deus, licet imaginaria visione, ut infra patebit (2. 2. quaest. clxxiv.) cum de gradibus prophetiae loquemur. Vel hoc dicit Iacob ad designandam quamdam eminentiam intelligibilem contemplationis supra communem statum.

Ad secundum dicendum, quod sicut Deus miraculose aliquid supernaturaliter in rebus corporeis operatur, ita etiam & supernaturaliter, & praeter communem ordinem mentes aliquorum in hac carne viventium, sed non sensibus carnis utentium, usque ad visionem suae essentiae elevavit, ut dicit Augustinus XII. super Genes. ad litteram (cap. xxvi. xxvii. & xxviii.) & in Libro de videndo Deum (cap. xiii. praecipue) de Moyse, qui fuit magister Iudaeorum, & de Paulo, qui fuit magister Gentium. Et de hoc plenius tractabitur, cum de raptu eius agemus (2. 2. quaest. clxxv. art. 3. praecipue.)

Ad tertium dicendum, quod omnia dicimur in Deo videre, & secundum ipsum de omnibus iudicare, inquantum per participationem sui luminis omnia cognoscimus, & diiudicamus: nam & ipsum lumen naturale rationis participatio quaedam est divini luminis: sicut etiam omnia sensibilia dicimur videre, & iudicare in

(a) Al. Nec ego utique in te. (b) *Ita codd. Alcan. & Camer. Al.* ut videatur persona Dei loquentis, vel loquens Deus.

in Sole; idest per lumen Solis. Unde dicit Augustinus I. Soliloquiorum (cap. VIII. in princ.) *Disciplinarum spectamina videri non possunt, nisi aliquo velut suo sole illustrentur*, videlicet Deo. Sicut ergo ad videndum aliquid sensibiliter non est necesse quod videatur substantia Solis; ita ad videndum aliquid intelligibiliter, non est necessarium quod videatur essentia Dei.

Ad quartum dicendum, quod visio intellectualis est eorum quae sunt in anima per suam essentiam, sicut intelligibilia in intellectu. Sic autem Deus est in anima beatorum, non autem in anima nostra, sed per praesentiam, essentiam, & potentiam.

ARTICULUS XII. 66

Utrum per rationem naturalem Deum in hac vita cognoscere possimus.

I. dist. III. *quaest.* I. *art.* I. & *IV. cont. cap.* I. & *Boetius de Trinitate quaest.* I. *art.* 2.

AD duodecimum sic proceditur. Videtur quod per naturalem rationem Deum in hac vita cognoscere non possimus. Dicit enim Boetius in Lib. de consolat. (V. inter. med. & fin. prosae IV.) quod *ratio non capit simplicem formam*. Deus autem maxime est simplex forma, ut supra ostensum est (quaest. III. art. 7.) Ergo ad eius cognitionem ratio naturalis pervenire non potest.

2. Praeterea. Ratione naturali sine phantasmate nihil intelligit anima, ut dicitur in III. de Anima (tex. 30. habetur etiam de mem. & remin. cap. I.). Sed Dei, cum sit incorporeus, phantasma in nobis esse non potest. Ergo cognosci non potest a nobis cognitione naturali.

3. Praeterea. Cognitio quae est per rationem naturalem, communis est bonis, & malis, sicut natura eis communis est. Sed cognitio Dei competit tantum bonis: dicit enim Augustinus I. de Trinitate (cap. II. parum a prin.) quod *mentis humanae acies in tam excellenti luce non figitur, nisi (a) per iustitiam fidei emundetur*. Ergo Deus per rationem naturalem cognosci non potest.

Sed contra est quod dicitur Rom. I. 19. *Quod notum est Dei, manifestum est in illis*, idest quod cognoscibile est de Deo per rationem naturalem.

Respondeo dicendum, quod naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit. Unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, inquantum manuduci potest per sensibilia. Ex sensibilibus autem non potest usque ad hoc intellectus noster pertingere quod divinam essentiam videat: quia creaturae sensibiles sunt effectus Dei, virtutem causae non adaequantes. Unde ex sensibilium cognitione non potest tota Dei virtus cognosci, & per consequens nec eius essentia videri. Sed quia sunt eius effectus a causa dependentes, ex eis in hoc perduci possumus ut cognoscamus de Deo an est, & ut cognoscamus de ipso ea quae necesse est ei convenire, secundum quod est prima omnium causa, excedens omnia sua causata.

Unde cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas, quod scilicet omnium est causa; & differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet ipse non est aliquid eorum quae ab eo causantur; & quod haec non removentur ab eo propter eius defectum, sed quia superexcedit.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio ad formam simplicem pertingere non potest, ut sciat de ea quid est; potest tamen de ea cognoscere, ut sciat, an est.

Ad secundum dicendum, quod Deus naturali cognitione cognoscitur per phantasmata effectus sui.

Ad tertium dicendum, quod cognitio Dei per essentiam, cum sit per gratiam, non competit nisi bonis; sed cognitio eius quae est per rationem naturalem, potest competere bonis, & malis: unde dicit Augustinus in Lib. I. Retractationum (cap. IV. retractans quod dixerat I. Lib. Soliloq. cap. I.) *Non approbo quod in oratione dixi: Deus, qui non nisi mundos verum scire voluisti. Responderi enim potest, multos etiam non mundos multa scire vera*, scilicet per rationem naturalem.

H 2 AR-

(a) *Al.* per iustitiam fidei nutrita vegetetur.

ARTICULUS XIII. 67

Utrum per gratiam habeatur altior cognitio Dei quam ea quae habetur per rationem naturalem.

Quaest. XXXII. *art.* I. *&* I. *dist.* III. *quaest.* I. *art.* 4. *& ver. quaest.* X. *art. ult. & Boe. Tri. quaest.* I. *art.* 4.

AD decimumtertium sic proceditur. Videtur quod per gratiam non habeatur altior cognitio Dei quam ea quae habetur per naturalem rationem. Dicit enim Dionysius I. Lib. de mystica Theologia (cap. I. in fin.) quod ille qui melius unitur Deo in hac vita, unitur ei sicut omnino ignoto. Quod etiam de Moyse dicit; qui tamen excellentiam quamdam obtinuit in gratiae cognitione. Sed coniungi Deo, ignorando de eo quid est, hoc contingit etiam per rationem naturalem. Ergo per gratiam non plenius cognoscitur a nobis Deus quam per rationem naturalem.

2. Praeterea. Per rationem naturalem in cognitionem divinorum pervenire non possumus, nisi per phantasmata, (a) similiter etiam nec secundum cognitionem gratiae. Dicit enim Dionysius I. cap. cael. Hierarchiae (cir. med.) quod *impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi (b) varietate sacrorum velaminum circumvelatum*. Ergo per gratiam non plenius cognoscimus Deum quam per rationem naturalem.

3. Praeterea. Intellectus noster per gratiam fidei Deo adhaeret. Fides autem non videtur esse cognitio: dicit enim Gregorius in hom. (XXVI. in Evang. a med. illius) quod ea *quae non videntur, fidem habent, & non agnitionem*. Ergo per gratiam non additur nobis aliqua excellentior cognitio de Deo.

Sed contra est quod dicit Apostolus I. Cor. II. 10. *Nobis revelavit Deus per spiritum suum*, illa scilicet *quae nemo principum huius saeculi novit*, idest Philosophorum, ut exponit Glossa (Hier. in illum loc.)

Respondeo dicendum, quod per gratiam perfectior cognitio de Deo habetur a nobis quam per rationem naturalem: quod sic patet. Cognitio enim quam per naturalem rationem habemus, duo requirit, scilicet phantasmata ex sensibilibus accepta, & lumen naturale intelligibile, cuius virtute intelligibiles conceptiones ab eis abstrahimus.

Et quantum ad utrumque iuvatur humana cognitio per revelationem gratiae. Nam & lumen naturale intellectus confortatur per infusionem luminis gratuiti; & interdum etiam phantasmata in imaginatione hominis formantur divinitus magis exprimentia res divinas quam ea qua naturaliter a sensibilibus accipimus, sicut apparet in visionibus propheticalibus: & interdum etiam aliquae res sensibiles formantur divinitus, aut etiam voces ad aliquid divinum exprimendum; sicut in baptismo visus est Spiritus sanctus in specie columbae, & vox Patris audita est: *Hic est Filius meus dilectus*: Matth. III. 17.

Ad primum ergo dicendum, quod licet per revelationem gratiae in hac vita non cognoscamus de Deo quid est, & sic ei quasi ignoto coniungamur; tamen plenius ipsum cognoscimus, inquantum plures, & excellentiores effectus eius nobis demonstrantur, & inquantum ei aliqua attribuimus ex revelatione divina, ad quae ratio naturalis non pertingit, ut Deum esse trinum, & unum.

Ad secundum dicendum, quod ex phantasmatibus vel a sensu acceptis secundum naturalem ordinem, vel divinitus in imaginatione formatis tanto excellentior cognitio intellectualis habetur, quanto lumen intelligibile in homine fortius fuerit: & sic per revelationem ex phantasmatibus plenior cognitio accipitur ex infusione divini luminis.

Ad tertium dicendum, quod fides cognitio quaedam est, inquantum intellectus determinatur per fidem ad aliquod cognoscibile. Sed haec determinatio ad unum non procedit ex visione credentis, sed a visione eius cui creditur. Et sic inquantum deest visio, deficit a ratione cognitionis quae est in scientia: nam scientia determinat intellectum ad unum per visionem, & intellectum primorum principiorum.

QUÆ-

(a) *Edit. Rom.* sic etiam. (b) *Edit. eadem* veritate.

QUAESTIO XIII.

De nominibus Dei,

in duodecim articulos divisa.

COnsideratis his quæ ad divinam (a) cognitionem pertinent, procedendum est ad considerationem divinorum nominum. Unumquodque enim nominatur a nobis, secundum quod ipsum cognoscimus.

Circa hoc ergo quæruntur duodecim.

Primo, utrum Deus sit nominabilis a nobis.

Secundo, utrum aliqua nomina dicta de Deo prædicentur de ipso substantialiter.

Tertio, utrum aliqua nomina dicta de Deo proprie dicantur de ipso, an omnia attribuantur ei metaphorice.

Quarto, utrum multa nomina dicta de Deo sint synonyma.

Quinto, utrum nomina aliqua dicantur de Deo, & creaturis univoce, vel æquivoce.

Sexto, supposito quod dicantur analogice, utrum dicantur de Deo per prius, vel de creaturis.

Septimo, utrum aliqua nomina dicantur de Deo ex tempore.

Octavo, utrum hoc nomen *Deus* sit nomen naturæ, vel operationis.

Nono, utrum hoc nomen *Deus* sit nomen communicabile.

Decimo, utrum accipiatur univoce, vel æquivoce, secundum quod significat Deum per naturam, & per participationem, & secundum opinionem.

Undecimo, utrum hoc nomen *qui est* sit maxime proprium nomen Dei.

Duodecimo, utrum propositiones affirmativæ possint formari de Deo.

ARTICULUS I. 68

Utrum aliquod nomen Deo conveniat.

I. dist. XXII. quæst. I. art. I.

AD primum sic proceditur. Videtur quod nullum nomen Deo conveniat. Dicit enim Dionysius I. cap. de div. Nom. (a med. ill. lect. 3.) quod *neque nomen eius est, neque opinio:* & Proverb. XXX. 4. dicitur: *Quod nomen eius, & quod nomen filii eius, si nosti?*

2. Præterea. Omne nomen aut dicitur in abstracto, aut in concreto. Sed nomina significantia in concreto non competunt Deo, cum simplex sit; neque nomina significantia in abstracto, quia non significant aliquid perfectum subsistens. Ergo nullum nomen potest dici de Deo.

3. Præterea. Nomina significant substantiam cum qualitate; verba autem, & participia significant cum tempore; pronomina autem cum demonstratione, vel relatione: quorum nihil competit Deo: quia sine qualitate est, & sine omni accidente, & sine tempore, & sentiri non potest, ut demonstrari possit, nec relative significari; cum relativa sint aliquorum antedictorum recordativa, vel nominum, vel participiorum, vel pronominum demonstrativorum. Ergo Deus nullo modo potest nominari a nobis.

Sed contra est quod dicitur Exod. XV. 3. *Quasi vir pugnator, Omnipotens nomen eius.*

Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum (I. Periher. cap. I. in princ.) voces sunt signa intellectuum, & intellectus sunt rerum similitudines: & sic patet quod voces referuntur ad res significandas mediante conceptione intellectus. Secundum igitur quod aliquid a nobis intellectu cognosci potest, sic a nobis potest nominari. Ostensum est autem supra (art. II. quæst. præced.) quod Deus in hac vita non potest a nobis videri per suam essentiam, sed cognoscitur a nobis ex creaturis secundum habitudinem principii, & per modum excellentiæ, & remotionis. Sic igitur potest nominari a nobis ex creaturis; non tamen ita quod nomen significans ipsum exprimat divinam essentiam, secundum quod est; sicut hoc nomen *homo* exprimit sua significatione essentiam hominis, secundum quod est, significat enim eius definitionem declarantem eius essentiam: ratio enim quam significat nomen, est definitio.

Ad primum ergo dicendum, quod ea ratione dicitur Deus non habere nomen, vel esse supra nominationem, quia essentia eius est supra id quod de Deo intelligimus, & voce significamus.

Ad secundum dicendum, quod quia ex creaturis in Dei cognitionem venimus, & ex ipsis eum nominamus; nomina quæ Deo attribuimus, hoc modo significant, secundum quod competit creaturis materialibus, quarum cognitio est nobis connaturalis, ut supra dictum est (quæst. præc.

(a) Rom. edit. perfectionem.

præc. art. 4.) Et quia in huiuſmodi creaturis ea quæ ſunt perfecta, & ſubſiſtentia, ſunt compoſita; forma autem in eis non eſt aliquid completum ſubſiſtens, ſed magis quo aliquid eſt: inde eſt quod omnia nomina a nobis impoſita ad ſignificandum aliquid completum ſubſiſtens, ſignificant in concretione, prout competit compoſitis; quæ autem imponuntur ad ſignificandas formas ſimplices, ſignificant aliquid non ut ſubſiſtens, ſed ut quo aliquid eſt; ſicut albedo ſignificat ut quo aliquid eſt album. Quia igitur & Deus ſimplex eſt, & ſubſiſtens eſt, attribuimus ei (a) nomina abſtracta ad ſignificandam ſimplicitatem eius, & nomina concreta ad ſignificandam ſubſiſtentiam, & perfectionem ipſius; quamvis utraque nomina deficiant a modo ipſius, ſicut intellectus noſter non cognoſcit eum ut eſt, ſecundum hanc vitam.

Ad tertium dicendum, quod ſignificare ſubſtantiam cum qualitate eſt ſignificare ſuppoſitum cum natura, vel forma determinata, in qua ſubſiſtit. Unde ſicut de Deo dicuntur aliqua in concretione ad ſignificandum (b) ſubſiſtentiam, & perfectionem ipſius, ſicut iam dictum eſt (in ſolut. præc.) ita dicuntur de Deo nomina ſignificantia ſubſtantiam cum qualitate. Verba vero, & participia conſignificantia tempus dicuntur de ipſo ex eo quod æternitas includit omne tempus. Sicut enim ſimplicia ſubſiſtentia non poſſumus apprehendere, & ſignificare niſi per modum compoſitorum; ita ſimplicem æternitatem non poſſumus intelligere, vel voce exprimere niſi per modum temporalium rerum: & hoc propter connaturalitatem intellectus noſtri ad res compoſitas, & temporales. Pronomina vero demonſtrativa dicuntur de Deo, ſecundum quod faciunt demonſtrationem ad id quod intelligitur, non ad id quod ſentitur. Secundum enim quod a nobis intelligitur, ſecundum hoc ſub demonſtratione cadit. Et ſic ſecundum illum modum quo nomina, & participia, & pronomina demonſtrativa de Deo dicuntur, ſecundum hoc (c) & pronominibus, & nominibus relativis ſignificari poteſt.

ARTICULUS II. 69

Utrum aliquod nomen dicatur de Deo ſubſtantialiter.

Pot. quæſt. VII. *art.* 4. *&* 5. *& I. diſt.* II. *art.* 2. *& I. con. cap.* II.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod nullum nomen dicatur de Deo ſubſtantialiter. Dicit enim Damaſcenus (Lib. I. de Fid. orth. cap. IV.) *Oportet ſingula eorum quæ de Deo dicuntur, non quid eſt ſecundum ſubſtantiam ſignificare, ſed quid non eſt oſtendere, aut habitudinem quamdam, aut aliquid eorum quæ aſſequuntur naturam, vel operationem.*

2. Præterea. Dicit Dionyſius 1. cap. de div. Nom. (ante med. lect. 3.) *Omnium (d) ſanctorum Theologorum hymnum invenies (e) ad beatos Thearchiæ proceſſus manifeſtative, & laudative Dei nominationes dividentem.* Et eſt ſenſus, quod nomina quæ in divinam laudem ſancti doctores aſſumunt, ſecundum proceſſus ipſius Dei diſtinguuntur. Sed quod ſignificat proceſſum alicuius rei, nihil ſignificat ad eius eſſentiam pertinens. Ergo nomina dicta de Deo non dicuntur de ipſo ſubſtantialiter.

3. Præterea. Secundum hoc nominatur aliquid a nobis, ſecundum quod intelligitur. Sed non intelligitur Deus a nobis in hac vita ſecundum ſuam ſubſtantiam. Ergo nec aliquod nomen impoſitum a nobis dicitur de Deo ſecundum ſuam ſubſtantiam.

Sed contra eſt quod dicit Auguſtinus VII. de Trinit. (cap. I. & VII. per tot. & Lib. VI. cap. IV.) *Deo hoc eſt eſſe quod fortem eſſe, vel ſapientem eſſe, & ſi quid de illa ſimplicitate dixeris, qua eius ſubſtantia ſignificatur.* Ergo omnia nomina huiuſmodi ſignificant divinam ſubſtantiam.

Reſpondeo dicendum, quod de nominibus quæ de Deo dicuntur negative, vel quæ relationem ipſius ad creaturam ſignificant, manifeſtum eſt quod ſubſtantiam eius nullo modo ſignificant, ſed remotionem alicuius ab ipſo, vel relationem eius ad alium, vel potius alicuius ad ipſum.

Sed de nominibus quæ abſolute, & affirmative de Deo dicuntur, ſicut *bonus*, *ſa-*

(a) *Rom. edit.* nomina ſimplicia, & nomina abſtracta. (b) *Edit. alt. in textu* ſubſtantiam, *in margine* ſubſiſtentiam. (c) *Al.* a pronominibus, vel nominibus relativis. (d) *Al.* ſanctum. (e) *Al.* ad bonos.

sapiens, & huiusmodi, multipliciter aliqui sunt opinati. Quidam enim dixerunt, quod hæc omnia nomina, licet affirmative de Deo dicantur, tamen magis inventa sunt ad aliquid removendum a Deo, quam ad aliquid ponendum in ipso. Unde dicunt, quod cum dicimus Deum esse viventem, significamus quod Deus non hoc modo est sicut res inanimatæ; & similiter accipiendum est in aliis: & hoc posuit Rabbi Moyses (in Lib. qui dicitur נבק קורבים, idest doctorum dubiorum.) Alii vero dicunt, quod hæc nomina imposita sunt ad significandum habitudinem eius ad creata; ut cum dicimus, Deus est bonus, sit sensus, Deus est causa bonitatis in rebus: & eadem ratio est in aliis.

Sed utrumque istorum videtur esse inconveniens propter tria. Primo quidem quia secundum neutram harum positionum posset assignari ratio quare quædam nomina magis de Deo dicerentur quam alia. Sic enim est causa corporum, sicut est causa bonorum: unde si nihil aliud significatur, cum dicitur, Deus est bonus, nisi Deus est causa bonorum; poterit similiter dici, quod Deus est corpus, quia est causa corporum. Item per hoc quod dicitur, quod est corpus, removetur quod non sit ens in potentia tantum, sicut materia prima. Secundo quia sequeretur quod omnia nomina dicta de Deo, per posterius dicerentur de ipso; sicut sanum per posterius dicitur de medicina, eo quod significat hoc tantum quod sit causa sanitatis in animali, quod per prius dicitur sanum. Tertio quia hoc est contra intentionem loquentium de Deo. Aliud enim intendunt dicere, cum dicunt Deum viventem, quam quod sit causa vitæ nostræ, vel quod differat a corporibus inanimatis.

Et ideo aliter dicendum est, quod huiusmodi quidem nomina significant substantiam divinam, & prædicantur de Deo substantialiter, sed deficiunt a repræsentatione ipsius. Quod sic patet. Significant enim sic nomina Deum, secundum quod intellectus noster cognoscit ipsum. Intellectus autem noster, cum cognoscat Deum ex creaturis, sic cognoscit ipsum, secundum quod creaturæ ipsum repræsentant. Ostensum est autem supra (quæst. III. art. 2.) quod Deus in se præhabet omnes perfectiones creaturarum, quasi simpliciter, & universaliter perfectus. Unde quælibet creatura intantum eum repræsentat, & est ei similis, inquantum perfectionem aliquam habet, non tamen ita quod repræsentet eum sicut aliquid eiusdem speciei, vel generis, sed sicut excellens principium, a cuius forma effectus deficiunt, cuius tamen aliqualem similitudinem effectus consequuntur; sicut formæ corporum inferiorum repræsentant virtutem solarem. Et hoc supra expositum est (quæst. IV. art. 3.) cum de perfectione divina agebatur. Sic igitur prædicta nomina divinam substantiam significant, imperfecte tamen, sicut & creaturæ imperfecte eam repræsentant. Cum igitur dicitur, Deus est bonus, non est sensus, Deus est causa bonitatis, vel Deus non est malus; sed est sensus, Id quod bonitatem dicimus in creaturis, præexistit in Deo, & hoc quidem secundum modum altiorem. Unde ex hoc non sequitur quod Deo, competat esse bonum, inquantum causat bonitatem; sed potius e converso, quia est bonus, bonitatem rebus diffundit, secundum illud Augustini de doctrina christiana (Lib. I. cap. XXXII.) *Inquantum bonus est, sumus*.

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus ideo dicit, quod hæc nomina non significant quid est Deus, quia a nullo istorum nominum exprimitur, quid est Deus perfecte, sed unumquodque imperfecte eum significat, sicut & creaturæ imperfecte eum repræsentant.

Ad secundum dicendum, quod in significatione nominum aliud est quandoque a quo imponitur nomen ad significandum, & aliud ad quod significandum nomen imponitur; sicut hoc nomen *lapis* imponitur ab eo quod lædit pedem, non tamen imponitur ad hoc significandum quod significet lædens pedem, sed ad significandam quamdam speciem corporum, alioquin omne lædens pedem esset lapis. Sic igitur dicendum est, quod huiusmodi divina nomina imponuntur quidem a processibus Deitatis: sicut enim secundum diversos processus perfectionum creaturæ Deum repræsentant, licet imperfecte; ita intellectus noster secundum unumquemque processum Deum cognoscit, & nominat; sed tamen hæc nomina non imponit ad significandum ipsos processus, ut cum dicitur, Deus est vivens, sit sensus, ab eo procedit vita; sed ad significandum ipsum rerum principium, prout in eo præexistit vita, licet eminentiori modo quam intelligatur, vel significetur.

Ad tertium dicendum, quod essentiam

Dei in hac vita cognoscere non possumus, secundum quod in se est, sed cognoscimus eam, secundum quod repræsentatur in perfectionibus creaturarum: & sic nomina a nobis imposita eam significant.

ARTICULUS III. 70

Utrum aliquod nomen dicatur de Deo proprie.

Pot. quæst. VII. *art.* 4. *ad* 6. & *I. dist.* VIII. *quæst.* IV. *art.* 3. & *dist.* XXII. *art.* 2. & *I. cont. cap.* XXX.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod nullum nomen dicatur de Deo proprie. Omnia enim nomina quæ de Deo dicimus, sunt a creaturis accepta, ut dictum est (art. I. huius quæst.) Sed nomina creaturarum metaphorice dicuntur de Deo, sicut cum dicitur, Deus est lapis, vel leo, vel aliquid huiusmodi. Ergo nomina dicta de Deo dicuntur metaphorice.

2. Præterea. Nullum nomen proprie dicitur de aliquo, a quo verius removetur quam de eo prædicetur. Sed omnia huiusmodi nomina, *bonus*, *sapiens*, & similia, verius removentur a Deo quam de eo prædicentur, ut patet per Dionysium II. capit. cælestis Hierarchiæ (parum ante med. & IV. similiter.) Erno nullum istorum nominum proprie dicitur de Deo.

3. Præterea. Nomina corporum non dicuntur de Deo nisi metaphorice, cum sit incorporeus. Sed omnia huiusmodi nomina implicant quasdam corporales conditiones: significant enim cum tempore, & cum compositione, & cum aliis huiusmodi, quæ sunt conditiones corporum. Ergo omnia huiusmodi nomina dicuntur de Deo metaphorice.

Sed contra est quod dicit Ambrosius in Lib. II. de fide (in princip. prologi.) *Sunt quædam nomina quæ evidenter proprietatem Divinitatis ostendunt, & quædam quæ perspicuam divinæ maiestatis exprimunt* (a) *veritatem; alia vero sunt quæ translative per similitudinem de Deo dicuntur*. Non igitur omnia nomina dicuntur de Deo metaphorice, sed aliqua dicuntur proprie.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (ar. præc.) Deum cognoscimus ex perfectionibus procedentibus in creaturas ab ipso: quæ quidem perfectiones in Deo sunt secundum eminentiorem modum quam in creaturis, intellectus autem noster eo modo apprehendit eas secundum quod sunt in creaturis: & secundum quod apprehendit, ita significat per nomina. In nominibus igitur quæ Deo attribuimus, est duo considerare, scilicet perfectiones ipsas significatas, ut bonitatem, vitam, & huiusmodi, & modum significandi. Quantum igitur ad id quod significant huiusmodi nomina, proprie competunt Deo, & magis proprie quam ipsis creaturis, & per prius dicuntur de eo. Quantum vero ad modum significandi non proprie dicuntur de Deo: habent enim modum significandi qui creaturis competit.

Ad primum ergo dicendum, quod quædam nomina significant huiusmodi perfectiones a Deo procedentes in res creatas hoc modo quod ipse modus imperfectus quo a creatura participatur divina perfectio, in ipso nominis significato includitur; sicut lapis significat aliquid materialiter ens: & huiusmod nomina non possunt attribui Deo nisi metaphorice. Quædam vero nomina significant ipsas perfectiones absolute absque hoc quod aliquis modus participandi claudatur in eorum significatione, ut *ens*, *bonum*, *vivens*, & huiusmodi: & talia proprie dicuntur de Deo.

Ad secundum dicendum, quod ideo huiusmodi nomina dicit Dionysius (loco in arg. citato) negari a Deo, quia id quod significatur per nomen, non convenit eo modo ei quo nomen significat, sed excellentiori modo. Unde ibidem dicit Dionysius, quod est super omnem substantiam, & vitam.

Ad tertium dicendum, quod ista nomina quæ proprie dicuntur de Deo, important conditiones corporales non in ipso significato nominis, sed quantum ad modum significandi; ea vero quæ metaphorice de Deo dicuntur, important conditionem corporalem in ipso suo significato

ARTICULUS IV. 71

Utrum nomina dicta de Deo sint nomina synonyma.

Pot. quæst. VII. *art.* 4. & *I. cont. cap.* V.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod ista nomina dicta de Deo sint nomina synonyma. Synonyma enim nomina dicuntur quæ omnino idem significant. Sed ista

ista

(a) *Al.* unitatem.

sta nomina dicta de Deo omnino idem significant in Deo: quia bonitas Dei est eius essentia, & similiter sapientia. Ergo ista nomina sunt omnino synonyma.

2. Praeterea. Si dicatur, quod ista nomina significant idem secundum rem, sed secundum rationes diversas; contra. Ratio cui non respondet aliquid in re, est vana. Si ergo istae rationes sunt multae, & res est una, videtur quod rationes istae sint vanae.

3. Praeterea. Magis est unum quod est unum re, & ratione, quam quod est unum re, & multiplex ratione. Sed Deus est maxime unus. Ergo videtur quod non sit unus re, & multiplex ratione; & sic nomina dicta de Deo non significant rationes diversas, & ita sunt synonyma.

Sed contra. Omnia synonyma sibi invicem adiuncta nugationem adducunt, sicut si dicatur vestis, indumentum. Si igitur omnia nomina dicta de Deo sunt synonyma, non posset convenienter dici Deus bonus, vel aliquid huiusmodi; cum tamen scriptum sit Hier. XXXII. 19. *Fortissime, magne, potens, Dominus exercituum nomen tibi*.

Respondeo dicendum, quod huiusmodi nomina dicta de Deo non sunt synonyma.

Quod quidem facile esset videre, si diceremus, quod huiusmodi nomina sunt inducta ad removendam, vel ad designandam habitudinem causae respectu creaturarum: sic enim essent diversae rationes horum nominum secundum diversa negata, vel secundum diversos effectus connotatos.

Sed secundum quod dictum est (art. 2. huius qu.) huiusmodi nomina substantiam divinam significare, licet imperfecte, etiam plane apparet secundum praemissa (ar. 1. huius quaest.) quod habent rationes diversas. Ratio enim quam significat nomen, est conceptio intellectus de re significata per nomen. Intellectus autem noster, cum cognoscat Deum ex creaturis, format ad intelligendum Deum conceptiones proportionatas perfectionibus procedentibus a Deo in creaturas: quae quidem perfectiones in Deo praeexistunt unite & simpliciter, in creaturis vero recipiuntur divise & multipliciter. Sicut igitur diversis perfectionibus creaturarum respondet unum simplex principium repraesentatum per diversas perfectiones creaturarum varie & multipliciter; ita variis & multiplicibus conceptibus intellectus nostri respondet unum omnino simplex, secundum huiusmodi conceptiones imperfecte intellectum. Et ideo nomina Deo attributa licet significent unam rem, tamen quia significant eam sub rationibus multis, & diversis, non sunt synonyma.

Et sic patet solutio ad primum: quia nomina synonyma dicuntur quae significant unum secundum unam rationem: quae enim significant rationes diversas unius rei, non primo & per se unum significant, quia unum non significat rem nisi mediante conceptione intellectus, ut dictum est (ar. 1. huius quaest.)

Ad secundum dicendum, quod rationes plures horum nominum non sunt cassae & vanae: quia omnibus eis respondet unum quid simplex per omnia huiusmodi multipliciter, & imperfecte repraesentatum.

Ad tertium dicendum, quod hoc ipsum ad perfectam Dei unitatem pertinet quod ea quae sunt multipliciter, & divisim in aliis, in ipso sunt simpliciter, & unite. Et ex hoc contingit quod est unus re, & plures secundum rationem: quia intellectus noster ita multipliciter apprehendit eum, sicut res multipliciter ipsum repraesentant.

ARTICULUS V. 72

Utrum ea quae de Deo dicuntur, & creaturis, univoce dicantur de ipsis.

Pot. quaest. VII. *art.* 7. *& opusc.* II. *cap.* XXVII. *& I. cont. cap.* XXXII. XXXIII. *&* XXXIV.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod ea quae dicuntur de Deo, & creaturis, univoce de ipsis dicantur. Omne enim aequivocum reducitur ad univocum, sicut multa ad unum: nam si hoc nomen *canis* aequivoce dicitur de latrabili; & marino, oportet quod de aliquibus univoce dicatur, scilicet de omnibus latrabilibus: aliter enim esset procedere in infinitum. Inveniuntur autem quaedam agentia univoca, quae conveniunt cum suis effectibus in nomine, & definitione, ut homo generat hominem; quaedam vero agentia aequivoca, sicut Sol causat calidum, cum tamen ipse non sit calidus nisi aequivoce. Videtur igitur, quod primum agens, ad quod omnia agentia reducuntur, sit agens univocum; & ita quae de Deo, & creaturis dicuntur, univoce praedicantur.

2. Prae-

2. Præterea. Secundum æquivoca non attenditur aliqua similitudo. Cum igitur creaturæ ad Deum sit aliqua similitudo, secundum illud Genes. 1. 26. *Faciamus hominem ad imaginem, & similitudinem nostram*: videtur quod aliquid univoce de Deo, & creaturis dicatur.

3. Præterea. Mensura est homogenea mensurato, ut dicitur in X. Metaphys. (tex. 4.) Sed Deus est prima mensura omnium entium, ut ibidem dicitur. Ergo Deus est homogeneus creaturis; & ita aliquid univoce de Deo, & creaturis dici potest.

Sed contra. Quicquid prædicatur de aliquibus secundum idem nomen, & non secundum eamdem rationem, prædicatur de eis æquivoce. Sed nullum nomen convenit Deo secundum illam rationem secundum quam dicitur de creatura: nam sapientia in creaturis est qualitas, non autem in Deo: genus autem variatum mutat rationem, cum sit pars definitionis: & eadem ratio est in aliis. Quicquid ergo de Deo, & creaturis dicitur, æquivoce dicitur.

2. Præterea. Deus plus distat a creaturis quam quæcumque creaturæ ab invicem. Sed propter distantiam quarumdam creaturarum contingit quod nihil univoce de eis prædicari potest, sicut de his quæ non conveniunt in aliquo genere. Ergo multo minus de Deo, & creaturis aliquid univoce prædicatur, sed omnia prædicantur æquivoce.

Respondeo dicendum, quod impossibile est aliquid prædicari de Deo, & creaturis univoce. Quia omnis effectus non adæquans virtutem causæ agentis recipit similitudinem agentis non secundum eamdem rationem, sed deficienter; ita quod id quod & divisim, & multipliciter est in effectibus, in causa est simpliciter, & eodem modo; sicut Sol secundum unam virtutem multiformes, & varias formas in istis inferioribus producit. Eodem modo, ut supra dictum est (art. præc.) omnes rerum perfectiones, quæ sunt in rebus creatis divisim, & multipliciter, in Deo præexistunt unite, & simpliciter. Sic igitur cum aliquod nomen ad perfectionem pertinens de creatura dicitur, significat illam perfectionem (a) distinctam secundum rationem (b) definitionis ab aliis; puta, cum hoc nomen *sapiens* de homine dicitur, significamus aliquam perfectionem distinctam ab essentia hominis, & a potentia, & ab esse ipsius, & ab omnibus huiusmodi; sed cum hoc nomen de Deo dicimus, non intendimus significare aliquid distinctum ab essentia, vel potentia, vel esse ipsius. Et sic cum hoc nomen *sapiens* de homine dicitur, quodammodo describit, & comprehendit rem significatam, non autem cum dicitur de Deo; sed relinquit rem significatam ut incomprehensam, & excedentem nominis significationem. Unde patet quod non secundum eamdem rationem hoc nomen *sapiens* de Deo, & de homine dicitur. Et eadem ratio est de aliis. Unde nullum nomen univoce de Deo, & creaturis prædicatur.

Sed nec etiam pure æquivoce, ut aliqui dixerunt. Quia secundum hoc ex creaturis nihil posset cognosci de Deo, nec demonstrari, sed semper incideret fallacia æquivocationis. Et hoc est tam contra Philosophum (VIII. Phys. & XII. Met.) qui multa demonstrative de Deo probat, quam etiam contra Apostolum dicentem Rom. 1. 20. *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*. Dicendum est igitur, quod huiusmodi nomina dicuntur de Deo, & creaturis secundum analogiam, idest proportionem.

Quod quidem dupliciter contingit in nominibus: vel quia multa habent proportionem ad unum, sicut sanum dicitur de medicina, & urina, inquantum utrumque habet ordinem, & proportionem ad sanitatem animalis: cuius hoc quidem signum est, illud vero causa: vel ex eo quod unum habet proportionem ad alterum, sicut sanum dicitur de medicina, & animali, inquantum medicina est causa sanitatis, quæ est in animali. Et hoc modo aliqua dicuntur de Deo, & creaturis analogice, & non æquivoce pure, neque univoce. Non enim possumus nominare Deum nisi ex creaturis, ut supra dictum est (art. 1. huius quæst.) Et sic quicquid dicitur de Deo, & creaturis, dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturæ ad Deum ut ad principium, & causam, in qua præexistunt excellenter omnes rerum perfectiones. Et iste modus communitatis medius est inter puram æquivocationem, & simplicem univocationem. Neque enim in iis quæ analogice dicuntur, est una ratio, sicut est in univocis, nec totaliter diversa, sicut in æquivocis; sed nomen quod sic multipliciter dicitur, significat diversas proportiones ad aliquid unum

(a) *Nicolaius ut* distinctam. (b) *Al.* definitionis.

num; sicut sanum de urina dictum significat signum sanitatis animalis, de medicina vero dictum significat causam eiusdem sanitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod licet in prædicationibus oporteat æquivoca ad univoca reduci, tamen in actionibus agens non univocum ex necessitate præcedit agens univocum. Agens enim non univocum est causa universalis totius speciei, ut Sol est causa generationis omnium hominum; agens vero univocum non est causa agens universalis totius speciei, alioquin esset causa sui ipsius, cum sub specie contineatur, sed est causa particularis respectu huius individui, quod in participatione speciei constituit. Causa igitur universalis totius speciei non est agens univocum. Causa autem universalis est prior particulari. Hoc autem agens universale, licet non sit univocum, non tamen est omnino æquivocum, quia sic non faceret sibi simile; sed potest dici agens analogicum; sicut in prædicationibus omnia univoca reducuntur ad unum primum non univocum, sed analogicum, quod est ens.

Ad secundum dicendum, quod similitudo creaturæ ad Deum est imperfecta: quia etiam nec idem secundum genus repræsentat, ut supra dictum est (quæst. IV. art. 3.)

Ad tertium dicendum, quod Deus non est mensura proportionata mensuratis: unde non oportet quod Deus, & creaturæ sub uno genere contineantur.

Ea vero quæ sunt in contrarium, concludunt, quod non univoce huiusmodi nomina de Deo, & creaturis prædicentur, non autem quod æquivoce.

ARTICULUS VI. 73

Utrum nomina per prius dicantur de creaturis quam de Deo.

I. cont. cap. XXXIV. *& pot. quæst.* VII. *art.* 5. *ad* 8.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod nomina per prius dicantur de creaturis quam de Deo. Secundum enim quod cognoscimus aliquid, secundum hoc illud nominamus, cum *nomina* secundum Philosophum (Lib. I. Perih. cap. 1.) *sint signa intellectuum*. Sed per prius cognoscimus creaturam quam Deum. Ergo nomina a nobis imposita per prius conveniunt creaturis quam Deo.

2. Præterea. Secundum Dionysium in Lib. de divin. Nom. (cap. 1. aliquantul. ante fin. lect. 4.) *Deum ex creaturis nominamus*. Sed nomina a creaturis translata in Deum, per prius dicuntur de creaturis quam de Deo, sicut leo, lapis, & huiusmodi. Ergo omnia nomina quæ de Deo, & de creaturis dicuntur, per prius de creaturis quam de Deo dicuntur.

3. Præterea. Omnia nomina quæ communiter de Deo, & creaturis dicuntur, dicuntur de Deo sicut de causa omnium, ut dicit Dionysius (cap. 1. de myst. Theol. parum ante med.) Sed quod dicitur de aliquo per causam, per posterius de illo dicitur: per prius enim dicitur animal sanum quam medicina, quæ est causa sanitatis. Ergo huiusmodi nomina per prius dicuntur de creaturis quam de Deo.

Sed contra est quod dicitur Ephes. III. 14. *Flecto genua mea ad Patrem Domini nostri Iesu, ex quo omnis paternitas in cælo, & in terra nominatur:* & eadem ratio videtur de nominibus aliis quæ de Deo, & creaturis dicuntur. Ergo huiusmodi nomina per prius de Deo quam de creaturis dicuntur.

Respondeo dicendum, quod in omnibus nominibus quæ de pluribus analogice dicuntur, necesse est quod omnia dicantur per respectum ad unum. Et ideo illud unum oportet quod ponatur in definitione omnium. Et quia ratio quam significat nomen, est definitio, ut dicitur in IV. Metaph. (tex. 28.) necesse est quod illud nomen per prius dicatur de eo quod ponitur in definitione aliorum, & per posterius de aliis secundum ordinem quo appropinquant ad illud primum vel magis, vel minus: sicut sanum quod dicitur de animali, cadit in definitione sani quod dicitur de medicina, quæ dicitur sana, inquantum causat sanitatem in animali; & in definitione sani quod dicitur de urina, quæ dicitur sana, inquantum est signum sanitatis animalis.

Sic ergo omnia nomina quæ metaphorice de Deo dicuntur, per prius de creaturis dicuntur quam de Deo: quia dicta de Deo nihil aliud significant quam similitudines ad tales creaturas. Sicut enim ridere dictum de prato nihil aliud significat quam quod pratum similiter se habet in decore, cum floret, sicut homo cum ridet, secundum similitudinem pro-

por-

portionis ; sic nomen leonis dictum de Deo nihil aliud significat quam quod Deus similiter se habet , ut fortiter operetur in suis operibus , sicut leo in suis . Et sic patet quod , secundum quod dicuntur de Deo , eorum significatio definiri non potest , nisi per illud quod de creaturis dicitur .

De aliis autem nominibus quæ non metaphorice dicuntur de Deo , esset etiam eadem ratio, si dicerentur de Deo causaliter tantum , ut quidam posuerunt . Sic enim cum dicitur , Deus est bonus , nihil aliud esset quam Deus est causa bonitatis creaturæ ; & sic hoc nomen *bonum* dictum de Deo clauderet in suo intellectu bonitatem creaturæ . Unde bonum per prius diceretur de creatura quam de Deo .

Sed supra ostensum est (art. 2. huius quæst.) quod huiusmodi nomina non solum dicuntur de Deo causaliter , sed etiam essentialiter . Cum enim dicitur , Deus est bonus , vel sapiens , non solum significatur , quod ipse sit causa sapientiæ , vel bonitatis , sed quod hæc in eo eminentius præexistunt . Unde secundum hoc dicendum est , quod quantum ad rem significatam per nomen , per prius dicuntur de Deo quam de creaturis , quia a Deo huiusmodi perfectiones in creaturas manant ; sed quantum ad impositionem nominis per prius a nobis imponuntur creaturis , quas prius cognoscimus . Unde & modum significandi habent qui competit creaturis , ut supra dictum est (art. 3. huius quæst.)

Ad primum ergo dicendum , quod obiectio illa procedit quantum ad impositionem nominis .

Ad secundum dicendum , quod non est eadem ratio de nominibus quæ metaphorice de Deo dicuntur , & de aliis , ut dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum , quod obiectio illa procederet , si huiusmodi nomina solum de Deo causaliter dicerentur , & non essentialiter , sicut sanum de medicina .

ARTICULUS VII. 74

Utrum nomina quæ important relationem ad creaturas , dicantur de Deo ex tempore .

Infr. quæst. XXXIV. *art.* 3. *ad* 2. & *quæst.* XXXXIII. *art.* 2. & *I. dist.* XIV. *quæst.* I. *art.* I. *ad* 5. & *dist.* XXX. *art.* I. *per totum* , & 2. *corp.* & *dist.* XXXVII. *quæst.* II. *art.* 3. *c.* & *ad* 3. & *dist.* XXXVIII. *art.* 4. *ad* I. & *III. dist.* XXXII. *art.* 3.

AD septimum sic proceditur . Videtur quod nomina quæ important relationem ad creaturas , non dicantur de Deo ex tempore . Omnia enim huiusmodi nomina significant divinam substantiam , ut communiter dicitur . Unde & Ambrosius (Lib. I. de fid. cap. I. circa med.) dicit , quod hoc nomen *Dominus* est nomen potestatis , quæ est divina substantia , (*a*) & *Creator* significat Dei actionem , quæ est eius essentia . Sed divina substantia non est temporalis , sed æterna . Ergo huiusmodi nomina non dicuntur de Deo ex tempore , sed ab æterno .

2. Præterea . Cuicumque convenit aliquid ex tempore , potest dici factum : quod enim ex tempore est album , fit album . Sed Deo non convenit esse factum . Ergo de Deo nihil prædicatur ex tempore .

3. Præterea . Si aliqua nomina dicuntur de Deo ex tempore , propter hoc quod important relationem ad creaturas , eadem ratio videtur de omnibus quæ relationem ad creaturas important . Sed quædam nomina importantia relationem ad creaturas dicuntur de Deo ab æterno : ab æterno enim scivit creaturam , & dilexit , secundum illud Hierem. XXXI. 3. *In caritate perpetua dilexi te* . Ergo & alia nomina quæ important relationem ad creaturas , ut *Dominus* , & *Creator* , dicuntur de Deo ab æterno .

4. Præterea . Huiusmodi nomina relationem significant . Oportet igitur quod relatio illa vel sit aliquid in Deo , vel in creatura tantum . Sed non potest esse quod sit in creatura tantum , quia sic Deus denominaretur Dominus a relatione opposita , quæ est in creaturis ; nihil autem denominatur a suo opposito . Relinquitur ergo quod relatio est aliquid in Deo . Sed in Deo nihil potest esse ex

(a) *Al.* & creatio .

ex tempore, cum ipſe ſit ſupra tempus. Ergo videtur quod huiuſmodi nomina non dicantur de Deo ex tempore.

5. Præterea. Secundum relationem dicitur aliquid relative, puta ſecundum dominium dominus, ſicut ſecundum albedinem albus. Si igitur relatio dominii non eſt in Deo ſecundum rem, ſed ſolum ſecundum rationem, ſequitur quod Deus non ſit realiter dominus, quod patet eſſe falſum.

6. Præterea. In relativis quæ non ſunt ſimul natura, unum poteſt eſſe altero non exiſtente; ſicut ſcibile exiſtit non exiſtente ſcientia, ut dicitur in Prædic. (cap. VII. tex. 5.) Sed relativa quæ dicuntur de Deo, & creaturis, non ſunt ſimul natura. Ergo poteſt aliquid dici relative de Deo ad creaturam, etiam creatura non exiſtente; & ſic huiuſmodi nomina, *Dominus*, & *Creator* dicuntur de Deo ab æterno, & non ex tempore.

Sed contra eſt quod dicit Auguſtinus V. de Trinit. (cap. XVI.) quod hæc relativa appellatio *Dominus* Deo convenit ex tempore.

Reſpondeo dicendum, quod quædam nomina importantia relationem ad creaturam, ex tempore de Deo dicuntur, & non ab æterno.

Ad cuius evidentiam ſciendum eſt, quod quidam poſuerunt relationem non eſſe rem naturæ, ſed rationis tantum. Quod quidem apparet eſſe falſum ex hoc quod ipſæ res naturalem ordinem, & habitudinem habent ad invicem.

Verumtamen ſciendum eſt, quod, cum relatio requirat duo extrema, tripliciter ſe habet ad hoc quod ſit res naturæ, aut rationis. Quandoque enim ex utraque parte eſt res rationis tantum, quando ſcilicet ordo, vel habitudo non poteſt eſſe inter aliqua niſi ſecundum apprehenſionem rationis tantum, utpote cum dicimus idem eidem idem. Nam ſecundum quod ratio apprehendit bis aliquod unum, ſtatuit illud ut duo; & ſic apprehendit quamdam habitudinem ipſius ad ſe ipſum. Et ſimiliter eſt de omnibus relationibus quæ ſunt inter ens, & non ens, quas format ratio, inquantum apprehendit non ens ut quoddam extremum. Et idem eſt de omnibus relationibus quæ conſequuntur actum rationis, ut genus, & ſpecies, & huiuſmodi. Quædam vero relationes ſunt quantum ad utrumque extremum res naturæ, quando ſcilicet eſt habitudo inter aliqua duo ſecundum aliquid realiter conveniens utrique; ſicut patet de omnibus relationibus quæ conſequuntur quantitatem, ut magnum, & parvum, duplum, & dimidium, & huiuſmodi: nam quantitas eſt in utroque extremorum: & ſimile eſt de relationibus quæ conſequuntur actionem, & paſſionem, ut motivum, & mobile, pater, & filius, & ſimilia. Quandoque vero relatio in uno extremorum eſt res naturæ, & in altero eſt res rationis tantum: & hoc contingit quandocumque duo extrema non ſunt unius ordinis; ſicut ſenſus, & ſcientia referuntur ad ſenſibile, & ſcibile: quæ quidem, inquantum ſunt res quædam in eſſe naturali exiſtentes, ſunt extra ordinem eſſe ſenſibilis, & intelligibilis. Et ideo in ſcientia quidem, & ſenſu eſt relatio realis, ſecundum quod ordinantur ad ſciendum, vel ſentiendum res; ſed res ipſæ in ſe conſideratæ ſunt extra ordinem huiuſmodi: unde in eis non eſt aliqua relatio realiter ad ſcientiam, & ſenſum, ſed ſecundum rationem tantum, inquantum intellectus apprehendit ea ut terminos relationum ſcientiæ, & ſenſus. Unde Philoſophus dicit in V. Metaph. (tex. 20.) quod non dicuntur relative, eo quod ipſa referantur ad alia, ſed quia alia referuntur ad ipſa. Et ſimiliter dextrum non dicitur de columna, niſi inquantum ponitur animali ad dexteram. Unde huiuſmodi relatio non eſt realiter in columna, ſed in animali.

Cum igitur Deus ſit extra totum ordinem creaturæ, & omnes creaturæ ordinentur ad ipſum, & non e converſo; manifeſtum eſt quod creaturæ realiter referuntur ad ipſum Deum; ſed in Deo non eſt aliqua realis relatio eius ad creaturas, ſed ſecundum rationem tantum, inquantum creaturæ referuntur ad ipſum. Et ſic nihil prohibet, huiuſmodi nomina importantia relationem ad creaturam prædicari de Deo ex tempore, non propter aliquam mutationem ipſius, ſed propter creaturæ mutationem, ſicut columna fit dextera animali, nulla mutatione circa ipſam exiſtente, ſed animali tranſlato.

Ad primum ergo dicendum, quod relativa quædam ſunt impoſita ad ſignificandum ipſas habitudines relativas, ut dominus, & ſervus, pater, & filius, & huiuſmodi; & hæc dicuntur relativa ſecundum eſſe. Quædam vero ſunt impoſita ad ſignificandas res quas conſequuntur quædam habitudines, ſicut movens, & motum, caput, & capitatum, & alia huiuſmodi; quæ dicuntur relativa ſecundum dici. Sic igitur & circa nomina di-

vina

vina hæc differentia est consideranda dupliciter. Nam quædam significant ipsam habitudinem ad creaturam, ut *Dominus*; & huiusmodi non significant substantiam divinam directe, sed indirecte, inquantum præsupponunt ipsam, sicut dominium præsupponit potestatem, quæ est divina substantia. Quædam vero significant directe essentiam divinam, & ex consequenti important habitudinem, sicut *Salvator*, *Creator*; & huiusmodi significant actionem Dei, quæ est eius essentia. Utraque tamen nomina ex tempore de Deo dicuntur quantum ab habitudinem, quam important vel principaliter, vel consequenter, non autem quantum ad hoc quod significant essentiam vel directe, vel indirecte.

Ad secundum dicendum, quod sicut relationes quæ de Deo dicuntur ex tempore, non sunt in Deo nisi secundum rationem; ita nec fieri, nec factum esse dicitur de Deo nisi secundum rationem, nulla mutatione circa ipsum existente, sicut est id: *Domine, refugium factus es nobis*: Ps. lxxxix. 1.

Ad tertium dicendum, quod operatio intellectus, & voluntatis est in operante: & ideo nomina quæ significant relationes consequentes actionem intellectus, vel voluntatis, dicuntur de Deo ab æterno; quæ vero consequuntur actiones procedentes secundum modum intelligendi ad exteriores effectus, dicuntur de Deo ex tempore, ut *Salvator*, *Creator*, & huiusmodi.

Ad quartum dicendum, quod relationes significatæ per huiusmodi nomina quæ dicuntur de Deo ex tempore, sunt in Deo secundum rationem tantum; oppositæ autem relationes in creaturis sunt secundum rem. Nec est inconveniens quod a relationibus realiter existentibus (*a*) in re Deus denominetur, tamen secundum quod cointelliguntur per intellectum nostrum oppositæ relationes in Deo; ut sic Deus dicatur relative ad creaturam, quia creatura refertur ad ipsum, sicut Philosophus dicit in V. Metaph. (tex. 2.) quod scibile dicitur relative, quia scientia refertur ad ipsum.

Ad quintum dicendum, quod cum ea ratione referatur Deus ad creaturam, qua creatura refertur ad ipsum; cum relatio subiectionis realiter sit in creatura; sequitur quod Deus non secundum rationem tantum, sed realiter sit Dominus: eo enim modo dicitur Dominus quo creatura ei subiecta est.

Ad sextum dicendum, quod ad cognoscendum, utrum relativa sint simul natura, vel non, non oportet considerare ordinem rerum de quibus relativa dicuntur, sed significationes ipsorum relativorum. Si enim unum in sui intellectu claudat aliquid, & e converso, tunc sunt simul natura, sicut duplum, dimidium, & pater, & filius, & similia. Si autem unum in sui intellectu claudat aliud, & non e converso, tunc non sunt simul natura. Et hoc modo se habent scientia, & scibile: nam scibile dicitur secundum potentiam, scientia autem secundum habitum, vel secundum actum. Unde scibile secundum modum suæ significationis præexistit scientiæ; sed si accipiatur scibile secundum actum, tunc est simul cum scientia secundum actum: nam scitum non est aliquid, nisi sit eius scientia. Licet igitur Deus sit prior creaturis, quia tamen in significatione domini clauditur quod habeat servum, & e converso, ista duo relativa, *dominus*, & *servus* sunt simul natura. Unde Deus non fuit Dominus, antequam haberet creaturam sibi subiectam.

ARTICULUS VIII. 75

Utrum hoc nomen Deus *sit nomen naturæ*.

I. dist. II. in expo. lit. & dist. XVIII. *art. 5. ad 6. & dist.* XXXII. *quæst.* II. *art. 2.*

AD octavum sic proceditur. Videtur quod hoc nomen *Deus* non sit nomen naturæ. Dicit enim Damascenus in I. Lib. (orth. Fidei cap. XII.) quod *Deus dicitur a θέειν, quod est (b) curare, & fovere universa: vel ab αἴθειν idest ardere: Deus enim noster ignis consumens est: vel a θεάσθαι, quod est considerare omnia*. Hæc autem omnia ad operationem pertinent. Ergo hoc nomen *Deus* operationem significat, & non naturam.

2. Præterea. Secundum hoc aliquid nominatur a nobis, secundum quod cognoscitur. Sed divina natura est nobis ignota. Ergo hoc nomen *Deus* non significat naturam divinam.

Sed contra est quod dicit Ambrosius in Lib. de Fide (in prologo Lib. II. cir. pr. cap. III.) quod *Deus* est nomen naturæ.

Respondeo dicendum, quod non est sem-

(a) *Al.* in creatura. (b) *Al.* currere, & disponere omnia.

semper idem id a quo imponitur nomen ad significandum, & id ad quod significandum nomen imponitur. Sicut enim substantiam rei ex proprietatibus, vel operationibus eius cognoscimus; ita substantiam rei denominamus quandoque ab aliqua eius operatione, vel proprietate. sicut substantiam lapidis denominamus ab aliqua actione eius, quia lædit pedem; non tamen hoc nomen impositum est ad significandum hanc actionem, sed substantiam lapidis. Si qua vero sunt quæ secundum se sunt nota nobis, ut calor, frigus, albedo, & huiusmodi, non ab aliis denominantur. Unde in talibus idem est quod nomen significat, & id a quo imponitur nomen ad significandum.

Quia igitur Deus non est notus nobis in sui natura, sed innotescit nobis ex operationibus, vel effectibus eius; ex his possumus eum nominare, ut supra dictum est (art. 1. huius quæst.) Unde hoc nomen *Deus* est nomen operationis, quantum ad id a quo imponitur ad significandum. Imponitur enim hoc nomen ab universali rerum providentia. Omnes enim loquentes de Deo hoc intendunt nominare Deum quod habet providentiam universalem de rebus: unde dicit Dionysius XII. cap. de divin. Nominibus (cir. princ. lect. 1.) quod *Deitas est qua omnia videt providentia, & bonitate perfecta*. Ex hac autem operatione hoc nomen *Deus* assumptum, impositum est ad significandum divinam naturam.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia quæ posuit Damascenus, pertinent ad providentiam, a qua imponitur hoc nomen *Deus* ad significandum.

Ad secundum dicendum, quod secundum quod naturam alicuius rei ex eius proprietatibus, & effectibus cognoscere possumus, sic eam nomine possumus significare. Unde quia substantiam lapidis ex eius proprietate possumus cognoscere secundum se ipsam, sciendo quid est lapis, hoc nomen *lapis* ipsam lapidis naturam, secundum quod in se est, significat: significat enim definitionem lapidis, per quam scimus quid est lapis: ratio enim quam significat nomen, est definitio, ut dicitur in IV. Metaph. (text. 28.) Sed ex effectibus divinis divinam naturam non possumus cognoscere, secundum quod in se est, ut sciamus de ea quid est, sed per modum eminentiæ, & causalitatis, & negationis, ut supra dictum est (quæst. XII. art. 12.) Et sic hoc nomen *Deus* significat naturam divinam: impositum est enim nomen hoc ad aliquid significandum supra omnia existens, quod est principium omnium, & remotum ab omnibus: hoc enim intendunt significare nominantes Deum.

ARTICULUS IX. 76

Utrum hoc nomen Deus *sit communicabile*.

Quæst. XXXIX. art. 4. ad 1. & I. dist. IV. quæst. 1. art. 2. ad 3. & dist. XXI. quæst. II. art. 1. ad 4. & po. quæst. VII. art. 3. ad 1.

AD nonum sic proceditur. Videtur quod hoc nomen *Deus* sit communicabile. Cuicumque enim communicatur res significata per nomen, communicatur & nomen ipsum. Sed hoc nomen *Deus*, ut dictum est (art. præc.) significat divinam naturam, quæ est communicabilis aliis, secundum illud II. Petri 1. 4. (a) *Magna, & pretiosa promissa nobis donavit, ut per hoc efficiamur divinæ consortes naturæ*. Ergo hoc nomen *Deus* est communicabile.

2. Præterea. Sola nomina propria non sunt communicabilia. Sed hoc nomen *Deus* non est nomen proprium, sed appellativum: quod patet ex hoc quod habet plurale, secundum illud Psalm. LXXXI. 6. *Ego dixi, Dii estis*. Ergo hoc nomen *Deus* est communicabile.

3. Præterea. Hoc nomen *Deus* imponitur ab operatione, ut dictum est (art. proxime cit.) Sed alia nomina quæ imponuntur Deo ab operationibus, sive ab effectibus, sunt communicabilia, ut *bonus*, *sapiens*, & huiusmodi. Ergo hoc nomen *Deus* est communicabile.

Sed contra est quod dicitur Sapien. XIV. 21. *Incommunicabile nomen lignis, & lapidibus imposuerunt:* & loquitur de nomine Deitatis. Ergo hoc nomen *Deus* est nomen incommunicabile.

Respondeo dicendum, quod aliquod nomen potest esse communicabile dupliciter: uno modo proprie; alio modo per similitudinem. Proprie quidem communicabile est quod secundum totam significationem nominis est communicabile multis; per similitudinem autem communicabile est quod est communicabile secundum aliquid eorum quæ includuntur in nominis significatione. Hoc enim nomen *leo* proprie communicatur omnibus illis in quibus invenitur natura quam significat hoc nomen *leo*; per similitudinem vero communica-

(a) *Vulgata Maxima, & infra* efficiamini.

nicabile est illis qui participant quid leoninum, ut puta audaciam, vel fortitudinem, qui metaphorice leones dicuntur.

Ad sciendum autem, quæ nomina proprie sunt communicabilia, considerandum est, quod omnis forma in supposito singulari existens, per quod individuatur, communis est multis vel secundum rem, vel secundum rationem saltem: sicut natura humana communis est multis secundum rem, & rationem; natura autem Solis non est communis multis secundum rem, sed secundum rationem tantum: potest enim natura Solis intelligi ut in pluribus suppositis existens; & hoc ideo quia intellectus intelligit naturam cuiuslibet speciei per abstractionem a singulari. Unde esse in uno supposito singulari, vel in pluribus est præter intellectum naturæ speciei. Unde servato intellectu naturæ speciei potest intelligi ut in pluribus existens. Sed singulare ex hoc ipso quod est singulare, est divisum ab omnibus aliis. Unde omne nomen impositum ad significandum aliquod singulare est incommunicabile & re, & ratione. Non enim potest in apprehensionem cadere pluralitas huius individui. Unde nullum nomen significans aliquod individuum est communicabile multis proprie, sed solum secundum similitudinem; sicut aliquis metaphorice potest dici Achilles, inquantum habet aliquid de proprietatibus Achillis, scilicet fortitudinem. Formæ vero quæ non individuantur per aliud suppositum, sed per se ipsas, quia scilicet sunt formæ subsistentes, si intelligerentur, secundum quod sunt in se ipsis, non possent communicari nec re, neque ratione, sed forte per similitudinem, sicut dictum est de individuis. Sed quia formas simplices per se subsistentes non possumus intelligere, secundum quod sunt, sed intelligimus eas ad modum rerum compositarum habentium formas in materia; ideo, ut dictum est (art. 1. hujus quæst. ad 2. arg.) imponimus eis nomina concreta significantia naturam in aliquo supposito. Unde quantum pertinet ad rationem nominum, eadem ratio est de nominibus quæ a nobis imponuntur ad significandum naturas rerum compositarum, & de nominibus quæ a nobis imponuntur ad significandum naturas simplices subsistentes.

Unde cum hoc nomen *Deus* impositum sit ad significandum naturam divinam, ut dictum est (art. præc.) natura autem divina multiplicabilis non sit, ut supra ostensum est (quæst. XI. art. 3.) sequitur quod hoc nomen *Deus* incommunicabile quidem sit secundum rem, sed communicabile secundum opinionem, quemadmodum hoc nomen *Sol* esset communicabile secundum opinionem ponentium multos Soles. Et secundum hoc dicitur Galat. IV.8. *His qui natura non sunt dii, serviebatis:* Glossa (interlinearis ibi:) „ Non „ sunt dii natura, sed opinione homi„ num. " Est nihilominus communicabile hoc nomen *Deus* non secundum suam totam significationem, sed secundum aliquid eius per quamdam similitudinem, ut dii dicantur qui participant aliquid divinum per similitudinem, secundum illud Psalm. LXXXI. 6. *Ego dixi, Dii estis*.

Si vero esset aliquod nomen impositum ad significandum Deum non ex parte naturæ, sed ex parte suppositi, secundum quod consideratur ut hoc aliquid; illud nomen esset omnibus modis incommunicabile, sicut forte est nomen tetragrammaton apud Hebræos: & est simile, si quis imponeret nomen Soli designans hoc individuum.

Ad primum ergo dicendum, quod natura divina non est communicabilis nisi secundum similitudinis participationem.

Ad secundum dicendum, quod hoc nomen *Deus* est nomen appellativum & non proprium, quia significat naturam divinam ut in habente, licet ipse Deus secundum rem non sit nec universalis, nec particularis. Nomina enim non sequuntur modum essendi qui est in rebus, sed modum essendi, secundum quod in cognitione nostra est. Et tamen secundum rei veritatem est incommunicabile, secundum quod dictum est de hoc nomine *Sol* (in cor. art.)

Ad tertium dicendum, quod hæc nomina *bonus*, *sapiens*, & similia imposita quidem sunt a perfectionibus procedentibus a Deo in creaturas, non tamen sunt imposita ad significandum divinam naturam, sed ad significandum ipsas perfectiones absolute: & ideo etiam secundum rei veritatem sunt communicabilia multis. Sed hoc nomen *Deus* impositum est ab operatione propria Deo, quam experimur continue, ad significandam divinam naturam.

A R-

ARTICULUS X. 77

Utrum hoc nomen Deus *univoce dicatur de Deo per participationem, ſecundum naturam, & ſecundum opinionem.*

Sup. art. 5. corp. & infra quæſt. XXIX. *art.* 4. *& prol. art.* 2. *& II. diſt.* XXXV. *art.* 4. *& I. contr. cap.* XXXII. *&* XXXIII. *&* XXXIV. *& veri. quæſt.* II. *art.* II. *& po. quæſt.* VII. *art.* 7. *& opuſ.* II. *cap.* XXVII.

AD decimum ſic proceditur. Videtur quod hoc nomen *Deus* univoce dicatur de Deo per naturam, & per participationem, & ſecundum opinionem. Ubi enim eſt diverſa ſignificatio, non eſt contradictio affirmantis, & negantis: æquivocatio enim impedit contradictionem. Sed catholicus dicens, Idolum non eſt Deus, contradicit pagano dicenti, Idolum eſt Deus. Ergo Deus utrobique ſumptum univoce dicitur.

2. Præterea. Sicut idolum eſt Deus ſecundum opinionem, & non ſecundum veritatem, ita fruitio carnalium delectationum dicitur felicitas ſecundum opinionem, & non ſecundum veritatem. Sed hoc nomen *beatitudo* univoce dicitur de hac beatitudine opinata, & de hac beatitudine vera. Ergo & hoc nomen *Deus* univoce dicitur de Deo ſecundum veritatem, & de Deo ſecundum opinionem.

3. Præterea. Univoca dicuntur quorum eſt ratio una. Sed catholicus, cum dicit unum eſſe Deum, intelligit nomine Dei rem omnipotentem, & ſuper omnia venerandam; & hoc idem intelligit gentilis, cum dicit, idolum eſſe Deum. Ergo hoc nomen univoce dicitur utrobique.

4. Sed contra. Illud quod eſt in intellectu, eſt ſimilitudo eius quod eſt in re, ut dicitur in I. Periher. (cap. I.) Sed animal dictum de animali vero, & de animali picto, æquivoce dicitur. Ergo hoc nomen *Deus* dictum de Deo vero, & de Deo ſecundum opinionem æquivoce dicitur.

5. Præterea. Nullus poteſt ſignare id quod non cognoſcit. Sed gentilis non cognoſcit naturam divinam. Ergo cum dicit, Idolum eſt Deus, non ſignat veram Deitatem. Hanc autem ſignat catholicus dicens, unum eſſe Deum. Ergo hoc nomen *Deus* non dicitur univoce, ſed æquivoce de Deo vero, & de Deo ſecundum opinionem.

Reſpondeo dicendum, quod hoc nomen *Deus* in præmiſſis tribus ſignificationibus non accipitur neque univoce, neque æquivoce, ſed analogice. Quod ex hoc patet. Quia univocorum eſt omnino eadem ratio; æquivocorum eſt omnino ratio diverſa; in analogicis vero oportet quod nomen ſecundum unam ſignificationem acceptum ponatur in definitione eiuſdem nominis ſecundum alias ſignificationes accepti; ſicut ens de ſubſtantia dictum ponitur in definitione entis, ſecundum quod de accidente dicitur; & ſanum dictum de animali, ponitur in definitione ſani, ſecundum quod dicitur de urina, & de medicina. Huius enim ſani quod eſt in animali, urina eſt ſignificativa, & medicina factiva. Sic accidit in propoſito. Nam hoc nomen *Deus* ſecundum quod pro Deo vero ſumitur, in ratione Dei ſumitur ſecundum quod dicitur Deus ſecundum opinionem, vel participationem. Cum enim aliquem nominamus Deum ſecundum participationem, intelligimus nomine Dei aliquid habens ſimilitudinem veri Dei. Similiter cum idolum nominamus Deum, hoc nomine *Deus* intelligimus ſignificari aliquid de quo homines opinantur quod ſit Deus: & ſic manifeſtum eſt quod alia, & alia eſt ſignificatio nominis, ſed una illarum ſignificationum clauditur in ſignificationibus aliis. Unde manifeſtum eſt quod analogice dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod nominum multiplicitas non attenditur ſecundum nominis prædicationem, ſed ſecundum ſignificationem. Hoc enim nomen *homo* de quocumque prædicetur, ſive vere, ſive falſe, dicitur uno modo. Sed tunc multipliciter diceretur, ſi per hoc nomen *homo* intenderemus ſignificare diverſa; puta, ſi unus intenderet ſignificare per hoc nomen *homo* id quod vere eſt homo, & alius intenderet ſignificare eodem nomine lapidem, vel aliquid aliud. Unde patet quod catholicus dicens, idolum non eſſe Deum, contradicit pagano hoc aſſerenti: quia uterque utitur hoc nomine *Deus* ad ſignificandum verum Deum. Cum enim paganus dicit, idolum eſſe Deum, non utitur hoc nomine, ſecundum quod ſignificat Deum opinabilem: ſic enim verum diceret, cum etiam catholici interdum in tali ſignificatione hoc nomine utantur ut cum dicitur (Pſal. XCV. 5.) *Omnes dii gentium dæmonia.*

Et ſimiliter dicendum ad ſecundum, & tertium. Nam illæ rationes procedunt ſecundum diverſitatem prædicationis nominis, & non ſecundum diverſam ſignificationem.

Ad quartum dicendum, quod animal dictum de animali vero, & de picto, non dicitur pure æquivoce. Sed Philosophus (in Antepræd. cap. de æquivoc.) largo modo accipit æquivoca, secundum quod includunt in se analoga: quia & ens, quod analogice dicitur, aliquando dicitur æquivoce prædicari de diversis prædicamentis.

Ad quintum dicendum, quod ipsam naturam Dei, prout in se est, neque catholicus, neque paganus cognoscit; sed uterque cognoscit eam secundum aliquam rationem causalitatis, vel excellentiæ, vel remotionis, ut supra dictum est (quæst. XII. art. 12.) Et secundum hoc in eadem significatione accipere potest gentilis hoc nomen *Deus*, cum dicit, Idolum est Deus, in qua accipit ipsum catholicus dicens, Idolum non est Deus. Si vero aliquis esset qui secundum nullam rationem Deum cognosceret, nec ipsum nominaret, nisi forte sicut proferimus nomina quorum significationes ignoramus.

ARTICULUS XI. 78

Utrum hoc nomen qui est *sit maxime nomen Dei proprium.*

I. dist. VIII. *quæst.* I. *art.* I. *&* *pot. quæst.* III. *art.* 6. *& quæst.* VII. *art.* I. *c. fin. & quæst.* X. *art.* I. 9.

AD undecimum sic proceditur. Videtur quod hoc nomne *qui est* non sit maxime proprium nomen Dei. Hoc enim nomen *Deus* est nomen incommunicabile, ut dictum est (art. 9. huius quæst.) Sed hoc nomen *qui est* non est nomen incommunicabile. Ergo hoc nomen *qui est* non est maxime proprium nomen Dei.

2. Præterea. Dionysius dicit III. cap. de divin. Nomin. (in princ. lect. I.) quod *boni nominatio excellenter est manifestativa omnium Dei processionum*. Sed hoc maxime Deo convenit quod sit universale rerum principium. Ergo hoc nomen *bonum* est maxime proprium Dei, & non hoc nomen *qui est*.

3. Præterea. Omne nomen divinum videtur importare relationem ad creaturas, cum Deus non cognoscatur a nobis nisi per creaturas. Sed hoc nomen *qui est* nullam importat habitudinem ad creaturas. Ergo hoc nomen *qui est* non est maxime proprium nomen Dei.

Sed contra est quod dicitur Exod. III. 13. quod Moysi quærenti: *si dixerint mihi, quod est nomen eius? quid dicam eis?* respondit ei Dominus: *Sic dices eis: Qui est, misit me ad vos*. Ergo hoc nomen *qui est* est maxime proprium nomen Dei.

Respondeo dicendum, quod hoc nomen *qui est* triplici ratione est maxime proprium nomen Dei.

Primo quidem propter sui significationem. Non enim significat formam aliquam, sed ipsum esse. Unde cum esse Dei sit ipsa eius essentia, & hoc nulli alii conveniat, ut supra ostensum est (quæst. III. art. 4.) manifestum est quod inter alia nomina hoc maxime proprie nominat Deum: unumquodque enim denominatur a sua forma.

Secundo propter eius universalitatem. Omnia enim alia nomina vel sunt minus communia, vel si convertantur cum ipso, tamen addunt aliqua supra ipsum secundum rationem. Unde quodammodo informant, & determinant ipsum. Intellectus autem noster non potest ipsam Dei essentiam cognoscere in statu viæ, secundum quod in se est, sed quemcumque modum determinet circa id quod de Deo intelligit, deficit a modo quo Deus in se est. Et ideo quanto aliqua nomina sunt minus determinata, & magis communia, & absoluta, tanto magis proprie dicuntur de Deo a nobis. Unde Damascenus (Lib. I. orthod. Fid. cap. XII. ante med.) dicit, quod *principalius omnibus, quæ de Deo dicuntur, nominibus est* qui est: (a) *totum enim in se ipso comprehendens habet ipsum esse velut quoddam pelagus substantiæ infinitum, & indeterminatum*. Quolibet enim alio nomine determinatur aliquis modus substantiæ rei; sed hoc nomen *qui est* nullum modum essendi determinat, sed se habet indeterminate ad omnes & ideo nominat ipsum pelagus substantiæ infinitum.

Tertio vero ex eius consignificatione: significat enim esse in præsenti; & hoc maxime proprie de Deo dicitur, cuius esse non novit præteritum, vel futurum, ut dicit Augustinus in V. de Trinit. (cap. II. & lib. LXXXIII. Qq. quæst. XVII.)

Ad primum ergo dicendum, quod hoc nomen *qui est* est magis proprium nomen Dei quam hoc nomen *Deus* quantum ad id a quo imponitur, scilicet ab esse, & quantum ad

(a) Al. totum enim in se ipso comprehendens velut quoddam pelagus &c.

ad modum significandi, & consignificandi, ut dictum est (in corp. art.) Sed quantum ad id ad quod imponitur nomen ad significandum, est magis proprium hoc nomen *Deus*, quod imponitur ad significandum naturam divinam: & adhuc magis proprium nomen est tetragrammaton, quod est impositum ad significandam ipsam Dei substantiam incommunicabilem, & (ut sic liceat loqui) singularem.

Ad secundum dicendum, quod hoc nomen *bonum* est principale nomen Dei, inquantum est causa, non tamen simpliciter: nam esse absolute præintelligitur causæ.

Ad tertium dicendum, quod non est necessarium quod omnia divina importent habitudinem ad creaturas, sed sufficit quod imponantur ab aliquibus perfectionibus procedentibus a Deo in creaturas, inter quas prima est ipsum esse, a qua sumitur hoc nomen *qui est*.

ARTICULUS XII. 79

Utrum propositiones affirmativæ possint formari de Deo.

Pot. quæst. VII. *art.* 5. *ad* 2. *& I. dist.* IV. *quæst.* II. *art.* I. *& I. cont. cap.* XXXVI.

AD duodecimum sic proceditur. Videtur quod propositiones affirmativæ non possint formari de Deo. Dicit enim Dionysius II. cap. cæl. Hierarch. (parum ante med.) quod *negationes de Deo sunt veræ, affirmationes autem incompactæ*.

2. Præterea. Boetius dicit in Lib. de Trin. (ante med.) quod *forma simplex subiectum esse non potest*. Sed Deus maxime est forma simplex, ut supra ostensum est (quæst. III. art. 7. & 8.). Ergo non potest esse subiectum. Sed omne illud de quo propositio affirmativa formatur, accipitur ut subiectum. Ergo de Deo propositio affirmativa formari non potest.

3. Præterea. Omnis intellectus intelligens rem aliter quam sit, est falsus. Sed Deus habet esse absque omni compositione, ut supra probatum est (quæst. III. ar. 7.) Cum igitur omnis intellectus affirmativus intelligat aliquid cum compositione, videtur quod propositio affirmativa vere de Deo formari non possit.

Sed contra est quod fidei non subest falsum. Sed propositiones quædam affirmativæ subduntur fidei, utpote quod Deus est trinus & unus, & quod est omnipotens. Ergo propositiones affirmativæ possunt vere formari de Deo.

Respondeo dicendum, quod propositiones affirmativæ possunt vere formari de Deo. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod in qualibet propositione affirmativa vera oportet quod prædicatum, & subiectum significent idem secundum rem aliquo modo, & diversum secundum rationem. Et hoc patet tam in propositionibus quæ sunt de prædicato accidentali, quam in illis quæ sunt de prædicato substantiali. Manifestum est enim quod homo, & albus sunt idem subiecto, & differunt ratione: alia enim est ratio hominis, & alia ratio albi. Et similiter cum dico, Homo est animal: illud enim ipsum quod est homo, vere animal est: in eodem enim supposito est & natura sensibilis, a qua dicitur animal, & natura rationalis, a qua dicitur homo: unde & hic etiam prædicatum, & subiectum sunt idem supposito, sed diversa ratione. Sed in propositionibus in quibus idem prædicatur de se ipso, hoc aliquo modo invenitur, inquantum intellectus id quod ponit ex parte subiecti, trahit ad partem suppositi; quod vero ponit ex parte prædicati, trahit ad naturam formæ in supposito existentis, secundum quod dicitur, quod prædicata tenentur formaliter, & subiecta materialiter. Huic vero diversitati quæ est secundum rationem, respondet pluralitas prædicati, & subiecti; identitatem vero rei significat intellectus per ipsam compositionem. Deus autem in se consideratus est & omnino unus, & simplex; sed tamen intellectus noster secundum diversas conceptiones ipsum cognoscit, eo quod non potest ipsum, ut in se ipso est, videre.

Sed quamvis intelligat ipsum sub diversis conceptionibus, cognoscit tamen quod omnibus suis conceptionibus respondet una & eadem res simpliciter. Hanc ergo pluralitatem, quæ est secundum rationem, repræsentat per pluralitatem prædicati, & subiecti; unitatem vero repræsentat intellectus per compositionem.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius dicit, affirmationes de Deo esse incompactas, vel inconvenientes secundum aliam translationem, inquantum nullum nomen Deo competit secundum modum significandi, ut supra dictum est (art. 3. huius quæst.)

Ad secundum dicendum, quod intel-

lectus noster non potest formas simplices subsistentes, secundum quod in se ipsis sunt, comprehendere; sed apprehendit eas secundum modum compositorum, in quibus est aliquid quod subiicitur, & est aliquid quod inest. Et ideo apprehendit formam simplicem in ratione subiecti, & attribuit ei aliquid.

Ad tertium dicendum, quod haec propositio, *Intellectus intelligens rem aliter quam sit, est falsus*, est duplex, ex eo quod hoc adverbium *aliter* potest determinare hoc verbum *intelligens* ex parte intellecti, vel ex parte intelligentis. Si ex parte intellecti, sic propositio vera est, & est sensus: Quicumque intellectus intelligit rem esse aliter quam sit, falsus est. Sed hoc non habet locum in proposito, quia intellectus noster formans propositionem de Deo non dicit eum esse compositum, sed simplicem. Si vero ex parte intelligentis, sic propositio falsa est. Alius est enim modus intellectus in intelligendo quam rei in essendo. Manifestum est enim quod intellectus noster res materiales infra se existentes intelligit immaterialiter, non quod intelligat eas esse immateriales, sed habet modum immaterialem in intelligendo. Et similiter cum intelligit simplicia, quae sunt supra se, intelligit ea secundum modum suum, scilicet composite, non tamen ita quod intelligat ea esse composita. Et sic intellectus noster non est falsus formans compositionem de Deo.

QUAESTIO XIV.

De scientia Dei,

in sexdecim articulos divisa.

Post considerationem eorum quae ad divinam substantiam pertinent, restat considerandum de his quae pertinent ad operationem ipsius. Et quia operatio quaedam est quae manet in operante, quaedam vero quae procedit in exteriorem effectum; primo agemus de scientia, & voluntate (nam intelligere in intelligente est, & velle in volente) & postmodum de potentia Dei, quae consideratur ut principium operationis divinae in effectum exteriorem procedentis. Quia vero intelligere quoddam vivere est, post considerationem divinae scientiae; considerandum est de vita divina. Et quia scientia verorum est, erit etiam considerandum de veritate, & falsitate. Rursum quia omne cognitum in cognoscente est; rationes autem rerum, secundum quod sunt in Deo cognoscente, ideae vocantur; cum consideratione scientiae erit etiam adiungenda consideratio de ideis.

Circa scientiam vero quaeruntur sexdecim.

Primo, utrum in Deo sit scientia.

Secundo, utrum Deus intelligat se ipsum.

Tertio, utrum comprehendat se.

Quarto, utrum suum intelligere sit sua substantia.

Quinto, utrum intelligat alia a se.

Sexto, utrum habeat de eis propriam cognitionem.

Septimo, utrum scientia Dei sit discursiva.

Octavo, utrum scientia Dei sit causa rerum.

Nono, utrum scientia Dei sit eorum quae non sunt.

Decimo, utrum sit malorum.

Undecimo, utrum sit singularium.

Duodecimo, utrum sit infinitorum.

Tertiodecimo, utrum sit contingentium futurorum.

Quartodecimo, utrum sit enuntiabilium.

Quintodecimo, utrum scientia Dei sit variabilis.

Sextodecimo, utrum Deus de rebus habeat speculativam scientiam, vel practicam.

ARTICULUS I. 85

Utrum in Deo sit scientia.

I. dist. XXXV. *art.* I. & *I. cont. cap.* XLIV. & *pot. quaest.* VIII. *art.* I. *corp.* & *art.* 5. *corp.* & *ver. quaest.* II. *art.* I. & *opusc.* III. *cap.* XXVIII. & XXXV. & *XII. Met. lect.* VI.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Deo non sit scientia. Scientia enim habitus est, qui Deo non competit, cum sit medius inter potentiam, & actum. Ergo scientia non est in Deo.

2. Praeterea. Scientia, cum sit conclusionum, est quaedam cognitio ab alio causata, scilicet ex cognitione principiorum. Sed nihil causatum est in Deo. Ergo scientia non est in Deo.

3. Praeterea. Omnis scientia vel universalis, vel particularis est. Sed in Deo non est universale, & particulare, ut ex superioribus patet (quaest. III. art. 5.) Ergo in Deo non est scientia.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom. XI. 33. *O altitudo divitiarum sapientiae & scientiae Dei!*

Respondeo dicendum, quod in Deo perfectissime est scientia. Ad cuius evidentiam con-

considerandum est, quod cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum, sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius, nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata, & limitata; natura autem rerum cognoscentium habet maiorem amplitudinem, & extensionem: propter quod dicit Philosophus III. de Anima (tex. 37.) quod *anima est quodammodo omnia*. Coarctatio autem formæ est per materiam. Unde & supra diximus, quod formæ, secundum quod sunt magis immateriales, secundum hoc magis accedunt ad quamdam infinitatem. Patet igitur quod immaterialitas alicuius rei est ratio quod sit cognoscitiva, & secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis. Unde in II. de Anima (tex. 124.) dicitur, quod plantæ non cognoscunt propter suam materialitatem. Sensus autem cognoscitivus est, quia receptivus est specierum sine materia; & intellectus adhuc magis cognoscitivus, quia magis separatus est a materia, & immixtus, ut dicitur in III. de Anima (tex. 4. usque ad 7.) Unde cum Deus sit in summo immaterialitatis, ut ex superioribus patet (quæst. VII. art. 1.) sequitur quod ipse sit in summo cognitionis.

Ad primum ergo dicendum, quod quia perfectiones procedentes a Deo in creaturas altiori modo sunt in Deo, ut supra dictum est (quæst. VI. art. 4.) oportet quod quandocunque nomen sumptum a quacumque perfectione creaturæ Deo attribuitur, secludatur ab eius significatione omne illud quod pertinet ad imperfectum modum, qui competit creaturæ. Unde scientia non est qualitas in Deo, vel habitus, sed substantia, & actus purus.

Ad secundum dicendum, quod ea quæ sunt divisim, & multipliciter in creaturis, in Deo sunt simpliciter, & unite, ut supra dictum est (quæst. III. art. 4.) Homo autem secundum diversa cognita habet diversas cognitiones. Nam secundum quod cognoscit principia, dicitur habere intelligentiam; scientiam vero, secundum quod cognoscit conclusiones; sapientiam, secundum quod cognoscit causam altissimam; consilium, vel prudentiam, secundum quod cognoscit agibilia. Sed hæc omnia Deus una & simplici cognitione cognoscit, ut infra patebit (art. 7. huius quæst.) Unde simplex Dei cognitio omnibus istis nominibus nominari potest; ita tamen quod ab unoquoque eorum, secundum quod in divinam prædicationem venit, secludatur quicquid imperfectionis est, & retineatur quicquid perfectionis est. Et secundum hoc dicitur Iob XII. 13. *Apud ipsum est sapientia, & fortitudo, & ipse habet consilium, & intelligentiam.*

Ad tertium dicendum, quod scientia est secundum modum cognoscentis: scitum enim est in sciente secundum modum scientis. Et ideo cum modus divinæ essentiæ sit altior quam modus quo creaturæ sunt, scientia divina non habet modum creatæ scientiæ, ut scilicet sit universalis, vel particularis, vel in habitu, vel in potentia, vel secundum aliquem talem modum disposita.

ARTICULUS II. 81

Utrum Deus intelligat se.

Verit. quæst. II. *art.* 2. *&* I. *cont. cap.* XLVII. *&* XLVIII. *& IV. cap.* II. *co.* 3. *& I. dist.* XXV. *art.* 2. *& II. Metaph. lect.* VIII.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non intelligat se. Dicitur enim in Lib. de causis (prop. 13. in princ.) quod *omnis sciens, qui scit suam essentiam, est rediens ad essentiam suam reditione completa*. Sed Deus non exit extra essentiam suam, nec aliquo modo movetur: & sic non competit sibi redire ad essentiam suam. Ergo ipse non est sciens essentiam suam.

2. Præterea. Intelligere est quoddam pati, & moveri, ut dicitur in III. de Anima (tex. 12. & 28.) scientia etiam est assimilatio ad rem scitam; & scitum etiam est perfectio scientis. Sed nihil movetur, vel patitur, vel perficitur a se ipso, *neque similitudo sibi ipsi est*, ut Hilarius dicit (Lib. III. de Trinit. non multum remote ante fin.) Ergo Deus non est sciens se ipsum.

3. Præterea. Præcipue Deo sumus similes secundum intellectum: quia secundum mentem sumus ad imaginem Dei, ut dicit Augustinus (Lib. XV. de Trini. cap. 1. & Lib. VI. super Genes. cap. XII) Sed intellectus noster non intelligit se, nisi sicut intelligit alia, ut dicitur in III. de Anima (tex. 15.) Ergo Deus non intelligit se, nisi forte intelligendo alia.

Sed contra est quod dicitur I. ad Cor. II. 11. *Quæ sunt Dei nemo novit nisi spiritus Dei.*

Respondeo dicendum, quod Deus se per se ipsum intelligit. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod licet in operationibus quæ transeunt in exteriorem effectum, obiectum operationis, quod significatur ut terminus, sit aliquid extra operantem; tamen in operationibus quæ sunt in operante, obiectum, quod significatur ut terminus operationis, est in ipso operante: & secundum quod est in eo, sic est operatio in actu. Unde dicitur in Lib. III. de Anima (text. 36. & 37.) quod *sensibile in actu est sensus in actu, & intelligibile in actu est intellectus in actu*. Ex hoc enim aliquid in actu sentimus, vel intelligimus, quod intellectus noster, vel sensus informatur in actu per speciem sensibilis, vel intelligibilis. Et secundum hoc tantum sensus, vel intellectus aliud est a sensibili, vel intelligibili, quia utrumque est in potentia. Cum igitur Deus nihil potentialitatis habeat, sed sit actus purus, oportet quod in eo intellectus, & intellectum sint idem omnibus modis, ita scilicet ut neque careat specie intelligibili, sicut intellectus noster, cum intelligit in potentia; neque species intelligibilis sit aliud a substantia intellectus divini, sicut accidit in intellectu nostro, cum est actu intelligens; sed ipsa species intelligibilis est ipse intellectus divinus, & sic se ipsum per se ipsum intelligit.

Ad primum ergo dicendum, quod redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in se ipsa. Forma enim, inquantum perficit materiam dando ei esse, quodammodo supra ipsam effunditur; inquantum vero in se ipsa habet esse, in se ipsam redit. Virtutes igitur cognoscitivæ, quæ non sunt subsistentes, sed actus aliquorum organorum, non cognoscunt se ipsas, sicut patet in singulis sensibus; sed virtutes cognoscitivæ per se subsistentes cognoscunt se ipsas: & propter hoc dicitur in Libro de causis, quod *sciens essentiam suam redit ad essentiam suam*. Per se autem subsistere maxime convenit Deo. Unde secundum hunc modum loquendi ipse est maxime rediens ad essentiam suam, & cognoscens se ipsum.

Ad secundum dicendum, quod moveri, & pati sumuntur æquivoce, secundum quod intelligere dicitur esse quoddam moveri, vel pati, ut dicitur in III. de Anima (loc. cit. in argum.) Non enim intelligere est motus, qui est actus imperfecti, qui est ab alio in aliud; sed actus perfecti existens in ipso agente. Similiter etiam quod intellectus perficiatur ab intelligibili, vel assimiletur ei, hoc convenit intellectui, qui quandoque est in potentia: quia per hoc quod est in potentia, differt ab intelligibili, & assimilatur ei per speciem intelligibilem, quæ est similitudo rei intellectæ, & perficitur per ipsam, sicut potentia per actum. Sed intellectus divinus, qui nullo modo est in potentia, non perficitur per intelligibile, neque assimilatur ei, sed est sua perfectio, & suum intelligere.

Ad tertium dicendum, quod esse naturale non est materiæ primæ, quæ est in potentia, nisi secundum quod est reducta in actum per formam. Intellectus autem noster possibilis se habet in ordine intelligibilium sicut materia prima in ordine rerum naturalium, eo quod est in potentia ad intelligibilia sicut materia prima ad naturalia. Unde intellectus noster possibilis non potest habere (a) intelligibilium operationem, nisi inquantum perficitur per speciem intelligibilem alicuius: & sic intelligit se ipsum per speciem intelligibilem, sicut & alia. Manifestum est autem quod ex eo quod cognoscit intelligibile, intelligit ipsum suum intelligere, & per actum cognoscit potentiam intellectivam. Deus autem est sicut actus purus tam in ordine existentium, quam in ordine intelligibilium; & ideo per se ipsum se ipsum intelligit.

ARTICULUS III. 82

Utrum Deus comprehendat se ipsum.

III. dist. XIV. *art.* 2. *quæst.* 1. & 2. & *I. cont. cap.* III. & *ver. quæst.* II. *art.* 2. *ad* 5. & *quæst.* XX. *art.* 4. & *opusc.* II. *cap.* VI. CCXIII. & CCLXIV. & *opusc.* IX. *cap.* LXXIX.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod Deus non comprehendat se ipsum. Dicit enim Augustinus in Lib. LXXXIII. Quæstionum (quæst. XIV.) quod id quod comprehendit se, finitum est sibi. Sed Deus est omnibus modis infinitus. Ergo non comprehendit se.

2. Si dicatur, quod Deus infinitus est nobis, sed sibi finitus; contra. Verius est unumquodque, secundum quod est apud Deum quam secundum quod est apud nos. Si igitur Deus sibi ipsi est fini-

(a) *Al.* intelligibilem operationem.

nitus, nobis autem infinitus, verius est Deum esse finitum quam infinitum; quod est contra prius determinata (quæst. VII. art. 1.) Non ergo Deus comprehendit se ipsum.

Sed contra est quod Augustinus dicit ibidem: *Omne quod intelligit se, comprehendit se*. Sed Deus intelligit se. Ergo comprehendit se.

Respondeo dicendum, quod Deus perfecte comprehendit se ipsum. Quod sic patet. Tunc enim dicitur aliquid comprehendi quando pervenitur ad finem cognitionis ipsius; & hoc est quando res cognoscitur ita perfecte sicut cognoscibilis est; sicut propositio demonstrabilis comprehenditur quando scitur per demonstrationem, non autem quando cognoscitur per aliquam rationem probabilem. Manifestum est autem quod Deus ita perfecte cognoscit se ipsum sicut perfecte cognoscibilis est: est enim unumquodque cognoscibile secundum modum sui actus. Non enim cognoscitur aliquid, secundum quod in potentia est, sed secundum quod est in actu, ut dicitur in IX. Metaph. (text. 20.) Tanta est autem virtus Dei in cognoscendo, quanta est actualitas eius in existendo: quia per hoc quod actu est, & ab omni materia, & potentia separatus, Deus cognoscitivus est, ut ostensum est (art. 1. huius quæst.) Unde manifestum est quod tantum se ipsum cognoscit, quantum cognoscibilis est; & propter hoc se ipsum perfecte comprehendit.

Ad primum ergo dicendum, quod comprehendere, si proprie accipiatur, significat aliquid habens, & includens alterum: & sic oportet quod omne comprehensum sit finitum, sicut omne inclusum. Non sic autem comprehendi dicitur Deus a se ipso, ut intellectus suus sit aliud quam ipse, & capiat ipsum, & includat; sed huiusmodi locutiones per negationem sunt exponendæ. Sicut enim Deus dicitur esse in se ipso, quia a nullo exteriori continetur; ita dicitur comprehendi a se ipso, quia nihil est sui quod lateat ipsum. Dicit enim Augustinus in Lib. de videndo Deum (epist. CXII. ad Paulin. cap. IX. circa princ.) quod *totum comprehenditur videndo, quod ita videtur, ut nihil eius lateat videntem*.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur, Deus finitus est sibi, intelligendum est secundum quamdam similitudinem proportionis: quia sic se habet in non excedendo intellectum suum, sicut se habet aliquid finitum in non excedendo intellectum finitum. Non autem sic dicitur Deus sibi finitus, quod ipse intelligat se esse aliquid finitum.

ARTICULUS IV. 83

Utrum ipsum intelligere Dei sit eius substantia.

I. cont. cap. XLVI. *&* XLVII. *& IV. cap.* XI. *&* XII. *& opusc.* II. *cap.* XXIX. *&* XXX. *&* XXXI.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod ipsum intelligere Dei non sit eius substantia. Intelligere enim est quædam operatio: operatio autem aliquid significat procedens ab operante: substantia autem operantis non procedit ab operante. Ergo ipsum intelligere Dei non est ipsa substantia.

2. Præterea. Cum aliquis intelligit se intelligere, hoc non est intelligere aliquid magnum, vel principale intellectum, sed intelligere quoddam secundarium, & accessorium. Si igitur Deus sit ipsum suum intelligere, intelligere Dei erit sicut cum intelligimus intelligere; & sic non erit aliquid magnum intelligere Dei.

3. Præterea. Omne intelligere est aliquid intelligere. Cum ergo Deus intelligit se, si ipsemet non est aliud quam suum intelligere, intelligit se intelligere, & intelligere se intelligere se, & sic in infinitum. Non ergo ipsum intelligere Dei est eius substantia.

Sed contra est quod dicit Augustinus Lib. VII. de Trinitate (cap. VII.) *Deo hoc est esse quod sapientem esse*. Hoc autem est sapientem esse quod intelligere. Ergo Deo hoc est esse quod intelligere. Sed esse Dei est eius substantia, ut supra ostensum est (quæst. III. art. 4.) Ergo intelligere Dei est eius substantia.

Respondeo dicendum, quod est necesse dicere, quod intelligere Dei est eius substantia. Nam si intelligere Dei sit aliud quam eius substantia, oporteret, ut dicit Philosophus in XII. Metaph. (tex. 39.) quod aliquid aliud esset actus, & perfectio substantiæ divinæ, ad quod se haberet substantia divina sicut potentia ad actum; quod est omnino impossibile. Nam intelligere est perfectio, & actus intelligentis. Hoc autem qualiter sit, considerandum est. Sicut enim supra dictum est (art. 2. huius quæst.) intelligere non est actio progrediens ad aliquid extrinsecum, sed manet in operante sicut

actus, & perfectio eius, prout esse est perfectio existentis. Sicut enim esse consequitur formam, ita intelligere sequitur speciem intelligibilem. In Deo autem non est forma, quæ sit aliud quam suum esse, ut supra ostensum est (quæst. III. art. 4. & 7.) Unde cum ipsa sua essentia sit etiam species intelligibilis, ut dictum est (quæst. III. art. 7. præcipue) ex necessitate sequitur quod ipsum eius intelligere sit eius essentia, & eius esse.

Et sic patet ex omnibus præmissis quod in Deo intellectus intelligens, & id quod intelligitur, & species intelligibilis, & ipsum intelligere sunt omnino unum & idem. Unde patet quod per hoc quod Deus dicitur intelligens, nulla multiplicitas ponitur in eius substantia.

Ad primum ergo dicendum, quod intelligere non est operatio exiens ab ipso operante, sed manens in ipso.

Ad secundum dicendum, quod cum intelligitur illud intelligere quod non est subsistens, non intelligitur aliquid magnum, sicut cum intelligimus intelligere nostrum: & ideo non est simile de ipso intelligere divino, quod est subsistens.

Et per hoc patet responsio ad tertium. Nam intelligere divinum, quod est in se ipso subsistens, est sui ipsius, & non alicuius alterius, ut sic oporteat procedere in infinitum.

ARTICULUS V. 84

Utrum Deus cognoscat alia a se.

I. dist. XXXV. *art.* 2. *& ver. quæst.* II. *art.* 4. *& I. cont. cap.* XLVIII. *&* XLIX.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod Deus non cognoscat alia a se. Quæcumque enim sunt alia a Deo, sunt extra ipsum. Sed Augustinus dicit in Lib. LXXXIII. Qq. (quæst. XLVI. post medium) quod *neque quicquam Deus extra se ipsum intuetur*. Ergo non cognoscit alia a se.

2. Præterea. Intellectum est perfectio intelligentis. Si ergo Deus intelligat alia a se, aliquid aliud erit perfectio Dei, & nobilius ipso: quod est impossibile.

3. Præterea. Ipsum intelligere speciem habet ab intelligibili, sicut & omnis alius actus a suo obiecto. Unde & ipsum intelligere tanto est nobilius, quanto etiam nobilius est ipsum quod intelligitur. Sed Deus est ipsum suum intelligere, ut ex dictis patet (art. præc.) Si igitur Deus intelligit aliquid aliud a se, ipse Deus specificatur per aliquid aliud a se; quod est impossibile. Non igitur intelligit alia a se.

Sed contra est quod dicitur Hebr. IV. 13. *Omnia nuda, & aperta sunt oculis eius.*

Respondeo dicendum, quod necesse est Deum cognoscere alia a se. Manifestum est enim quod se ipsum perfecte intelligit: alioquin suum esse non esset perfectum, cum suum esse sit suum intelligere. Si autem perfecte aliquid cognoscitur, necesse est quod virtus eius perfecte cognoscatur. Virtus autem alicuius rei perfecte cognosci non potest, nisi cognoscantur ea ad quæ virtus se extendit. Unde cum virtus divina se extendat ad alia, eo quod ipsa est prima causa effectiva omnium entium, ut ex supradictis patet (quæst. II. art. 3.) necesse est quod Deus alia a se cognoscat. Et hoc etiam evidentius fit, si adiungatur, quod ipsum esse causæ agentis primæ, scilicet Dei, est eius intelligere. Unde quicumque effectus præexistunt in Deo sicut in causa prima, necesse est quod sint in ipso eius intelligere, & quod omnia in eo sint secundum modum intelligibilem. Nam omne quod est in altero, est in eo secundum modum eius in quo est.

Ad sciendum autem, qualiter alia a se cognoscat, considerandum est, quod dupliciter aliquid cognoscitur: uno modo in se ipso; alio modo in altero. In se ipso quidem cognoscitur aliquid, quando cognoscitur per speciem propriam adæquatam ipsi cognoscibili; sicut cum oculus videt hominem per speciem hominis: in alio autem videtur id quod videtur per speciem continentis; sicut cum pars videtur in toto per speciem totius, vel cum homo videtur in speculo per speciem speculi, vel quocumque alio modo contingat aliquid in alio videri.

Sic igitur dicendum est, quod Deus se ipsum videt in se ipso, quia se ipsum videt per essentiam suam; alia autem a se videt non in ipsis, sed in se ipso, inquantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Augustini dicentis, quod Deus nihil extra se intuetur, non est sic intelligendum, quasi nihil quod sit extra se, intueatur, sed quia id quod est extra se ipsum, non intuetur nisi in se ipso, ut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod intellectum est perfectio intelligentis, non quidem secundum suam substantiam, sed secundum suam speciem, secundum quam est

est in intellectu ut forma, & perfectio eius. Lapis enim non est in anima sed species eius, ut dicitur in III. de Anima (tex. 38.) Ea vero quæ sunt alia a Deo, intelliguntur a Deo, inquantum essentia Dei continet species eorum, ut dictum est (in cor. art.) unde non sequitur quod aliquid aliud sit perfectio divini intellectus quam ipsa essentia Dei.

Ad tertium dicendum, quod ipsum intelligere non specificatur per id quod in alio intelligitur, sed per principale intellectum, in quo alia intelliguntur. Intantum enim ipsum intelligere specificatur per obiectum suum, inquantum forma intelligibilis est principium intellectualis operationis. Nam omnis operatio specificatur per formam, quæ est principium operationis, sicut calefactio per calorem. Unde per illam formam intelligibilem specificatur intellectualis operatio, quæ facit intellectum in actu. Et hæc est species principalis intellecti, quæ in Deo nihil est aliud quam essentia sua, in qua omnes species rerum comprehenduntur. Unde non oportet quod ipsum intelligere divinum, vel potius ipse Deus specificetur per aliud quam per essentiam divinam.

ARTICULUS VI.

Utrum Deus cognoscat alia a se propria cognitione.

I. dist. XXXV. *art.* 3. *& dist.* XXXVI. *quæst.* I. *art.* I. *& I. contr. cap.* XXXXX. LXIII. *&* LXXII. *& III. cap.* LXXV. *&* LXXVI. *& ver. quæst.* II. *art.* 4. *&* 5. *& opusc.* II. *cap.* CXXXIV. *&* CXXXV.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod Deus non cognoscat alia a se propria cognitione. Sic enim cognoscit alia a se, ut dictum est (art. præc.) secundum quod alia ab ipso in eo sunt. Sed alia ab eo sunt in ipso sicut in prima causa communi & universali. Ergo alia cognoscuntur a Deo sicut in causa prima, & universali. Hoc autem est cognoscere in universali, & non secundum propriam cognitionem. Ergo Deus cognoscit alia a se in universali, & non secundum propriam cognitionem.

2. Præterea. Quantum distat essentia creaturæ ab essentia divina, tantum distat essentia divina ab essentia creaturæ. Sed per essentiam creaturæ non potest cognosci essentia divina, ut supra dictum est (quæst. XII. art. 2.) Ergo nec per essentiam divinam potest cognosci essentia creaturæ. Et sic cum Deus nihil cognoscat nisi per essentiam suam, sequitur quod non cognoscat creaturam secundum eius essentiam, ut cognoscat de ea quid est: quod est propriam cognitionem de re habere.

3. Præterea. Propria cognitio non habetur de re nisi per propriam eius rationem. Sed cum Deus cognoscat omnia per essentiam suam, non videtur quod unumquodque per propriam rationem cognoscat: idem enim non potest esse propria ratio multorum, & diversorum. Non ergo habet propriam cognitionem Deus de rebus, sed communem: nam cognoscere res non secundum propriam rationem, est cognoscere res solum in communi.

Sed contra. Habere propriam cognitionem de rebus, est cognoscere res non solum in communi, sed secundum quod sunt ab invicem distinctæ. Sic autem Deus cognoscit res: unde dicitur Hebr. IV. 12. quod *pertingit usque ad divisionem spiritus, & animæ, compagum quoque, & medullarum; & discretor cogitationum, & intentionum cordis: & non est ulla creatura invisibilis in conspectu eius.*

85 Respondeo dicendum, quod circa hoc quidam erraverunt, dicentes, quod Deus alia a se non cognoscit nisi in communi, scilicet inquantum sunt entia. Sicut enim ignis, si cognosceret seipsum, ut est principium caloris, cognosceret naturam caloris, & omnia alia, inquantum sunt calida; ita Deus, inquantum cognoscit se ut principium essendi, cognoscit naturam entis, & omnia alia, inquantum sunt entia.

Sed hoc non potest esse. Nam intelligere aliquid in communi, & non in speciali, est imperfecte aliquid cognoscere. Unde intellectus noster, dum de potentia in actum reducitur, pertingit prius ad cognitionem universalem & confusam de rebus quam ad propriam rerum cognitionem, sicut de imperfecto ad perfectum procedens, ut patet in I. Physic. (in princ. com.) Si igitur cognitio Dei de rebus aliis a se esset in universali tantum, & non in speciali, sequeretur quod eius intelligere non esset omnibus modis perfectum, & per consequens nec ejus esse; quod est contra ea quæ superius ostensa sunt (quæst. IV. art. I. & art. 3. 4. & 5. huius quæst.)

Oportet igitur dicere, quod alia a se

cogno-

cognoſcat propria cognitione, non ſolum ſecundum quod communicant in ratione entis, ſed ſecundum quod unum ab alio diſtinguitur. Et ad huius evidentiam conſiderandum eſt, quod quidam volentes oſtendere, quod Deus per unum cognoſcit multa, utuntur quibuſdam exemplis; ut puta, quod ſi centrum cognoſceret ſe ipſum, cognoſceret omnes lineas progredientes a centro; vel lux, ſi cognoſceret ſe ipſam, cognoſceret omnes colores.

Sed hæc exempla, licet quantum ad aliquid ſimilia ſint, ſcilicet quantum ad univerſalem cauſalitatem, tamen deficiunt quantum ad hoc quod multitudo, & diverſitas non cauſantur ab illo uno principio univerſali quantum ad id quod principium diſtinctionis eſt, ſed ſolum quantum ad id in quo communicant. Non enim diverſitas coloris cauſatur ex luce ſolum, ſed ex diverſa diſpoſitione diaphani recipientis; & ſimiliter diverſitas linearum ex diverſo ſitu. Et inde eſt quod huiuſmodi diverſitas, & multitudo non poteſt cognoſci in ſuo principio ſecundum propriam cognitionem, ſed ſolum in communi. Sed in Deo non ſic eſt. Supra enim oſtenſum eſt (quæſt. IV. art. I.) quod quicquid perfectionis eſt in quacumque creatura, totum præexiſtit, & continetur in Deo ſecundum modum excellentem. Non ſolum autem id in quo creaturæ communicant, ſcilicet ipſum eſſe, ad perfectionem pertinet, ſed etiam ea per quæ creaturæ ab invicem diſtinguuntur, ſicut vivere, & intelligere, & huiuſmodi, quibus viventia a non viventibus, & intelligentia a non intelligentibus diſtinguuntur. Et omnis forma, per quam quælibet res in propria ſpecie conſtituitur, perfectio quædam eſt. Et ſic omnia in Deo præexiſtunt, non ſolum quantum ad id quod commune eſt omnibus, ſed etiam quantum ad ea ſecundum quæ res diſtinguuntur.

Et ſic cum Deus in ſe omnes perfectiones contineat, comparatur Dei eſſentia ad omnes rerum eſſentias, non ſicut commune ad propria, ut unitas ad numeros, vel centrum ad lineas; ſed ſicut perfectus actus ad imperfectos; ut ſi dicerem, homo ad animal, vel ſenarius, qui eſt numerus perfectus, ad imperfectos ſub ipſo contentos. Manifeſtum eſt autem quod per actum perfectum cognoſci poſſunt actus imperfecti non ſolum in communi, ſed etiam propria cognitione: ſicut qui cognoſcit hominem, cognoſcit animal propria cognitione; & qui cognoſcit ſenarium, cognoſcit trinarium propria cognitione. Sic igitur cum eſſentia Dei habeat in ſe quicquid perfectionis habet eſſentia cuiuscumque rei alterius, & adhuc amplius; Deus in ſe ipſo poteſt omnia propria cognitione cognoſcere. Propria enim natura uniuſcuiuſque conſiſtit, ſecundum quod per aliquem modum divinam perfectionem participat. Non autem Deus perfecte ſe ipſum cognoſceret, niſi cognoſceret quomodocumque participabilis eſt ab aliis ſua perfectio. Nec etiam ipſam naturam eſſendi perfecte ſciret, niſi cognoſceret omnes modos eſſendi. Unde manifeſtum eſt quod Deus cognoſcit omnes res propria cognitione, ſecundum quod ab aliis diſtinguuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod ſic cognoſcere aliquid ſicut in cognoſcente eſt, poteſt dupliciter intelligi. Uno modo ſecundum quod hoc adverbium *ſic* importat modum cognitionis ex parte rei cognitæ; & ſic falſum eſt. Non enim ſemper cognoſcens cognoſcit cognitum ſecundum illud eſſe quod habet in cognoſcente: oculus enim non cognoſcit lapidem ſecundum eſſe quod habet in oculo, ſed per ſpeciem lapidis, quam habet in ſe, cognoſcit lapidem ſecundum eſſe quod habet extra oculum. Et ſi aliquis cognoſcens cognoſcat cognitum ſecundum eſſe quod habet in cognoſcente, nihilominus cognoſcit ipſum ſecundum eſſe quod habet extra cognoſcentem: ſicut intellectus cognoſcit lapidem ſecundum eſſe intelligibile, quod habet in intellectu, inquantum cognoſcit ſe intelligere; ſed nihilominus cognoſcit eſſe (a) lapidis in propria natura. Si vero intelligatur, ſecundum quod hoc adverbium *ſic* importat modum ex parte cognoſcentis; verum eſt quod ſic ſolum cognoſcens cognoſcit cognitum, ſecundum quod eſt in cognoſcente. Quia quanto perfectius eſt cognitum in cognoſcente, tanto perfectior eſt modus cognitionis.

Sic igitur dicendum eſt, quod Deus non ſolum cognoſcit res eſſe in ſe ipſo; ſed per id quod in ſe ipſo continet res, cognoſcit eas in propria natura, & tanto perfectius, quanto perfectius eſt unumquodque in ipſo.

Ad ſecundum dicendum, quod eſſentia creaturæ comparatur ad eſſentiam Dei ut actus imperfectus ad perfectum. Et ideo eſſentia creaturæ non ſufficienter ducit in co-

(a) *Ita edd. Alcan. & Cam. Al.* lapidem.

in cognitionem essentiæ divinæ, sed e converso.

Ad tertium dicendum, quod idem non potest accipi ut ratio diversorum per modum adæquationis. Sed divina essentia est aliquid excedens omnes creaturas. Unde potest accipi ut propria ratio uniuscuiusque, secundum quod diversimode est participabilis, vel imitabilis a diversis creaturis.

ARTICULUS VII. 86

Utrum scientia Dei sit discursiva.

I. con. cap. lv. lvi. *&* lvii. *& pot. quæst.* ix. *art.* 2. *ad* 10. *& quol.* xi. *art.* 2. *& opusc.* ii. *cap.* xxix.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod scientia Dei sit discursiva. Scientia enim Dei non est secundum scire in habitu, sed secundum intelligere in actu. Sed secundum Philosophum in II. Topic. (cap. iv. in declaratione loci 33.) *scire in habitu contingit multa simul; sed intelligere actu unum tantum.* Cum ergo Deus multa cognoscat, quia & se, & alia, ut ostensum est (art. 2. & 5. huius quæst.) videtur quod non simul omnia intelligat, sed de uno in aliud discurrat.

2. Præterea. Cognoscere effectum per causam est scientiæ discurrentis. Sed Deus cognoscit alia per se ipsum, sicut effectum per causam. Ergo cognitio sua est discursiva.

3. Præterea. Perfectius Deus scit unamquamque creaturam quam nos sciamus. Sed nos in causis creatis cognoscimus earum effectus; & sic de causis ad causata discurrimus. Ergo videtur similiter esse in Deo.

Sed contra est quod Augustinus dicit in XV. de Trinit. (cap. xiv. a med.) quod *Deus non particulatim, vel sigillatim omnia videt velut alternante (a) conceptu hinc illuc, inde huc; sed omnia videt simul.*

Respondeo dicendum, quod in scientia divina nullus est discursus: quod sic patet. In scientia enim nostra duplex est discursus. Unus secundum successionem tantum; sicut cum, postquam intelligimus aliquid in actu, convertimus nos ad intelligendum aliud. Alius discursus est secundum causalitatem; sicut cum per principia pervenimus in cognitionem conclusionum. Primus autem discursus Deo convenire non potest. Multa enim, quæ successive intelligimus, si unumquodque eorum in se ipso consideretur, omnia simul intelligimus, si in aliquo uno ea intelligamus; puta si partes intelligamus in toto, vel diversas res videamus in speculo. Deus autem omnia videt in uno, quod est ipse, ut habitum est (art. 4. & 5. huius quæst.) Unde simul, & non successive omnia videt. Similiter etiam & secundus discursus Deo competere non potest. Primo quidem quia secundus discursus præsupponit primum: procedentes enim a principiis ad conclusiones non simul utrumque considerant. Deinde quia discursus talis est procedentis de noto ad ignotum. Unde manifestum est quod quando cognoscitur primum, adhuc ignoratur secundum; & sic secundum non cognoscitur in primo, sed ex primo. (*b*) Terminus vero discursus est, quando secundum videtur in primo, resolutis effectibus in causas: & tunc cessat discursus. Unde cum Deus effectus suos in se ipso videat sicut in causa, eius cognitio non est discursiva.

Ad primum ergo dicendum, quod licet sit unum tantum intelligere in se ipso, tamen contingit multa intelligere in aliquo uno, ut dictum est (in cor. art. & art. præc.)

Ad secundum dicendum, quod Deus non cognoscit per causam, quasi prius cognitam, effectus incognitos; sed eos cognoscit in causa: unde eius cognitio est sine discursu, ut dictum est (in cor. ar.)

Ad tertium dicendum, quod effectus causarum creatarum melius videt quidem Deus in ipsis causis multo melius quam nos; non tamen ita quod cognitio effectuum causetur in ipso ex cognitione causarum creatarum, sicut in nobis: unde eius scientia non est discursiva.

ARTICULUS VIII. 87

Utrum scientia Dei sit causa rerum.

I. dist. xxxviii. *art.* 1. *& I. con. cap.* lxi. *&* lxii. *& ver. quæst.* ii. *art.* 14.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod scientia Dei non sit causa rerum. Dicit enim Origenes super epist. ad Rom. sup. illud, *Quos vocavit, hos & iustificavit:*) *Non propterea aliquid erit, quid id scit Deus futurum; sed quia futurum est, ideo scitur a Deo, antequam fiat.*

2. Præterea. Posita causa, ponitur effectus. Sed scientia Dei est æterna. Si ergo scientia Dei est causa rerum creatarum, videtur quod creaturæ sint ab æterno.

3. Præ-

(a) Al. conspectu. (b) Al. Tertius vero.

3. Præterea. *Scibile eſt prius ſcientia, & menſura eius*, ut dicitur in X. Metaph. (tex 5.) Sed id quod eſt poſterius, & menſuratum, non poteſt eſſe cauſa. Ergo ſcientia Dei non eſt cauſa rerum.

Sed contra eſt quod dicit Auguſtinus XV. de Trinit. (cap. XIII. in med.) *Univerſas creaturas & ſpirituales, & corporales, non quia ſunt, ideo novit Deus; ſed ideo ſunt, quia novit.*

Reſpondeo dicendum, quod ſcientia Dei eſt cauſa rerum. Sic enim ſcientia Dei ſe habet ad omnes res creatas ſicut ſcientia artificis ſe habet ad artificiata. Scientia autem artificis eſt cauſa artificiatorum, eo quod artifex operatur per ſuum intellectum. Unde oportet quod forma intellectus ſit principium operationis, ſicut calor eſt principium calefactionis. Sed conſiderandum eſt, quod forma naturalis, inquantum eſt forma manens in eo cui dat eſſe, non nominat principium actionis, ſed ſecundum quod habet inclinationem ad effectum: & ſimiliter forma intelligibilis non nominat principium actionis, ſecundum quod eſt tantum in intelligente, niſi adiungatur ei inclinatio ad effectum, quæ eſt per voluntatem. Cum enim forma intelligibilis ad oppoſita ſe habeat, cum ſit eadem ſcientia oppoſitorum, non produceret determinatum effectum, niſi determinaretur ad unum per appetitum, ut dicitur in IX. Metaph. (tex. 10.) Manifeſtum eſt autem quod Deus per intellectum ſuum cauſat res, cum ſuum eſſe ſit ſuum intelligere: unde neceſſe eſt quod ſua ſcientia ſit cauſa rerum, ſecundum quod habet voluntatem coniunctam. Unde ſcientia Dei, ſecundum quod eſt cauſa rerum conſuevit nominari ſcientia approbationis.

Ad primum ergo dicendum, quod Origenes locutus eſt attendens rationem ſcientiæ, cui non competit ratio cauſalitatis, niſi adiuncta voluntate, ut dictum eſt (in cor. art.)

Sed quod dicit, ideo præſcire Deum aliqua, quia ſunt futura, intelligendum eſt ſecundum cauſam conſequentiæ, non ſecundum cauſam eſſendi. Sequitur enim, ſi aliqua ſunt futura, quod Deus ea præſcierit; non tamen res futuræ ſunt cauſa quod Deus ſciat.

Ad ſecundum dicendum, quod ſcientia Dei eſt cauſa rerum, ſecundum quod res ſunt in ſcientia. Non fuit autem in ſcientia Dei quod res eſſent ab æterno: unde quamvis ſcientia Dei ſit æterna, non ſequitur tamen quod creaturæ ſint ab æterno.

Ad tertium dicendum, quod res naturales ſunt mediæ inter ſcientiam Dei, & ſcientiam noſtram. Nos enim ſcientiam accipimus a rebus naturalibus, quarum Deus per ſuam ſcientiam cauſa eſt: unde ſicut ſcibilia naturalia ſunt priora quam ſcientia noſtra, & menſura eius; ita ſcientia Dei eſt prior quam res naturales, & menſura ipſarum: ſicut aliqua domus eſt media inter ſcientiam artificis, qui eam fecit, & ſcientiam illius qui eius cognitionem ex ipſa iam facta capit.

ARTICULUS IX. 88

Utrum Deus habeat ſcientiam non entium.

I. diſt. XXXVIII. *art. 4. & ver. quæſt.* I. *art. 8. & I. con. cap.* LXVI.

AD nonum ſic proceditur. Videtur quod Deus non habeat ſcientiam niſi entium. Scientia enim Dei non eſt niſi verorum. Sed verum, & ens convertuntur. Ergo ſcientia Dei non eſt non entium.

2. Præterea. Scientia requirit ſimilitudinem inter ſcientem, & ſcitum. Sed ea quæ non ſunt, non poſſunt habere aliquam ſimilitudinem ad Deum, qui eſt ipſum eſſe. Ergo ea quæ non ſunt, non poſſunt ſciri a Deo.

3. Præterea. Scientia Dei eſt cauſa ſcitorum ab ipſo. Sed non eſt cauſa non entium, quia non ens non habet cauſam. Ergo Deus non habet ſcientiam de non entibus.

Sed contra eſt quod dicit Apoſtolus ad Rom. IV. 17. *Qui vocat ea quæ non ſunt, tamquam ea quæ ſunt.*

Reſpondeo dicendum, quod Deus ſcit omnia quæcumque ſunt quocumque modo. Nihil autem prohibet ea quæ non ſunt ſimpliciter, aliquo modo eſſe. Simpliciter enim ſunt quæ actu ſunt; ea vero quæ non ſunt actu, ſunt in potentia vel ipſius Dei, vel creaturæ; ſive in potentia activa, ſive in paſſiva; ſive in potentia opinandi, vel imaginandi, vel quocumque modo ſignificandi. Quæcumque igitur poſſunt per creaturam fieri, vel cogitari, vel dici, & etiam quæcumque ipſe facere poteſt, omnia cognoſcit Deus, etiam ſi actu non ſint. Et pro tanto dici poteſt, quod habet etiam non entium ſcientiam.

Sed horum quæ actu non ſunt, eſt attendenda quædam diverſitas. Quædam enim licet non ſint nunc in actu, tamen vel fuerunt, vel erunt; & omnia iſta dicitur Deus ſcire ſcientia viſionis. Quia

cum

cum intelligere Dei, quod eſt eius eſſe, æternitate menſuretur, quæ ſine ſucceſſione exiſtens totum tempus comprehendit, præſens intuitus Dei fertur in totum tempus, & in omnia quæ ſunt in quocumque tempore, ſicut in ſubiecta ſibi præſentialiter. Quædam vero ſunt, quæ ſunt in potentia Dei, vel creaturæ, quæ tamen nec ſunt, nec erunt, neque fuerunt: & reſpectu horum non dicitur habere ſcientiam viſionis, ſed ſimplicis intelligentiæ. Quod ideo dicitur, quia ea quæ videntur apud nos, habent eſſe diſtinctum extra videntem.

Ad primum ergo dicendum, quod ſecundum quod ſunt in potentia, ſic habent veritatem ea quæ non ſunt actu, verum eſt enim ea eſſe in potentia; & ſic ſciuntur a Deo.

Ad ſecundum dicendum, quod cum Deus ſit ipſum eſſe, intantum unumquodque eſt, inquantum participat de Dei ſimilitudine; ſicut unumquodque intantum eſt calidum, inquantum participat calorem. Sic & ea quæ ſunt in potentia, etiamſi non ſunt in actu, cognoſcuntur a Deo.

Ad tertium dicendum, quod Dei ſcientia eſt cauſa rerum voluntate adiuncta. Unde non oportet quod quæcumque ſcit Deus, ſint, vel fuerint, vel futura ſint; ſed ſolum ea quæ vult eſſe, vel permittit eſſe. Et iterum non eſt in ſcientia Dei ut illa ſint, ſed quod eſſe poſſint.

ARTICULUS X. 89

Utrum Deus cognoſcat mala.

I. diſt. XXXVI. *quæſt.* I. *art.* 2. *&* *ver. quæſt.* II. *art.* I. *ad* 5. *&* *I. cont. cap.* lxxi. *&* XI. *quol. quæſt.* II. *art. unico.*

AD decimum ſic proceditur. Videtur quod Deus non cognoſcat mala. Dicit enim Philoſophus in III. de Anima (text. xxv.) quod intellectus qui non eſt in potentia, non cognoſcit privationem. Sed *malum eſt privatio boni*, ut dicit Auguſtinus (Ench. cap. xi. & Lib. III. confeſſ. cap. 7.) Igitur cum intellectus Dei numquam ſit in potentia, ſed ſemper actu, ut ex dictis patet (art. 4. huius quæſt.) videtur quod Deus non cognoſcat mala.

2. Præterea. Omnis ſcientia vel eſt cauſa ſciti, vel cauſatur ab eo. Sed ſcientia Dei non eſt cauſa mali, nec cauſatur a malo. Ergo ſcientia Dei non eſt malorum.

3. Præterea. Omne quod cognoſcitur, cognoſcitur per ſuam ſimilitudinem, vel per ſuum oppoſitum. Quicquid autem cognoſcit Deus, cognoſcit per ſuam eſſentiam, ut ex dictis patet (præcipue artic. 5. huius quæſt.) Divina autem eſſentia neque eſt ſimilitudo mali, neque ei malum opponitur: divinæ enim eſſentiæ nihil eſt contrarium, ut dicit Auguſtinus XII. de civitate Dei (cap. II. circa fin.) Ergo Deus non cognoſcit mala.

4. Præterea. Quod cognoſcitur non per ſe ipſum, ſed per aliud, imperfecte cognoſcitur. Sed malum non cognoſcitur a Deo per ſe ipſum: quia ſic oporteret quod malum eſſet in Deo, oportet enim cognitum eſſe in cognoſcente. Si ergo cognoſcitur per aliud, ſcilicet per bonum, imperfecte cognoſceretur ab ipſo: quod eſt impoſſibile, quia nulla cognitio Dei eſt imperfecta. Ergo ſcientia Dei non eſt malorum.

Sed contra eſt quod dicitur Prov. xv. II. *Infernus, & perditio coram Deo.*

Reſpondeo dicendum, quod quicumque perfecte cognoſcit aliquid, oportet quod cognoſcat omnia quæ poſſunt illi accidere. Sunt autem quædam bona, quibus accidere poteſt ut per mala corrumpantur: unde Deus non perfecte cognoſceret bona, niſi etiam cognoſceret mala. Sic autem eſt cognoſcibile unumquodque, ſecundum quod eſt: unde cum hoc ſit eſſe mali quod eſt privatio boni; per hoc ipſum quod Deus cognoſcit bona, cognoſcit etiam mala, ſicut per lucem cognoſcuntur tenebræ. Unde dicit Dionyſius VII. cap. de divin. Nomin. (non procul a med. lect. 3.) quod *Deus per ſemetipſum tenebrarum accipit viſionem, non aliunde videns tenebras quam a lumine.*

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Philoſophi eſt ſic intelligendum, quod intellectus qui non eſt in potentia, non cognoſcit privationem per privationem in ipſo exiſtentem: & hoc congruit cum eo quod ſupra dixerat, quod punctum, & omne indiviſibile per privationem diviſionis cognoſcitur. Quod contingit ex hoc quia formæ ſimplices, & indiviſibiles non ſunt actu in intellectu noſtro, ſed potentia tantum: nam ſi eſſent actu in intellectu noſtro, non per privationem cognoſcerentur: & ſic cognoſcuntur ſimplicia a ſubſtantiis ſeparatis. Deus igitur non cognoſcit malum per privationem in ſe exiſtentem, ſed per bonum oppoſitum.

Ad ſecundum dicendum, quod ſcientia Dei

Dei non est causa mali, sed est causa boni, per quod cognoscitur malum.

Ad tertium dicendum, quod licet malum non opponatur essentiæ divinæ, quæ non est corruptibilis per malum, opponitur tamen effectibus Dei, quos per essentiam suam cognoscit: & eos cognoscens mala opposita cognoscit.

Ad quartum dicendum, quod cognoscere aliquid per aliud tantum est imperfectæ cognitionis, si illud sit cognoscibile per se; sed malum non est per se cognoscibile, quia de ratione mali est quod sit privatio boni: & sic neque definiri, neque cognosci potest nisi per bonum.

ARTICULUS XI. 90

Utrum Deus cognoscat singularia.

I. dist. III. *art.* 3. *dist.* XXXVI. *quæst.* I. *art.* I. *& I. cont. cap.* L. LXIII. *usque* LXXII. *& III. cap.* LXXV. *&* LXXVI. *& ver. quæst.* II. *art.* 4. *&* 5. *& opusc.* III. *cap.* CXXXIV. *&* CXXXV.

AD undecimum sic proceditur. Videtur quod Deus non cognoscat singularia. Intellectus enim divinus immaterialior est quam intellectus humanus. Sed intellectus humanus propter suam immaterialitatem non cognoscit singularia; sed, sicut dicitur in II. de Anima (text. 60.) ratio est universalium, sensus vero particularium. Ergo Deus non cognoscit singularia.

2. Præterea. Illæ solæ virtutes in nobis sunt singularium cognoscitivæ, quæ recipiunt species non abstractas a materialibus conditionibus. Sed res in Deo sunt maxime abstractæ ab omni materialitate. Ergo Deus non cognoscit singularia.

3. Præterea. Omnis cognitio est per aliquam similitudinem. Sed similitudo singularium, inquantum sunt singularia, non videtur esse in Deo, quia principium singularitatis est materia; quæ, cum sit ens in potentia tantum, omnino est dissimilis Deo, qui est actus purus. Non ergo Deus potest cognoscere singularia.

Sed contra est quod dicitur Prov. XVI. 2. *Omnes viæ hominum patent oculis eius.*

Respondeo dicendum, quod Deus cognoscit singularia. Omnes enim perfectiones in creaturis inventæ in Deo præexistunt secundum altiorem modum, ut ex dictis patet (quæst. IV. art. 2.) Cognoscere autem singularia pertinet ad perfectionem nostram. Unde necesse est quod Deus singularia cognoscat. Nam & Philosophus pro inconvenienti habet quod aliquid cognoscatur a nobis quod non cognoscatur a Deo: unde contra Empedoclem arguit in I. de Anima (tex. 80.) & in III. Metaph. (text. 15.) quod accideret Deum esse insipientissimum, si discordiam ignoraret. Sed perfectiones quæ in inferioribus dividuntur, in Deo simpliciter, & unite existunt: unde licet nos per aliam potentiam cognoscamus universalia, & immaterialia, & per aliam singularia, & materialia; Deus tamen per suum simplicem intellectum utraque cognoscit.

Sed qualiter hoc esse possit, quidam manifestare volentes dixerunt, quod Deus cognoscit singularia per causas universales. Nam nihil est in aliquo singularium quod non ex aliqua causa oriatur universali. Et ponunt exemplum, sicut si aliquis Astrologus cognosceret omnes motus universales cæli, posset prænuntiare omnes eclipses futuras. Sed istud non sufficit: quia singularia ex causis universalibus sortiuntur quasdam formas, & virtutes, quæ, quantumcumque ad invicem coniungantur, non individuantur nisi per materiam individualem. Unde qui cognosceret Socratem per hoc quod est albus, vel Sophronisci filius, vel quicquid aliud sic dicatur, non cognosceret ipsum, inquantum est hic homo. Unde secundum modum prædictum Deus non cognosceret singularia in sua singularitate.

Alii vero dixerunt, quod Deus cognoscit singularia, applicando causas universales ad particulares effectus. Sed hoc nihil est: quia nullus potest applicare aliquid ad alterum, nisi illud præcognoscat: unde dicta applicatio non potest esse ratio cognoscendi particularia, sed cognitionem singularium præsupponit.

Et ideo aliter dicendum est, quod cum Deus sit causa rerum per suam scientiam, ut dictum est (art. 8. huius quæst.) intantum se extendit scientia Dei, inquantum se extendit eius causalitas. Unde cum virtus activa Dei se extendat non solum ad formas, a quibus accipitur ratio universalis, sed etiam usque ad materiam, ut infra ostendetur (quæst. XLIV. art. 2.) necesse est quod scientia Dei usque ad singularia se extendat, quæ per materiam individuantur. Cum enim sciat alia a se per essentiam suam, inquantum est similitudo rerum, vel ut prin-

principium activum earum, necesse est, quod essentia sua sit principium sufficiens cognoscendi omnia quae per ipsum fiunt, non solum in universali, sed etiam in singulari. Et esset simile de scientia artificis, si esset productiva totius rei, & non formae tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus noster speciem intelligibilem abstrahit a principiis individuantibus. Unde species intelligibilis nostri intellectus non potest esse similitudo principiorum individualium; & propter hoc intellectus noster singularia non cognoscit. Sed species intelligibilis divini intellectus, quae est Dei essentia, non est immaterialis per abstractionem, sed per se ipsam principium existens omnium principiorum quae intrant rei compositionem, sive sint principia speciei, sive principia individui: unde per eam Deus cognoscit non solum universalia, sed etiam singularia.

Ad secundum dicendum, quod quamvis species intellectus divini secundum esse suum non habeat conditiones materiales, sicut species receptae in imaginatione, & sensu; tamen virtute se extendit ad immaterialia, & materialia, ut dictum est (in cor. art.)

Ad tertium dicendum, quod materia, licet recedat a Dei similitudine secundum suam potentialitatem, tamen inquantum vel sic esse habet, similitudinem quamdam retinet divini esse.

ARTICULUS XII. 91

Utrum Deus possit cognoscere infinita.

III. P. quaest. x. *art.* 3. *& I. dist.* xxxix. *quaest.* I. *art.* 3. *& ver. quaest.* II. *art.* 9. *& art.* 5. *ad* 4. *& I. cont. cap.* lxix. *&* lxxi. *& opusc.* II. *cap.* cxxxv.

AD duodecimum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit cognoscere infinita. Infinitum enim, secundum quod est infinitum, est ignotum: quia infinitum est cuius quantitatem accipientibus semper est aliquid extra assumere, ut dicitur in III. Phys. (tex. 63.) Augustinus etiam dicit XII. de civitate Dei (cap. XVIII. post med.) quod *quicquid scientia comprehenditur, scientis comprehensione finitur*. Sed infinita non possunt finiri. Ergo non possunt scientia Dei comprehendi.

2. Si dicatur, quod ea quae in se sunt infinita, scientiae Dei finita sunt; contra. Ratio infiniti est quod sit impertransibile, (a) & finiti, quod sit pertransibile, ut dicitur in III. Phys. (tex. 34.) Sed infinitum non potest transiri nec a finito, nec ab infinito, ut probatur in VI. Phys. (a text. 40. usque ad 66.) Ergo infinitum non potest esse finitum finito, neque etiam infinito; & ita infinita non sunt finita scientiae Dei, quae est infinita.

3. Praeterea. Scientia Dei est mensura scitorum. Sed contra rationem infiniti est quod sit mensuratum. Ergo infinita non possunt sciri a Deo.

Sed contra est quod dicit Augustinus XII. de civit. Dei (cap. XVIII. a med.) *Quamvis infinitorum numerorum nullus sit numerus, non tamen est incomprehensibilis ei cuius (b) scientiae non est numerus.*

Respondeo dicendum, quod cum Deus sciat non solum ea quae sunt actu, sed etiam ea quae sunt in potentia, vel sua, vel creaturae, ut ostensum est (art. 9. huius quaest.) haec autem constat esse infinita; necesse est dicere, quod Deus sciat infinita.

Et licet scientia visionis, quae est tantum eorum quae sunt, vel erunt, vel fuerunt, non sit infinitorum, ut quidam dicunt, cum non ponamus mundum ab aeterno fuisse, nec generationem, & motum in aeternum mansura, ut individua in infinitum multiplicentur; tamen, si diligentius considerentur, necesse est dicere, quod Deus etiam scientia visionis sciat infinita. Quia Deus scit etiam cogitationes, & affectiones cordium, quae in infinitum multiplicabuntur, creaturis rationalibus permanentibus absque fine.

Hoc autem ideo est, quia cognitio cuiuslibet cognoscentis se extendit secundum modum formae, quae est principium cognitionis. Species enim sensibilis, quae est in sensu, est similitudo solum unius individui, unde per eam solum individuum cognosci potest. Species autem intelligibilis intellectus nostri est similitudo rei quantum ad naturam speciei, quae est participabilis a particularibus infinitis: unde intellectus noster per speciem intelligibilem hominis cognoscit quodammodo homines etiam infinitos; sed tamen non inquantum distinguuntur ab invicem, sed secundum quod communicant in natura speciei, propter hoc quod species intelligibilis intellectus nostri

(a) *In codd. Alcan. & Camer. deest* & finiti quod sit pertransibile. (b) *Al.* intelligentiae.

ſtri non eſt ſimilitudo hominum quantum ad principia individualia, ſed ſolum quantum ad principia ſpeciei. Eſſentia autem divina, per quam intellectus divinus intelligit, eſt ſimilitudo ſufficiens omnium quæ ſunt, vel eſſe poſſunt, non ſolum quantum ad principia communia, ſed etiam quantum ad principia propria uniuſcuiuſque, ut oſtenſum eſt (art. præc.) unde ſequitur quod ſcientia Dei ſe extendat ad infinita etiam ſecundum quod ſunt ab invicem diſtincta.

Ad primum ergo dicendum, quod infiniti ratio congruit quantitati ſecundum Philoſophum in I. Phyſicorum (tex. 15.) De ratione autem quantitatis eſt ordo partium. Cognoſcere ergo infinitum ſecundum modum infiniti, eſt cognoſcere partem poſt partem; & ſic nullo modo contingit cognoſci infinitum. Quia quantacumque quantitas partium accipiatur, ſemper remanet aliquid extra accipientem. Deus autem non ſic cognoſcit infinitum, vel infinita, quaſi enumerando partem poſt partem, cum cognoſcat omnia ſimul, non ſucceſſive, ut ſupra dictum eſt (art. 7. huius quæſt.) Unde nihil prohibet ipſum cognoſcere infinita.

Ad ſecundum dicendum, quod tranſitio importat quamdam ſucceſſionem in partibus: & inde eſt quod infinitum tranſiri non poteſt neque a finito, neque ab infinito; ſed ad rationem comprehenſionis ſufficit adæquatio, quia id comprehendi dicitur, cuius nihil eſt extra comprehendentem. Unde non eſt contra rationem infiniti quod comprehendatur ab infinito: & ſic quod in ſe eſt infinitum, poteſt dici finitum ſcientiæ Dei, tamquam comprehenſum, non tamen tamquam pertranſibile.

Ad tertium dicendum, quod ſcientia Dei eſt menſura rerum non quantitativa, qua quidem menſura carent infinita; ſed qua menſurat eſſentiam, & veritatem rei. Unumquodque enim intantum habet de veritate ſuæ naturæ, inquantum imitatur Dei ſcientiam, ſicut artificiatum, inquantum concordat arti. Dato autem quod eſſent aliqua infinita actu ſecundum numerum, puta infiniti homines, vel ſecundum quantitatem continuam, ut ſi eſſet aer infinitus, ut quidam antiqui dixerunt; tamen manifeſtum eſt quod haberent eſſe determinatum, & finitum, quia eſſe eorum eſſet limitatum ad aliquas determinatas naturas. Unde menſurabilia eſſent ſecundum ſcientiam Dei.

ARTICULUS XIII. 97

Utrum ſcientia Dei ſit futurorum contingentium.

Infr. quæſt. lxxxvi. *art.* 3. *&* 4. *& I. diſt.* xxxviii. *art.* 5. *& I. contr. cap.* lxvii. *& veri. quæſt.* ii. *art.* 12. *& quol.* xii. *quæſt.* iii.

AD decimumtertium ſic proceditur. Videtur quod ſcientia Dei non ſit futurorum contingentium. A cauſa enim neceſſaria procedit effectus neceſſarius. Sed ſcientia Dei eſt cauſa ſcitorum, ut ſupra dictum eſt (art. 8. huius quæſt.) Cum ergo ipſa ſit neceſſaria, ſequitur ſcita eius eſſe neceſſaria. Non ergo ſcientia Dei eſt contingentium.

2. Præterea. Omnis conditionalis cuius antecedens eſt neceſſarium abſolute, conſequens eſt neceſſarium abſolute: ſic enim ſe habet antecedens ad conſequens ſicut principia ad concluſionem. Ex principiis autem neceſſariis non ſequitur concluſio niſi neceſſaria, ut in I. Poſter. (tex. 18.) probatur. Sed hæc eſt quædam conditionalis vera, Si Deus ſcivit hoc contingens futurum eſſe, hoc erit, quia ſcientia Dei non eſt niſi verorum. Huius autem conditionalis antecedens eſt neceſſarium abſolute tum quia eſt æternum, tum quia ſignificatur ut præteritum. Ergo & conſequens eſt neceſſarium abſolute. Igitur quicquid ſcitur a Deo, eſt neceſſarium; & ſic ſcientia Dei non eſt contingentium.

3. Præterea. Omne ſcitum a Deo neceſſe eſt eſſe, quia etiam omne ſcitum a nobis neceſſe eſt eſſe; cum tamen ſcientia Dei certior ſit quam ſcientia noſtra. Sed nullum contingens futurum neceſſe eſt eſſe. Ergo nullum contingens futurum eſt ſcitum a Deo.

Sed contra eſt quod dicitur in Pſalm. xxxii. 15. *Qui finxit ſingillatim corda eorum, qui intelligit omnia opera eorum*, ſcilicet hominum. Sed opera hominum ſunt contingentia, utpote libero arbitrio ſubiecta. Ergo Deus ſcit futura contingentia.

Reſpondeo dicendum, quod cum ſupra oſtenſum ſit (art. 9. huius quæſt.) quod Deus ſciat omnia non ſolum quæ actu ſunt, ſed etiam quæ ſunt in potentia ſua, vel creaturæ; horum autem quædam ſunt contingentia nobis futura: ſequitur quod Deus contingentia futura cognoſcat.

Ad cuius evidentiam conſiderandum eſt,

est, quod contingens aliquod dupliciter potest considerari. Uno modo in se ipso, secundum quod iam in actu est; & sic non consideratur ut futurum, sed ut præsens, neque ut ad utrumlibet contingens, sed ut determinatum ad unum; & propter hoc sic infallibiliter subdi potest certæ cognitioni, utpote sensui visus, sicut hocum video Socratem sedere. Alio modo potest considerari contingens ut est in sua causa; & sic consideratur ut futurum, & ut contingens nondum determinatum ad unum, quia causa contingens se habet ad opposita; & sic contingens non subditur per certitudinem alicui cognitioni. Unde quicumque cognoscit effectum contingentem in causa sua tantum, non habet de eo nisi coniecturalem cognitionem. Deus autem cognoscit omnia contingentia, non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout unumquodque eorum est actu in se ipso. Et licet contingentia fiant in actu successive, non tamen Deus successive cognoscit contingentia, prout sunt in suo esse, sicut nos, sed simul: quia sua cognitio mensuratur æternitate, sicut etiam suum esse: æternitas autem tota simul existens ambit totum tempus, ut supra dictum est (quæst. x. art. 2. & 4.) Unde omnia quæ sunt in tempore, sunt Deo ab æterno præsentia, non solum ea ratione qua habet rationes rerum apud se præsentes, ut quidam dicunt, sed quia eius intuitus fertur ab æterno supra omnia, prout sunt in sua præsentialitate. Unde manifestum est quod contingentia infallibiliter a Deo cognoscuntur, inquantum subduntur divino conspectui secundum suam præsentialitatem, & tamen sunt futura contingentia, suis causis (a) proximis comparata.

Ad primum ergo dicendum, quod licet causa suprema sit necessaria, tamen effectus potest esse contingens propter causam proximam contingentem: sicut germinatio plantæ est contingens propter causam proximam contingentem, licet motus Solis, qui est causa prima, sit necessarius: & similiter scita a Deo sunt contingentia propter causas proximas, licet scientia Dei, quæ est causa prima, sit necessaria.

Ad secundum dicendum, quod quidam dicunt, quod hoc antecedens, Deus scivit hoc contingens futurum, non est necessarium, sed contingens: quia licet sit præteritum, tamen importat respectum ad futurum. Sed hoc non tollit ei necessitatem, quia id quod habuit respectum ad futurum, necesse est habuisse, licet etiam futurum non sequatur quandoque. Alii vero dicunt, hoc antecedens esse contingens, quia est compositum ex necessario, & contingenti, sicut istud dictum est contingens, Socratem esse hominem album. Sed hoc etiam nihil est: quia cum dicitur, Deus scivit esse futurum hoc contingens, contingens non ponitur ibi nisi ut materia verbi, & non sicut principalis pars propositionis. Unde contingentia eius, vel necessitas nihil refert ad hoc quod propositio sit necessaria, vel contingens, vera, vel falsa. Ita enim potest esse verum, me dixisse hominem esse asinum, sicut me dixisse Sortem currere, vel Deum esse: & eadem ratio est de necessario, & contingenti. Unde dicendum est, quod antecedens est necessarium absolute. Nec tamen sequitur, ut quidam dicunt, quod consequens sit necessarium absolute, quia antecedens est causa remota consequentis, quod propter causam proximam contingens est. Sed hoc nihil est. Esset enim conditionalis falsa, cuius antecedens esset causa remota necessaria, & consequens effectus contingens; ut puta, si dicerem: Si sol movetur, herba germinabit. Et ideo aliter dicendum est, quod quando in antecedente ponitur aliquid pertinens ad actum animæ: consequens est accipiendum non secundum esse quod in se est, sed secundum quod est in anima. Aliud enim est esse rei in se ipsa; & esse rei in anima, ut puta, si dicam: Si anima intelligit aliquid, illud est immateriale: intelligendum est, quod illud est immateriale, secundum quod est in intellectu, non secundum quod est in se ipso. Et similiter, si dicam: Si Deus scivit aliquid, illud erit: consequens intelligendum est, prout subest divinæ scientiæ, scilicet prout est in sua præsentialitate. Et sic necessarium est, sicut & antecedens. Quia *omne quod est, dum est, necesse est esse*, ut dicitur in I. Periherm. (cap. VI. declinando ad fin.)

Ad tertium dicendum, quod ea quæ temporaliter in actum reducuntur, a nobis successive cognoscuntur in tempore, sed a Deo in æternitate, quæ est supra tempus. Unde nobis, quia cognoscimus futura contingentia, inquantum talia sunt, certa esse non possunt, sed soli Deo, cuius intelligere est in æternitate su-

(a) *Cod. Romanus* immediatis. *In cod. Alcan. deest utrumque.*

ſupra tempus: ſicut ille qui vadit per viam, non videt illos qui poſt eum veniunt; ſed ille qui ab aliqua altitudine totam viam intuetur, ſimul videt omnes tranſeuntes per viam. Et ideo illud quod ſcitur a nobis, oportet eſſe neceſſarium etiam ſecundum quod in ſe eſt, quia ea quæ in ſe ſunt contingentia futura, a nobis ſciri non poſſunt; ſed ea quæ ſunt ſcita a Deo, oportet eſſe neceſſaria ſecundum modum quo ſubſunt divinæ ſcientiæ, ut dictum eſt (in cor. art.) non autem abſolute, ſecundum quod in propriis cauſis conſiderantur. Unde & hæc propoſitio, Omne ſcitum a Deo neceſſarium eſt eſſe, conſuevit diſtingui: quia poteſt eſſe de re, vel de dicto. Si intelligatur de re, eſt diviſa, & falſa; & eſt ſenſus: Omnis res quam Deus ſcit, eſt neceſſaria. Vel poteſt intelligi de dicto, & ſic eſt compoſita, & vera; & eſt ſenſus: Hoc dictum ſcitum a Deo eſſe eſt neceſſarium. Sed obſtant quidam dicentes, quod iſta diſtinctio habet locum in formis ſeparabilibus a ſubiecto; ut ſi dicam: Album poſſibile eſt eſſe nigrum: quæ quidem de dicto eſt falſa, & de re eſt vera. Res enim quæ eſt alba, poteſt eſſe nigra; ſed hoc dictum, album eſſe nigrum, numquam poteſt eſſe verum. In formis autem inſeparabilibus a ſubiecto non habet locum prædicta diſtinctio; ut ſi dicam, corvum nigrum poſſibile eſt eſſe album, quia in utroque ſenſu eſt falſa. Eſſe autem ſcitum a Deo eſt inſeparabile a re: quia quod eſt ſcitum a Deo, non poteſt eſſe non ſcitum. Hæc autem inſtantia locum haberet, ſi hoc quod dico ſcitum, importaret aliquam diſpoſitionem ſubiecto inhærentem; ſed cum importet actum ſcientis, ipſi rei ſcitæ (licet ſemper ſciatur) poteſt aliquid attribui ſecundum ſe, quod non attribuitur ei, inquantum ſtat ſub actu ſciendi; ſicut eſſe materiale attribuitur lapidi ſecundum ſe, quod non attribuitur ei ſecundum quod eſt intelligibile.

ARTICULUS XIV. 93

Utrum Deus cognoſcat enuntiabilia.

Inf. quæſt. XVI. *art.* 5. *ad* 1. *&* I. *diſt.* XXXVIII. *art.* 3. *& diſt.* XXXXI. *art.* 5. *cap. & I. cont. cap.* LVIII. *ad* 6. *& cap.* LIX. *& ver. quæſt.* II. *art.* 7.

AD decimumquartum ſic proceditur. Videtur quod Deus non cognoſcat enuntiabilia. Cognoſcere enim enuntiabilia convenit intellectui noſtro, ſecundum quod componit, & dividit. Sed in intellectu divino nulla eſt compoſitio. Ergo Deus non cognoſcit enuntiabilia.

2. Præterea. Omnis cognitio fit per aliquam ſimilitudinem. Sed in Deo nulla eſt ſimilitudo enuntiabilium, cum ſit omnino ſimplex. Ergo Deus non cognoſcit enuntiabilia.

Sed contra eſt quod dicitur in Pſal. XCIII. 11. *Dominus ſcit cogitationes hominum.* Sed enuntiabilia continentur in cogitationibus hominum. Ergo Deus cognoſcit enuntiabilia.

Reſpondeo dicendum, quod cum formare enuntiabilia ſit in poteſtate intellectus noſtri; Deus autem ſciat quicquid eſt in potentia ſua, vel creaturæ, ut ſupra dictum eſt (art. 9. huius quæſt.) neceſſe eſt quod Deus ſciat omnia enuntiabilia quæ formari poſſunt.

Sed ſicut ſcit materialia immaterialiter, & compoſita ſimpliciter, ita ſcit enuntiabilia non per modum enuntiabilium, quod ſcilicet in intellectu eius ſit compoſitio, vel diviſio enuntiabilium; ſed unumquodque cognoſcit per ſimplicem intelligentiam, intelligendo eſſentiam uniuſcuiuſque: ſicut nos hoc ipſo quod intelligimus quid eſt homo, intelligeremus omnia quæ de homine prædicari poſſunt. Quod quidem in intellectu noſtro non contingit, qui de uno in aliud diſcurrit, propter hoc quod ſpecies intelligibilis ſic repræſentat unum, quod non repræſentat aliud. Unde intelligendo quid eſt homo, non ex hoc in ipſo alia quæ ei inſunt, intelligimus, ſed diviſim ſecundum quamdam ſucceſſionem. Et propter hoc ea quæ ſeorſum intelligimus, oportet nos in unum redigere per modum compoſitionis, vel diviſionis, enuntiationem formando. Sed ſpecies intellectus divini, ſcilicet eius eſſentia, ſufficit ad demonſtrandum omnia. Unde intelligendo eſſentiam ſuam, cognoſcit eſſentias

om-

omnium, & quæcumque eis accidere possunt.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procederet, si Deus cognosceret enuntiabilia per modum enuntiabilium.

Ad secundum dicendum, quod compositio enuntiabilis significat aliquod esse rei: & sic Deus per suum esse, quod est eius essentia, est similitudo omnium eorum quæ per enuntiabilia significantur.

ARTICULUS XV. 94

Utrum scientia Dei sit variabilis.

Inf. quæst. XIX. *ar. 7. corp. & I. dist.* XXXVIII. *art. 2. & ar. 5. cor. & dist.* XXXIX. *quæst. 1. art. 3. ad 5. & ver. quæst.* XI. *ar. 5.*

AD decimumquintum sic proceditur. Videtur quod scientia Dei sit variabilis. Scientia enim relative dicitur ad scibile. Sed ea quæ important relationem ad creaturam, dicuntur de Deo ex tempore, & variantur secundum variationem creaturarum, ut *Dominus*, *Creator*, & huiusmodi. Ergo scientia Dei est variabilis secundum variationem creaturarum.

2. Præterea. Quicquid potest Deus facere, potest scire. Sed Deus potest plura facere quam faciat. Ergo potest plura scire quam sciat. Et sic scientia sua potest variari secundum augmentum, & diminutionem.

3. Præterea Deus scivit Christum nasciturum. Nunc autem nescit Christum nasciturum, quia Christus nasciturus non est. Ergo non quicquid Deus scivit, scit; & ita scientia Dei videtur esse variabilis.

Sed contra est quod dicitur Iacobi 1. 17. quod *apud Deum non est transmutatio, neque vicissitudinis obumbratio.*

Respondeo dicendum, quod cum scientia Dei sit eius substantia, ut ex dictis patet (art. 1. huius quæst.) sicut substantia eius est omnino immutabilis, ut supra ostensum est (quæst. IX. art. 1.) ita oportet scientiam eius omnino invariabilem esse.

Ad primum ergo dicendum, quod *Dominus*, & *Creator*, & huiusmodi important relationes ad creaturas, secundum quod in se ipsis sunt. Sed scientia Dei importat relationem ad creaturas, secundum quod sunt in Deo: quia secundum hoc est unumquodque intellectum in actu, secundum quod est in intelligente. Res autem creatæ sunt in Deo invariabiliter, in se ipsis autem variabiliter. Vel aliter dicendum est, quod *Dominus*, & *Creator*, & huiusmodi important relationes quæ consequuntur actus, qui intelliguntur terminari ad ipsas creaturas, secundum quod in se ipsis sunt: & ideo huiusmodi relationes varie de Deo dicuntur secundum variationem creaturarum. Sed *scientia*, & *amor*, & huiusmodi important relationes quæ consequuntur actus, qui intelliguntur in Deo esse: & ideo invariabiliter prædicantur de Deo. (a)

Ad secundum dicendum, quod Deus scit etiam ea quæ potest facere, & non facit. Unde ex hoc quod potest plura facere quam facit, non sequitur quod possit plura scire quam sciat, nisi hoc referatur ad scientiam visionis, secundum quam dicitur scire ea quæ sunt in actu secundum aliquod tempus. Ex hoc tamen quod scit quod aliqua possunt esse, quæ non sunt, vel etiam non esse, quæ sunt, non sequitur quod scientia sua sit variabilis, sed quod cognoscat rerum variabilitatem. Si tamen aliquid esset quod prius Deus nescivisset, & postea sciret, esset eius scientia variabilis. Sed hoc esse non potest: quia quicquid est, vel potest esse secundum aliquod tempus, Deus in æterno suo scit. Et ideo ex hoc quod ponitur aliquid esse secundum quodcumque tempus, oportet poni quod ab æterno sit scitum a Deo. Et ideo non debet concedi, quod Deus possit plura scire quam sciat, quia hæc propositio implicat quod ante nescIverit, & postea sciat.

Ad tertium dicendum, quod antiqui

K 2 Nomi-

(a) *Ita omnes, quas vidimus, editiones. Mss Alcan. & Tarrac. secundam tantummodo exhibent solutionem, nempe ab illis verbis circa medium* Dicendum est, quod Dominus &c. *usque ad illa* Et ideo invariabiliter prædicantur de Deo. *Codex vero Camer. hoc modo omnia comprehendit.* Ad primum ergo dicendum, quod Dominus, & Creator, & huiusmodi important relationes quæ consequuntur actus, qui intelliguntur terminari ad ipsas creaturas, secundum quod in se ipsis sunt: & ideo huiusmodi relationes varie de Deo dicuntur secundum varietatem creaturarum. Sed scientia, & amor, & huiusmodi important relationes quæ sequuntur actus, qui intelliguntur in Deo esse: & ideo invariabiliter prædicantur de Deo, secundum quod sunt in Deo: quia secundum hoc est unumquodque intellectum in actu, secundum quod est in intelligente. Res autem creatæ sunt invariabiliter in Deo, in se ipsis autem variabiliter.

Nominales dixerunt, idem esse enuntiabile, Christum nasci, & esse nasciturum, & esse natum: quia eadem res significatur per hæc tria, scilicet nativitas Christi: & secundum hoc sequitur quod Deus, quicquid scivit, sciat: quia modo scit Christum natum, quod significat idem ei quod est Christum esse nasciturum. Sed hæc opinio falsa est: tum quia diversitas partium orationis diversitatem enuntiabilium causat: tum etiam quia sequeretur quod propositio quæ semel est vera, esset semper vera; quod est contra Philosophum (in Prædicam. cap. 1. de substantia, post med.) qui dicit, quod hæc oratio, Sortes sedet, vera est eo sedente; & eadem falsa est, eo surgente. Et ideo concedendum est, quod hæc non est vera, Quicquid Deus scivit, scit, si ad enuntiabilia referatur. Sed ex hoc non sequitur quod scientia Dei sit variabilis. Sicut enim absque variatione divinæ scientiæ est quod sciat unam & eamdem rem quandoque esse, & quandoque non esse; ita absque variatione divinæ scientiæ est quod scit aliquod enuntiabile quandoque esse verum, & quandoque esse falsum. Esset autem ex hoc scientia Dei variabilis, si enuntiabilia cognosceret per modum enuntiabilium, componendo, & dividendo, sicut accidit in intellectu nostro. Unde cognitio nostra variatur vel secundum veritatem, & falsitatem; puta, si mutata re, eamdem opinionem de re illa retineamus: vel secundum diversas opiniones, ut si primo opinemur aliquem sedere, & postea opinemur eum non sedere: quorum neutrum potest esse in Deo.

ARTICULUS XVI. 95

Utrum Deus de rebus habeat scientiam speculativam.

Inf. quæst. XXXIV. art. 3. corp. & 1. 2. quæst. III. art. 5. ad 1. & I. Sen. in prol. & verit. quæst. III. ar. 3.

AD decimumsextum sic proceditur. Videtur quod Deus de rebus non habeat scientiam speculativam. Scientia enim Dei est causa rerum, ut supra ostensum est (art. 8. huius quæst.) Sed scientia speculativa non est causa rerum scitarum. Ergo scientia Dei non est speculativa.

2. Præterea. Scientia speculativa est per abstractionem a rebus: quod divinæ scientiæ non competit. Ergo scientia Dei non est speculativa.

Sed contra. Omne quod est nobilius, Deo est attribuendum. Sed scientia speculativa est nobilior quam practica, ut patet per Philosophum in princ. Metaph. (Lib. I. cap. 11. non procul a prin.) Ergo Deus habet de rebus scientiam speculativam.

Respondeo dicendum, quod aliqua scientia est speculativa tantum, aliqua practica tantum, aliqua vero secundum aliquid speculativa, & secundum aliquid practica.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod aliqua scientia potest dici speculativa tripliciter. Primo ex parte rerum scitarum, quæ non sunt operabiles a sciente, sicut est scientia hominis de rebus naturalibus, vel divinis. Secundo quantum ad modum sciendi; ut puta, si ædificator consideret domum definiendo, & dividendo, & considerando universalia prædicata ipsius: hoc siquidem est operabilia modo speculativo considerare, & non secundum quod operabilia sunt: operabile enim est aliquid per applicationem formæ ad materiam, non per resolutionem compositi in principia universalia formalia. Tertio quantum ad finem. Nam intellectus practicus differt fine a speculativo sicut dicitur in de III. Anima (tex. 49.) Intellectus enim practicus ordinatur ad finem operationis; finis autem intellectus speculativi est consideratio veritatis. Unde si quis ædificator consideret, qualiter posset fieri aliqua domus, non ordinans ad finem operationis, sed ad cognoscendum tantum, erit quantum ad finem speculativa consideratio, tamen de re operabili. Scientia igitur quæ est speculativa ratione ipsius rei scitæ, est speculativa tantum. Quæ vero speculativa est secundum modum, vel finem, est secundum quid speculativa, & secundum quid practica. Cum vero ordinatur ad finem operationis, est simpliciter practica.

Secundum hoc ergo dicendum est, quod Deus de se ipso habet scientiam speculativam tantum; ipse enim operabilis non est.

De omnibus vero aliis habet scientiam & speculativam, & practicam. Speculativam quidem quantum ad modum: quicquid enim in rebus nos speculative cognoscimus definiendo, & dividendo, hoc totum Deus multo perfectius novit.

Sed de his quæ potest quidem facere, sed secundum nullum tempus facit, non habet practicam scientiam, secundum quod practica scientia dicitur a fine. Sic autem habet practicam scientiam de his quæ secundum aliquod tempus facit. Mala vero licet ab eo non sint operabilia, tamen sub cognitione practica ipsius cadunt, sicut & bona, inquantum permittit, vel impedit, vel ordinat ea; sicut & ægritudines cadunt sub practica scientia medici, inquantum per artem suam curat eas.

Ad primum ergo dicendum, quod scientia Dei est causa, non quidem sui ipsius, sed aliorum: quorumdam quidem actu, scilicet eorum quæ secundum aliquod tempus fiunt; quorumdam vero virtute, scilicet eorum quæ potest facere, & tamen numquam fiunt.

Ad secundum dicendum, quod scientiam esse acceptam a rebus scitis non per se convenit scientiæ speculativæ, sed per accidens, inquantum est humana.

Ad id vero quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod de operabilibus perfecta scientia non habetur, nisi sciantur, inquantum operabilia sunt. Et ideo cum scientia Dei sit omnibus modis perfecta, oportet quod sciat ea quæ sunt a se operabilia, inquantum huiusmodi, & non solum secundum quod sunt speculabilia. Sed tamen non receditur a nobilitate speculativæ scientiæ, quia omnia alia a se videt in se ipso. Se ipsum autem speculative cognoscit; & sic in speculativa sui ipsius scientia habet cognitionem & speculativam, & practicam omnium aliorum.

QUAESTIO XV.

De ideis,

in tres articulos divisa.

Post considerationem de scientia Dei, restat considerare de ideis: & circa hoc quæruntur tria.

Primo, an sint ideæ.

Secundo, utrum sint plures, vel una tantum.

Tertio, utrum sint omnium quæ cognoscuntur a Deo.

ARTICULUS I. 96

Utrum ideæ sint.

Inf. quæst. xliv. *art.* 3. *& I. dist.* xxxvi. *quæst.* ii. *art.* 2. *& ver. quæst.* iii. *art.* i.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod ideæ non sint. Dicit enim Dionysius vii. cap. de divin. Nom. (a med. lect. 3.) quod Deus non cognoscit res secundum ideam. Sed ideæ non ponuntur ad aliud nisi ut per eas cognoscantur res. Ergo ideæ non sunt.

2. Præterea. Deus in se ipso cognoscit omnia, ut supra dictum est (quæst. xiv. art. 5.) Sed se ipsum non cognoscit per ideam. Ergo nec alia.

3. Præterea. Idea ponitur ut principium cognoscendi, & operandi. Sed essentia divina est sufficiens principium cognoscendi, & operandi omnia. Non ergo necesse est ponere ideas.

Sed contra est quod dicit Augustinus in Lib. lxxxiii. Qq. (quæst. xlvi. parum a prin.) *Tanta vis in ideis constituitur, ut nisi his intellectis, sapiens esse nemo possit.*

Respondeo dicendum, quod necesse est ponere in mente divina ideas.

Ἰδέα enim græce, latine forma dicitur. Unde per ideas intelliguntur formæ aliarum rerum præter ipsas res existentes. Forma autem alicuius rei præter ipsam existens ad duo esse potest, vel ut sit exemplar eius cuius dicitur forma, vel ut sit principium cognitionis ipsius, secundum quod formæ cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente.

Et quantum ad utrumque est necesse ponere ideas: quod sic patet. In omnibus enim quæ non a casu generantur, necesse est formam esse finem generationis cuiuscumque. Agens autem non ageret propter formam, nisi inquantum similitudo formæ est in ipso. Quod quidem contingit dupliciter. In quibusdam enim agentibus præexistit forma rei fiendæ secundum esse naturale, sicut in his quæ agunt per naturam; sicut homo generat hominem, & ignis ignem. In quibusdam vero secundum esse intelligibile, ut in his quæ agunt per intellectum; sicut similitudo domus præexistit in mente ædificatoris: & hæc potest dici idea domus, quia artifex intendit domum assimilare formæ quam mente concepit. Quia igi-

igitur mundus non est casu factus, sed est factus a Deo per intellectum (a) agente, ut infra patebit (quaest. xlvi. art. 1.) necesse est quod in mente divina sit forma, ad similitudinem cuius mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideæ.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus non intelligit res secundum ideam extra se existentem: & sic etiam Aristoteles (Lib. III. Metaph. a text. 10. usque ad fin. Lib.) improbat opinionem Platonis de ideis, secundum quod ponebat eas per se existentes, non in intellectu.

Ad secundum dicendum, quod licet Deus per essentiam suam se, & alia cognoscat; tamen essentia sua est principium operativum aliorum, non autem sui ipsius: ideo habet rationem ideæ, secundum quod ad alia comparatur, non autem secundum quod comparatur ad ipsum Deum.

Ad tertium dicendum, quod Deus secundum essentiam suam est similitudo omnium rerum. Unde idea in Deo nihil est aliud quam Dei essentia.

ARTICULUS II. 97

Utrum sint plures ideæ.

I. dist. xxxvi. *quæst.* ii. *art.* 2. *& I. con. cap.* liv. *& ver. quæst.* iii. *art.* 2. *& opusc.* ix. *quæst.* lxvi.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod non sint plures ideæ. Idea enim in Deo est eius essentia. Sed essentia Dei est una tantum. Ergo & idea est una.

2. Præterea. Sicut idea est principium cognoscendi, & operandi, ita ars, & sapientia. Sed in Deo non sunt plures artes, & sapientiæ. Ergo nec plures ideæ.

3. Si dicatur, quod ideæ multiplicantur secundum respectus ad diversas creaturas; contra. Pluralitas idearum est ab æterno. Si ergo ideæ sunt plures, creaturæ autem sunt temporales; ergo temporale erit causa æterni.

4. Præterea. Respectus isti aut sunt secundum rem in creaturis tantum, aut etiam in Deo. Si in creaturis tantum, cum creaturæ non sint ab æterno, pluralitas idearum non erit ab æterno, si multiplicentur solum secundum huiusmodi respectus. Si autem realiter sunt in Deo, sequitur quod alia pluralitas realis sit in Deo quam pluralitas personarum; quod est contra Damascenum dicentem (Lib. I. de Fid. orthod. cap. ix. x. & xi.) quod *in divinis omnia unum sunt præter ingenerationem, generationem, & processionem*. Sic igitur non sunt plures ideæ.

Sed contra est quod dicit Augustinus in Lib. lxxxiii. Qq. (quæst. xlvi. a med.) *Ideæ sunt principales quædam formæ, vel rationes rerum stabiles, atque incommutabiles, quia ipsæ formatæ non sunt; ac per hoc æternæ, ac semper eodem modo se habentes, quæ divina intelligentia continentur. Sed cum ipsæ neque oriantur, neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri, & interire potest, & omne quod oritur, & interit.*

Respondeo dicendum, quod necesse est ponere plures ideas. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod in quolibet effectu illud quod est ultimus finis, proprie est intentum a principali agente sicut ordo exercitus a duce. Illud autem quod est optimum in rebus existens, est bonum ordinis universi, ut patet per Philosophum in XII. Metaph. (text. 52.) Ordo igitur universi est proprie a Deo intentus, & non per accidens proveniens secundum successionem agentium: prout quidam dixerunt, quod Deus creavit primum creatum tantum, quod creatum creavit secundum creatum, & sic inde, quousque producta est tanta rerum multitudo: secundum quam opinionem Deus non haberet nisi ideam primi creati. Sed si ipse ordo universi est per se creatus ab eo, & intentus ab ipso, necesse est quod habeat ideam ordinis universi. Ratio autem alicuius totius haberi non potest, nisi habeantur propriæ rationes eorum ex quibus totum constituitur; sicut ædificator speciem domus concipere non posset, nisi apud ipsum esset propria ratio cuiuslibet partium eius. Sic igitur oportet quod in mente divina sint propriæ rationes omnium rerum. Unde dicit Augustinus in Lib. lxxxiii. Qq. (quæst. xlvi. post med.) quod *singula propriis rationibus a Deo creata sunt*. Unde sequitur quod in mente divina sint plures ideæ.

Hoc autem quomodo divinæ simplicitati non repugnet, facile est videre, si quis consideret ideam operati esse in mente operantis sicut quod intelligitur, non autem sicut species qua intelligitur, quæ est forma faciens intellectum in actu. Forma enim domus in mente ædificatoris est aliquid ab eo intellectum, ad cuius similitudinem domum in materia format. Non est autem contra simplicitatem divi-

(a) *Al.* agentem.

divini intellectus quod multa intelligat; sed contra simplicitatem eius esset, si per plures species eius intellectus formaretur.

Unde plures ideæ sunt in mente divina ut intellectæ ab ipsa: quod hoc modo potest videri. Ipse enim essentiam suam perfecte cognoscit: unde cognoscit eam secundum omnem modum quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquæque autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinæ essentiæ similitudinem. Sic igitur inquantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem, & ideam huius creaturæ: & similiter de aliis. Et sic patet quod Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum, quæ sunt plures ideæ.

Ad primum ergo dicendum, quod idea non nominat divinam essentiam, inquantum est essentia, sed inquantum est similitudo, vel ratio huius vel illius rei. Unde secundum quod sunt plures rationes intellectæ ex una essentia, secundum hoc dicuntur plures ideæ.

Ad secundum dicendum, quod sapientia, & ars significantur ut quo Deus intelligit; sed idea, ut quod Deus intelligit. Deus autem uno intellectu intelligit multa, & non solum secundum quod in se ipsis sunt, sed etiam secundum quod intellecta sunt: quod est intelligere plures rationes rerum: sicut artifex dum intelligit formam domus in materia, dicitur intelligere domum; dum autem intelligit formam domus ut a se speculatam, ex eo quod intelligit se intelligere eam, intelligit ideam, vel rationem domus. Deus autem non solum intelligit multas res per essentiam suam, sed etiam intelligit se intelligere multa per essentiam suam. Sed hoc est intelligere plures rationes rerum, vel plures ideas esse in intellectu eius ut intellectas.

Ad tertium dicendum, quod huiusmodi respectus, quibus multiplicantur ideæ, non causantur a rebus, sed ab intellectu divino comparante essentiam suam ad res.

Ad quartum dicendum, quod respectu multiplicantes ideas non sunt in rebus creatis, sed in Deo; non tamen sunt reales respectus, sicut illi quibus distinguuntur personæ, sed respectus intellecti a Deo.

ARTICULUS III. 98

Utrum omnium quæ cognoscit Deus, sint ideæ.

I. dist. XXXVI. *quæst.* II. *art.* 3. *&* *I. dist.* I. *quæst.* I. *art.* 2. *c. &* *ver. quæst.* III. *art.* 4. 5. 6. 7. *&* 8.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod non omnium quæ cognoscit Deus, sint ideæ in ipso. Mali enim idea non est in Deo, quia sequeretur malum esse in Deo. Sed mala cognoscuntur a Deo. Ergo non omnium quæ cognoscuntur a Deo, sunt ideæ.

2. Præterea. Deus cognoscit ea quæ nec sunt, nec erunt, nec fuerunt, ut supra dictum est (art. 9. præc. quæst.) Sed horum non sunt ideæ: quia dicit Dionysius v. cap. de div. Nom. (non multum remote ante finem) quod *exemplaria sunt divinæ voluntatis determinativa, & effectiva rerum*. Ergo non omnium quæ a Deo cognoscuntur, sunt ideæ in ipso.

3. Præterea. Deus cognoscit materiam primam, quæ non potest habere ideam, cum nullam habeat formam. Ergo idem quod prius.

4. Præterea. Constat quod Deus scit non solum species, sed etiam genera, & singularia, & accidentia. Sed horum non sunt ideæ secundum positionem Platonis, qui primus ideas introduxit, ut dicit Augustinus (Lib. LXXXIII. Qq. quæst. XLVI.) Non ergo omnium cognitorum a Deo sunt ideæ in ipso.

Sed contra. Ideæ sunt rationes in mente divina existentes, ut per Augustinum patet (in cit. quæst. XLVI. post med.) Sed omnium quæ cognoscit Deus, habet proprias rationes. Ergo omnium quæ cognoscit, habet ideam.

Respondeo dicendum, quod cum ideæ a Platone ponerentur principia cognitionis rerum, & generationis ipsarum, ad utrumque se habet idea, prout in mente divina ponitur. Et secundum quod est principium factionis rerum, exemplar dici potest, & ad practicam cognitionem pertinet; secundum autem quod principium cognoscitivum est, proprie dicitur ratio, & potest etiam ad scientiam speculativam pertinere. Secundum ergo quod exemplar est, secundum hoc se habet ad omnia quæ a Deo fiunt secundum aliquod tempus; secundum vero quod prin-

principium cognoscitivum est, se habet ad omnia quæ cognoscuntur a Deo, etiamsi nullo tempore fiant; & ad omnia quæ a Deo cognoscuntur secundum propriam rationem, & secundum quod cognoscuntur ab ipso per modum speculationis.

Ad primum ergo dicendum, quod malum cognoscitur a Deo non per propriam rationem, sed per rationem boni: & ideo malum non habet in Deo ideam, neque secundum quod idea est exemplar, neque secundum quod est ratio.

Ad secundum dicendum, quod eorum quæ neque sunt, neque erunt, neque fuerunt, Deus non habet practicam cognitionem, nisi virtute tantum. Unde respectu eorum non est idea in Deo, secundum quod idea significat exemplar, sed solum secundum quod significat rationem.

Ad tertium dicendum, quod Plato secundum quosdam posuit materiam non creatam; & ideo non posuit ideam esse materiæ, sed materiæ concausam. Sed quia nos ponimus materiam creatam a Deo, non tamen sine forma, habet quidem materia ideam in Deo, non tamen aliam ab idea compositi: nam materia secundum se neque esse habet, neque cognoscibilis est.

Ad quartum dicendum, quod genera non possunt habere ideam aliam ab idea speciei, secundum quod idea significat exemplar: quia numquam genus fit nisi in aliqua specie. Similiter etiam est de accidentibus quæ inseparabiliter concomitantur subiectum, quia hæc simul fiunt cum subiecto; accidentia autem quæ superveniunt subiecto, specialem ideam habent. Artifex enim per formam domus facit omnia accidentia quæ a principio concomitantur domum; sed ea quæ superveniunt domui iam factæ, ut picturæ, vel aliquid aliud, facit per aliquam aliam formam. Individua vero secundum Platonem non habebant aliam ideam quam ideam speciei: tum quia singularia individuantur per materiam, quam ponebat esse increatam, ut quidam dicunt, & concausam ideæ: tum quia intentio naturæ consistit in speciebus, nec particularia producit, nisi ut in eis species salventur. Sed providentia divina non solum se extendit ad species, sed ad singularia, ut infra dicetur (quæst. XXII. art. 3.)

QUAESTIO XVI.

De veritate,

in octo articulos divisa.

QUoniam autem scientia verorum est, post considerationem scientiæ Dei de veritate inquirendum est: circa quam quæruntur octo.

Primo, utrum veritas sit in re, vel tantum in intellectu.
Secundo utrum sit tantum in intellectu componente, & dividente.
Tertio de comparatione veri ad ens.
Quarto de comparatione veri ad bonum.
Quinto, utrum Deus sit veritas
Sexto, utrum omnia sint vera veritate una, vel pluribus.
Septimo de æternitate veritatis.
Octavo de incommutabilitate ipsius.

ARTICULUS I. 99

Utrum veritas sit tantum in intellectu.

I. dist. XIX. *quæst.* V. *art.* 5. *ad* 7. *& ver. quæst.* 1. *art.* 1.

AD primum sic proceditur. Videtur quod veritas non sit tantum in intellectu, sed magis in rebus. Augustinus enim Lib. II. Soliloq. (cap. V.) reprobat hanc notificationem veri: *Verum est id quod videtur: quia secundum hoc lapides, qui sunt in abditissimo terræ sinu, non essent veri lapides, quia non videntur.* Reprobat etiam (eod. Lib.) istam: *Verum est quod ita se habet ut videtur cognitori, si velit, & possit cognoscere: quia secundum hoc sequeretur quod nihil esset verum, si nullus posset cognoscere.* Et definit sic verum: *Verum est id quod est.* Et sic videtur quod veritas sit in rebus, & non in intellectu.

2. Præterea. Quicquid est verum, veritate verum est. Si igitur veritas est in intellectu solo, nihil erit verum, nisi secundum quod intelligitur: quod est error antiquorum Philosophorum (ut patet XI. Metaph. tex. 6. & IV. a tex. 19. usque ad 25.) qui dicebant, omne quod videtur, esse verum: ad quod sequitur contradictoria simul esse vera, cum contradictoria simul a diversis vera esse videantur.

3. Præ-

3. Præterea. Propter quod unumquodque, & illud magis, ut patet I. Posteriorum (tex. 5.) Sed ex eo quod res est, vel non est, est opinio, vel oratio vera, vel falsa secundum Philosophum in Prædicamentis (cap. 1. de substantia non procul a fin.) Ergo veritas magis est in rebus quam in intellectu.

Sed contra est quod Philosophus dicit VI. Metaphys. (tex. 8.) quod verum, & falsum non sunt in rebus, sed in intellectu.

Respondeo dicendum, quod sicut bonum nominat id in quod tendit appetitus, ita verum nominat id in quod tendit intellectus. Hoc autem distat inter appetitum, & intellectum, sive quamcumque cognitionem: quia cognitio est, secundum quod cognitum est in cognoscente; appetitus autem est, secundum quod appetens inclinatur in ipsam rem appetitam: & sic terminus appetitus, quod est bonum, est in re appetibili; sed terminus cognitionis, quod est verum, est in ipso intellectu. Sicut autem bonum est in re, inquantum habet ordinem ad appetitum, & propter hoc ratio bonitatis derivatur a re appetibili in appetitum, secundum quod appetitus dicitur bonus, prout est boni; ita, cum verum sit in intellectu, secundum quod conformatur rei intellectæ, necesse est quod ratio veri ab intellectu ad rem intellectam derivetur, ut res etiam intellecta vera dicatur, secundum quod habet aliquem ordinem ad intellectum.

Res autem intellecta ad intellectum aliquem potest habere ordinem vel per se, vel per accidens. Per se quidem habet ordinem ad intellectum, a quo dependet secundum suum esse; per accidens autem ad intellectum, a quo cognoscibilis est: sicut si dicamus, quod domus comparatur ad intellectum artificis per se, per accidens autem comparatur ad intellectum a quo non dependet. Iudicium autem de re non sumitur secundum id quod inest ei per accidens, sed secundum id quod inest ei per se. Unde unaquæque res dicitur vera absolute secundum ordinem ad intellectum a quo dependet. Et inde est quod res artificiales dicuntur veræ per ordinem ad intellectum nostrum: dicitur enim domus vera quæ assequitur similitudinem formæ quæ est in mente artificis; & dicitur oratio vera, inquantum est signum intellectus veri. Et similiter res naturales dicuntur esse veræ, secundum quod assequuntur similitudinem specierum quæ sunt in mente divina: dicitur enim verus lapis, quia assequitur propriam lapidis naturam secundum præconceptionem intellectus divini. Sic ergo veritas principaliter est in intellectu, secundario vero in rebus, secundum quod comparantur ad intellectum ut ad principium.

Et secundum hoc veritas diversimode notificatur. Nam Augustinus in Lib. de vera Relig. (cap. XXXVI.) dicit, quod *veritas est qua ostenditur id quod est*: & Hilarius dicit (Lib. V. de Trinit. ante med.) quod *verum est declarativum, aut manifestativum esse*: & hoc pertinet ad veritatem, secundum quod est in intellectu. Ad veritatem autem rei secundum ordinem ad intellectum pertinet definitio Augustini in Lib. de vera Relig. (cap. eod. a med.) talis: *Veritas est summa similitudo principii, quæ sine ulla dissimilitudine est*: & quædam definitio Anselmi (in dial. de verit. cap. XII.) talis: *Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis*: nam rectum est quod principio concordat: & quædam definitio Avicennæ, talis: *Veritas uniuscuiusque rei est proprietas sui esse, quod stabilitum est ei*. Quod autem dicitur, quod veritas est adæquatio rei, & intellectus, potest ad utrumque pertinere.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de veritate rei, & excludit a ratione huius veritatis comparationem ad intellectum nostrum. Nam id quod est per accidens, ab unaquaque definitione excluditur.

Ad secundum dicendum, quod antiqui Philosophi species rerum naturalium non dicebant procedere ab aliquo intellectu, sed eas provenire a casu. Et quia considerabant quod verum importat comparationem ad intellectum, cogebantur veritatem rerum constituere in ordine ad intellectum nostrum: ex quo inconvenientia sequebantur quæ Philosophus prosequitur in IV. Metaphysic. (loco cit. in arg.) Quæ quidem inconvenientia non accidunt, si ponamus veritatem rerum consistere in comparatione ad intellectum divinum.

Ad tertium dicendum, quod licet veritas intellectus nostri a re causetur, non tamen oportet quod in re per prius inveniatur ratio veritatis, sicut neque in medicina per prius invenitur ratio sanitatis quam in animali: virtus enim medicinæ, non sanitas eius causat sanitatem, cum non sit agens univocum. Et simi-

similiter esse rei, non veritas eius, causat veritatem intellectus. Unde Philosophus dicit (loco cit. in arg.) quod opinio, & oratio vera est ex eo quod res est, non ex eo quod res vera est.

ARTICULUS II. 100

Utrum veritas sit tantum in intellectu componente, & dividente.

I. dist. XIX. *quaest.* I. *ad* 7. *& ver. quaest.* I. *art.* 3.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod veritas non sit solum in intellectu componente, & dividente. Dicit enim Philosophus in III. de Anima (tex. 26.) quod sicut sensus propriorum sensibilium semper veri sunt, ita & intellectus eius quod quid est. Sed compositio, & divisio non est neque in sensu, neque in intellectu cognoscente quod quid est. Ergo veritas non solum est in compositione, & divisione intellectus.

2. Praeterea. Isaac dicit in Lib. de definitionibus, quod veritas est adaequatio rei, & intellectus. Sed sicut intellectus complexorum potest adaequari rebus, ita intellectus incomplexorum, & etiam sensus sentiens rem ut est. Ergo veritas non est solum in compositione, & divisione intellectus.

Sed contra est quod dicit Philosophus in VI. Metaph. (tex. 8.) quod circa simplicia, & quod quid est, non est veritas nec in intellectu, neque in rebus.

Respondeo dicendum, quod verum, sicut dictum ast (art. praec.) secundum sui primam rationem est in intellectu. Cum autem omnis res sit vera, secundum quod habet propriam formam naturae suae, necesse est quod intellectus, inquantum est cognoscens, sit verus, inquantum habet similitudinem rei cognitae, quae est forma eius, inquantum est cognoscens: & propter hoc per conformitatem intellectus, & rei veritas definitur: unde conformitatem istam cognoscere est cognoscere veritatem. Hanc autem nullo modo sensus cognoscit. Licet enim visus habeat similitudinem visibilis, non tamen cognoscit comparationem quae est inter rem visam, & id quod ipse apprehendit de ea. Intellectus autem conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest; sed tamen non apprehendit eam, secundum quod cognoscit de aliquo quod quid est. Sed quando iudicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit, & dicit verum: & hoc facit componendo, & dividendo. Nam in omni propositione aliquam formam significatam per praedicatum, vel applicat alicui rei significatae per subiectum, vel removet ab ea: & ideo bene invenitur quod sensus est verus de aliqua re, vel intellectus cognoscendo quod quid est; sed non quod cognoscat, aut dicat verum. Et similiter est (a) de vocibus incomplexis. Veritas (b) igitur potest esse in sensu, vel in intellectu cognoscente quod quid est, ut in quadam re vera, non autem ut cognitum in cognoscente: quod importat nomen veri. Perfectio enim intellectus est verum ut cognitum. Et ideo proprie loquendo veritas est in intellectu componente, & dividente, non autem in sensu, neque in intellectu cognoscente quod quid est.

Et per hoc patet solutio ad obiecta.

ARTICULUS III. 101

Utrum verum, & ens convertantur.

Ver. quaest. I. *art.* 21. *& I. dist.* XIX. *quaest.* V. *art.* I. *ad* 7.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod verum, & ens non convertantur. Verum enim est proprie in intellectu, ut dictum est (art. 1. huius quaest.) ens autem proprie est in rebus. Ergo non convertuntur.

2. Praeterea. Id quod se extendit ad ens, & non ens, non convertitur cum ente. Sed verum se extendit ad ens, & non ens: nam verum est, quod est, esse, & quod non est, non esse. Ergo verum, & ens non convertuntur.

3. Praeterea. Quae se habent secundum prius & posterius, non videntur converti. Sed verum videtur prius esse quam ens, nam non intelligitur (c) ens nisi sub ratione veri. Ergo videtur quod non sint convertibilia.

Sed contra est quod dicit Philosophus II. Metaph. (text. 4.) quod *eadem est dispositio rerum in esse, & veritate.*

Re-

(a) *Ita codd. Alcan. & Tarrac. quibus consonant editiones Patavina. Romana edit. aliaque* de vocibus complexis, aut incomplexis. (b) *Rom. edit.* quidem igitur. (c) *Editiones Rom.* 1570. *Patavvia* 1698. *aliaque omittunt* ens: *habet vero cod. Alcan. & edit. Patav.* 1712.

Respondeo dicendum, quod sicut bonum habet rationem appetibilis, ita verum ordinem ad cognitionem. Unumquodque autem inquantum habet de esse, intantum est cognoscibile. Et propter hoc dicitur in III. de Anima (text. 37.) quod *anima est quodammodo omnia* secundum sensum, & intellectum. Et ideo sicut bonum convertitur cum ente, ita & verum. Sed tamen sicut bonum addit rationem appetibilis supra ens, ita & verum comparationem ad intellectum.

Ad primum ergo dicendum, quod verum est in rebus, & in intellectu, ut dictum est (art. I. huius quaest.) Verum autem quod est in rebus, convertitur cum ente secundum substantiam; sed verum quod est in intellectu, convertitur cum ente, ut manifestativum cum manifestato. Hoc enim est de ratione veri, ut dictum est (ibid.) Quamvis posset dici, quod etiam ens est in rebus, & in intellectu, sicut & verum; licet verum principaliter in intellectu, ens vero principaliter in rebus. Et hoc accidit propter hoc quod verum, & ens differunt ratione.

Ad secundum dicendum, quod non ens non habet in se unde cognoscatur, sed cognoscitur, inquantum intellectus facit illud cognoscibile: unde verum fundatur (*a*) in ente, inquantum non ens est quoddam ens rationis, apprehensum scilicet a ratione.

Ad tertium dicendum, quod cum dicitur, quod ens non potest apprehendi sine ratione veri, hoc potest dupliciter intelligi. Uno modo ita quod non apprehendatur ens, nisi ratio veri (*b*) assequatur apprehensionem entis: & sic locutio habet veritatem. Alio modo posset sic intelligi, quod ens non posset apprehendi, nisi apprehenderetur ratio veri: & hoc falsum est. Sed verum non potest apprehendi, nisi apprehendatur ratio entis, quia ens cadit in ratione veri. Et est simile, sicut si comparemus intelligibile ad ens: non enim potest intelligi ens, quin ens sit intelligibile; sed tamen potest intelligi ens ita quod non intelligatur eius intelligibilitas. Et similiter ens intellectum est verum, non tamen intelligendo ens, intelligitur verum.

ARTICULUS IV. 67

Utrum bonum secundum rationem sit prius quam verum.

Verit. quaest. XXI. *art.* 3.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod bonum secundum rationem sit prius quam verum. Quod enim est universalius, secundum rationem prius est, ut patet ex I. Physic. (tex. 3. & 4.) Sed bonum est universalius quam verum: nam verum est quoddam bonum, scilicet intellectus. Ergo bonum prius est secundum rationem quam verum.

2. Praeterea. Bonum est in rebus, verum autem in compositione, & divisione intellectus, ut dictum est (art. 2. huius quaest.) Sed ea quae sunt in re, priora sunt his quae sunt in intellectu. Ergo prius est secundum rationem bonum quam verum.

3. Praeterea. Veritas est quaedam species virtutis, ut patet in III. Ethic. (cap. VII.) Sed virtus continetur sub bono: est enim bona qualitas mentis, ut dicit Augustinus (Lib. VI. cont. Iulian. cap. VII. & Lib. II. de lib. arb. cap. XVIII. & XIX.) Ergo bonum est prius quam verum.

Sed contra. Quod est in pluribus, est prius secundum rationem. Sed verum est in quibusdam, in quibus non est bonum, scilicet in mathematicis. Ergo verum est (*c*) prius quam bonum.

Respondeo dicendum, quod licet bonum, & verum supposito convertantur cum ente, tamen ratione differunt. Et secundum hoc verum, absolute loquendo, (*d*) prius est quam bonum: quod ex duobus apparet. Primo quidem ex hoc quod verum propinquius se habet ad ens, quod est prius, quam bonum. Nam verum respicit ipsum esse simpliciter, & immediate; ratio autem boni consequitur esse, secundum quod est aliquo modo perfectum, sic enim appetibile est. Secundo apparet ex hoc quod cognitio naturaliter praecedit appetitum. Unde cum verum respiciat cognitionem, bonum autem appetitum, prius erit verum quam bonum secundum rationem.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas, & intellectus mutuo se includunt: nam

(a) *Ita edit. Rem. cum cod. Alcan. Duacenses vero, & Lovanienses Theologi editionesque Patavina, ex Camer. & Rem. habent* in non ente. (b) *Al.* consequatur. (c) *Ita Codex Alcan. & edit. Rem. 1570. & Patav. 1698. Cod. Camer. edit. Lovan. & Duac., & Patavina 1712* prius secundum rationem quam bonum. (d) *Al.* prius est secundum rationem quam bonum.

nam intellectus intelligit voluntatem, & voluntas vult intellectum intelligere. Sic ergo inter illa quæ ordinantur ad obiectum voluntatis, continentur etiam ea quæ sunt intellectus, & e converso. Unde in ordine appetibilium bonum se habet ut universale, & verum ut particulare; in ordine autem intelligibilium est e converso. Ex hoc ergo quod verum est quoddam bonum, sequitur quod bonum sit prius in ordine appetibilium, non autem quod sit prius simpliciter.

Ad secundum dicendum, quod secundum hoc est aliquid prius ratione quod prius cadit in intellectu. Intellectus autem per prius apprehendit ipsum ens, & secundario apprehendit se intelligere ens, & tertio apprehendit se appetere ens. Unde primo est ratio entis, secundo ratio veri, tertio ratio boni; licet bonum sit in rebus.

Ad tertium dicendum, quod virtus, quæ dicitur veritas, non est veritas communis, sed quædam veritas, secundum quam homo in dictis, & factis ostendit se ut est. Veritas autem vitæ dicitur particulariter, secundum quod homo in vita sua implet illud ad quod ordinatur per intellectum divinum, sicut etiam dictum est (art. 1. huius quæst.) veritatem esse in ceteris rebus. Veritas autem iustitiæ est, secundum quod homo servat id quod debet alteri secundum ordinem legum. Unde ex his particularibus veritatibus non est procedendum ad veritatem communem.

ARTICULUS V. 103

Utrum Deus sit veritas.

1. 2. *quæst.* III. *art.* 7. *cor.* & *quæst.* XXXIX. *art.* 1. *ad* 3. & 2. 2. *quæst.* XXVII. *art.* 4. *cap.* & *I. cont. cap.* LIX. & LX. LXI. & LXII. & *Lib. III. cap.* LI. & *opusc.* II. *cap.* CV. & *Ioan.* 14. *lect.* 2.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit veritas. Veritas enim consistit in compositione, & divisione intellectus. Sed in Deo non est compositio, & divisio. Ergo non est ibi veritas.

2. Præterea. Veritas secundum Augustinum in Lib. de vera Relig. (cap. XXXVI.) est similitudo principii. Sed Dei non est similitudo ad principium. Ergo in Deo non est veritas.

3. Præterea. Quicquid dicitur de Deo, dicitur de eo ut de prima causa omnium, sicut esse Dei est causa omnis esse, & bonitas eius est causa omnis boni. Si ergo in Deo sit veritas, omne verum erit ab ipso. Sed aliquem peccare est verum. Ergo hoc erit a Deo: quod patet esse falsum.

Sed contra est quod dicitur Ioan. XIV. 6. *Ego sum via, veritas, & vita.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 1. huius quæst.) veritas invenitur in intellectu, secundum quod apprehendit rem ut est; & in re, secundum quod habet esse conformabile intellectui. Hoc autem maxime invenitur in Deo. Nam esse suum non solum est conforme suo intellectui, sed etiam est ipsum suum intelligere: & suum intelligere est mensura, & causa omnis alterius esse, & omnis alterius intellectus: & ipse est suum esse, & intelligere. Unde sequitur quod non solum in ipso sit veritas, sed quod ipse sit ipsa summa, & prima veritas.

Ad primum ergo dicendum, quod licet in intellectu divino non sit compositio, & divisio, tamen secundum suam simplicem intelligentiam iudicat de omnibus, & cognoscit omnia complexa: & sic in intellectu eius est veritas.

Ad secundum dicendum, quod verum intellectus nostri est, secundum quod conformatur suo principio, scilicet rebus a quibus cognitionem accipit: veritas etiam rerum est, secundum quod conformantur suo principio, scilicet intellectui divino. Sed hoc proprie loquendo non potest dici in veritate divina, nisi forte secundum quod veritas appropriatur Filio, qui habet principium. Sed si de veritate essentialiter dicta loquamur, non potest intelligi, nisi resolvatur affirmativa in negativam; sicut cum dicitur: Pater est a se, quia non est ab alio. Et similiter dici potest similitudo principii veritas divina, inquantum esse suum non est suo intellectui dissimile.

Ad tertium dicendum, quod non ens, & privationes non habent ex se ipsis veritatem, sed solum in apprehensione intellectus. Omnis autem apprehensio intellectus a Deo est. Unde quicquid est veritatis in hoc quod dico, Istum fornicari est verum, totum est a Deo; sed si arguatur, Ergo istum fornicari est a Deo, est fallacia accidentis.

ARTI-

ARTICULUS VI. 104

Utrum sit una sola veritas, secundum quam omnia sunt vera.

1. 2. *quaest.* xcv. *art.* 1. *&* *I. dist.* xix. *quaest.* v. *art.* 2. *& ver. quaest.* 1. *art.* 4. *&* 8. *& Psalm.* xi.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod una sola sit veritas, secundum quam omnia sunt vera. Quia secundum Augustinum (Lib. XIV. de Trinit. cap. VIII. & Lib. V. cap. 1. circa fin.) *nihil est maius mente humana nisi Deus*. Sed veritas est maior mente humana, alioquin mens iudicaret de veritate: nunc autem omnia iudicat secundum veritatem, & non se ipsam. Ergo solus Deus est veritas: ergo non est alia veritas quam Deus.

2. Praeterea. Anselmus dicit in Lib. de veritate (cap. XIV. circa fin.) quod sicut tempus se habet ad temporalia, ita veritas ad res veras. Sed unum est tempus omnium temporalium. Ergo una est veritas, qua omnia vera sunt.

Sed contra est quod in Psalm. XI. 2. dicitur: *Diminutae sunt veritates a filiis hominum*.

Respondeo dicendum, quod quodammodo una est veritas, qua omnia sunt vera, & quodammodo non. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod quando aliquid praedicatur univoce de multis, illud in quolibet eorum secundum propriam rationem invenitur, sicut animal in qualibet specie animalis. Sed quando aliquid dicitur analogice de multis, illud invenitur secundum propriam rationem in uno eorum tantum, a quo alia denominantur; sicut sanum dicitur de animali, & urina, & medicina, non quod sanitas sit nisi in animali tantum, sed a sanitate animalis denominatur medicina sana, inquantum est illius sanitatis effectiva, & urina, inquantum est illius sanitatis significativa. Et quamvis sanitas non sit in medicina, neque in urina; tamen in utroque est aliquid per quod illud quidem facit, istud autem significat sanitatem. Dictum est autem (art. 1. huius quaest.) quod veritas per prius est in intellectu, & per posterius in rebus, secundum quod ordinantur ad intellectum divinum. Si ergo loquamur de veritate, prout existit in intellectu secundum propriam rationem, sic in multis intellectibus creatis sunt multae veritates, & in uno & eodem intellectu secundum plura cognita. Unde dicit Glossa super illud Psal. XI. (est autem Glossa Augustini in istum Ps.) *Diminutae sunt veritates a filiis hominum*, quod „ sicut ab una facie hominis resultant plures similitudines in „ speculo, sic ab una veritate divina „ resultant plures veritates. " Si vero loquamur de veritate, secundum quod est in rebus, sic omnes sunt verae una prima veritate, cui unumquodque assimilatur secundum suam entitatem. Et sic licet plures sint essentiae, vel formae rerum, tamen una est veritas divini intellectus, secundum quam omnes res denominantur verae.

Ad primum ergo dicendum, quod anima non secundum quamcumque veritatem iudicat de rebus omnibus, sed secundum veritatem primam, inquantum resultat in ea sicut in speculo, secundum prima intelligibilia. Unde sequitur quod veritas prima sit maior anima: & tamen etiam veritas creata, quae est in intellectu nostro, est maior anima non simpliciter, sed secundum quid, inquantum est perfectio eius, sicut etiam scientia posset dici maior anima. Sed verum est quod nihil subsistens est maius mente rationali nisi Deus.

Ad secundum dicendum, quod dictum Anselmi veritatem habet, secundum quod res dicuntur verae per comparationem ad intellectum divinum.

ARTICULUS VII. 105

Utrum veritas creata sit aeterna.

I. dist. xix. *quaest.* v. *art.* 3. *& ver. quaest.* 1. *art.* 5.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod veritas creata sit aeterna. Dicit enim Augustinus in Lib. II. de lib. arbitr. (cap. 8.) quod *nihil est magis aeternum quam ratio circuli, & duo & tria esse quinque*. Sed horum veritas est veritas creata. Ergo veritas creata est aeterna.

2. Praeterea. Omne quod est semper, est aeternum. Sed universalia sunt ubique, & semper. Ergo sunt aeterna: ergo & verum, quod est maxime universale.

3. Praeterea. Id quod est verum in praesenti, semper fuit verum esse futurum. Sed sicut veritas propositionis de praesenti est veritas creata, ita veritas pro-

propositionis de futuro. Ergo aliqua veritas creata est æterna.

4. Præterea. Omne quod caret principio, & fine, est æternum. Sed veritas enuntiabilium caret principio, & fine: quia si veritas incepit, cum ante non esset, verum erat veritatem non esse, & utique aliqua veritate verum erat; & sic veritas erat, antequam inciperet. Et similiter si ponatur, veritatem habere finem, sequitur quod sit, postquam desierit: verum enim erit veritatem non esse. Ergo veritas est æterna.

Sed contra est quod solus Deus est æternus, ut supra habitum est (quæst. x. art. 3.)

Respondeo dicendum, quod veritas enuntiabilium non est aliud quam veritas intellectus. Enuntiabile enim est in intellectu, & est in voce. Secundum autem quod est in intellectu, habet per se veritatem; sed secundum quod est in voce, dicitur verum enuntiabile, secundum quod significat aliquam veritatem intellectus, non propter aliquam veritatem in enuntiabili existentem sicut in subiecto; sicut urina dicitur sana non a sanitate quæ in ipsa sit, sed a sanitate animalis, quam significat. Similiter etiam supra dictum est (art. 1. huius quæst.) quod res denominantur veræ a veritate intellectus. Unde si nullus intellectus esset æternus, nulla veritas esset æterna. Sed quia solus intellectus divinus est æternus, in ipso solo veritas æternitatem habet. Nec propter hoc sequitur quod aliquid aliud sit æternum quam Deus, quia veritas intellectus divini est ipse Deus, ut supra ostensum est (art. 5. huius quæst.)

Ad primum ergo dicendum, quod ratio circuli, & duo & tria esse quinque, habent æternitatem in mente divina.

Ad secundum dicendum, quod aliquid esse semper, & ubique, potest intelligi dupliciter. Uno modo quia habet in se unde se extendat ad omne tempus, & ad omnem locum, sicut Deo competit esse ubique, & semper. Alio modo quia non habet in se quo determinetur ad aliquem locum, vel tempus; sicut materia prima dicitur esse una, non quia habet unam formam, sicut homo est unus ab unitate unius formæ, sed per remotionem omnium formarum distinguentium. Et per hunc modum quodlibet universale dicitur esse ubique, & semper, inquantum universalia abstrahuntur ab hic & nunc. Sed ex hoc non sequitur ea esse æterna nisi in intellectu, si quis sit æternus.

Ad tertium dicendum, quod illud quod nunc est, ex eo futurum fuit, antequam esset, quia in causa sua erat ut fieret. Unde, sublata causa, non esset futurum illud fieri. Sola autem causa prima est æterna. Unde ex hoc non sequitur quod ea quæ sunt, semper fuerit verum ea esse futura, nisi quatenus in causa sempiterna fuit ut essent futura: quæ quidem causa solus Deus est.

Ad quartum dicendum, quod quia intellectus noster non est æternus, nec veritas enuntiabilium quæ a nobis formantur, est æterna, sed quandoque incepit: & antequam huiusmodi veritas esset, non erat verum dicere, veritatem talem esse, nisi ab intellectu divino, in quo solum veritas est æterna; sed nunc verum est dicere, veritatem tunc non fuisse. Quod quidem non est verum, nisi veritate quæ nunc est in intellectu nostro, non autem per aliquam veritatem ex parte rei, quia ista est veritas de non ente. Non ens autem non habet ex se ut sit verum, sed solummodo ex intellectu apprehendente ipsum. Unde intantum est verum dicere, veritatem non fuisse, inquantum apprehendimus non esse ipsius ut præcedens esse eius.

ARTICULUS VIII. 106

Utrum veritas sit immutabilis.

I. dist. XIX. quæst. I. art. 3. & ver. quæst. I. art. 6.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod veritas sit immutabilis. Dicit enim Augustinus in Lib. II. de libero arbitr. (cap. XII. non procul a fine, & de vera Religione cap. XXX.) quod *veritas non est æqualis menti, quia esset mutabilis, sicut & mens*.

2. Præterea. Id quod remanet post omnem mutationem, est immutabile; sicut prima materia est ingenita, & incorruptibilis, quia remanet post omnem generationem, & corruptionem. Sed veritas remanet post omnem mutationem, quia post omnem mutationem verum est dicere esse, vel non esse. Ergo veritas est immutabilis.

3. Præterea. Si veritas enuntiationis mutatur, maxime mutatur ad mutationem rei. Sed sic non mutatur: *veritas* enim secundum Anselmum (in dial. de veritate cap. v.) *est rectitudo quædam*, inquantum aliquid implet id quod est.

est de ipso in mente divina. Hæc autem propositio, Socrates sedet, accipit a mente divina ut significet Socratem sedere; quod significat etiam, eo non sedente. Ergo veritas propositionis nullo modo mutatur.

4. Præterea. Ubi est eadem causa, est idem effectus. Sed eadem res est causa veritatis harum trium propositionum, Socrates sedet, sedebit, & sedit. Ergo eadem est harum veritas. Sed oportet quod alterum horum sit verum. Ergo veritas harum propositionum immutabiliter manet, & eadem ratione cuiuslibet alterius propositionis.

Sed contra est quod dicitur in Psal. xi. 2. *Diminutæ sunt veritates a filiis hominum.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1. huius quæst.) veritas proprie est in solo intellectu: res autem dicuntur veræ a veritate quæ est in aliquo intellectu. Unde mutabilitas veritatis consideranda est circa intellectum. Cuius quidem veritas in hoc consistit quod habeat conformitatem ad res intellectas. Quæ quidem conformitas variari potest dupliciter, sicut & quælibet alia similitudo ex mutatione alterius extremi. Unde uno modo variatur veritas ex parte intellectus ex eo quod de re eodem modo se habente aliquis aliam opinionem accipit. Alio modo, si, opinione eadem manente, res mutetur. Et utroque modo fit mutatio de vero in falsum. Si ergo sit aliquis intellectus in quo non possit esse alternatio opinionum, vel cuius acceptionem non potest subterfugere res aliqua, in eo est immutabilis veritas. Talis autem est intellectus divinus, ut ex superioribus patet (quæst. xiv. art. 13.) Unde veritas divini intellectus est immutabilis; veritas autem intellectus nostri mutabilis est, non quod ipsa sit subiectum mutationis, sed inquantum intellectus noster mutatur de veritate in falsitatem: sic enim formæ mutabiles dici possunt. Veritas autem intellectus divini est, secundum quam res naturales dicuntur veræ, quæ est omnino immutabilis.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de veritate divina.

Ad secundum dicendum, quod verum, & ens sunt convertibilia. Unde sicut ens non generatur, neque corrumpitur per se, sed per accidens, inquantum hoc vel illud ens corrumpitur, vel generatur, ut dicitur in I. Phys. (tex. 76.) ita veritas mutatur, non quod nulla veritas remaneat, sed quia non remanet illa veritas quæ prius erat.

Ad tertium dicendum, quod propositio non solum habet veritatem, sicut res aliæ veritatem habere dicuntur, inquantum implent id quod de eis est ordinatum ab intellectu divino; sed dicitur habere veritatem quodam speciali modo, inquantum significat veritatem intellectus: quæ quidem consistit in conformitate intellectus, & rei: qua quidem subtracta mutatur veritas opinionis, & per consequens veritas propositionis. Sic igitur hæc propositio, Socrates sedet, eo sedente, vera est & veritate rei, inquantum est quædam vox significativa, & veritate significationis, inquantum significat opinionem veram; Socrate vero surgente, remanet prima veritas, sed mutatur secunda.

Ad quartum dicendum, quod sessio Socratis, quæ est causa veritatis huius propositionis, Socrates sedet, non eodem modo se habet, dum Socrates sedet, & postquam sederit, & antequam sederet. Unde & veritas ab hoc causata diversimode se habet, & diversimode significatur propositionibus de præsenti, præterito, & futuro. Unde non sequitur quod licet altera trium propositionum sit vera, quod eadem veritas invariabilis maneat.

QUAESTIO XVII.

De falsitate,

in quatuor articulos divisa.

Deinde quæritur de falsitate: & circa hoc quæruntur quatuor.
Primo, utrum falsitas sit in rebus.
Secundo, utrum sit in sensu.
Tertio, utrum sit in intellectu.
Quarto, de oppositione veri, & falsi.

ARTICULUS I. 107

Utrum falsitas sit in rebus.

Sup. quæst. xvi. *art.* 1. & 2. & *I. dist.* xix. *quæst.* v. *art.* 1. & *I. contr. cap.* lx. & *ver. quæst.* 1. *art.* 10. & *Perih. lect.* 3.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod falsitas non sit in rebus. Dicit enim Augustinus in Lib. II. Soliloq. (cap. viii. in fin.) *Si verum est id quod est, falsum non esse uspiam, concludetur quovis repugnante.*

2. Præ-

2. Præterea. Falsum dicitur a fallendo. Sed res non fallunt, ut dicit Augustinus in Lib de vera Relig. (cap. xxxiii. a med.) quia non ostendunt aliud quam suam speciem. Ergo falsum in rebus non invenitur.

3. Præterea. Verum dicitur in rebus per comparationem ad intellectum divinum, ut supra dictum est (quæst. xvi. art. 1.) (a) inquantum imitatur ipsum. Sed quælibet res, inquantum est, imitatur Deum. Ergo quælibet res vera est absque falsitate: & sic nulla res est falsa.

Sed contra est quod dicit Augustinus in Lib. de vera Relig. (cap. xxxiv. circ. princ.) quod *omne corpus est verum corpus, & falsa unitas: quia imitatur unitatem, & non est unitas*. Sed quælibet res imitatur divinam unitatem, & ab ea deficit. Ergo in omnibus rebus est falsitas.

Respondeo dicendum, quod cum verum, & falsum opponantur; opposita autem sint circa idem; necesse est ut ibi prius quæratur falsitas ubi primo veritas invenitur, hoc est in intellectu. In rebus autem neque veritas, neque falsitas est nisi per ordinem ad intellectum. Et quia unumquodque secundum id quod convenit ei per se, simpliciter nominatur, secundum autem id quod convenit ei per accidens, non nominatur nisi secundum quid: res quidem simpliciter falsa dici posset per comparationem ad intellectum, a quo dependet, cui comparatur per se; in ordine autem ad alium intellectum cui comparatur per accidens, non posset dici falsa nisi secundum quid. Dependent autem ab intellectu divino res naturales, sicut ab intellectu humano res artificiales. Dicuntur igitur res artificiales falsæ simpliciter & secundum se, inquantum deficiunt a forma artis: unde dicitur aliquis artifex opus falsum facere, quando deficit ab operatione artis.

Sic autem in rebus dependentibus a Deo falsitas inveniri non potest per comparationem ad intellectum divinum; cum quicquid in rebus accidit, ex ordinatione divini intellectus procedat; nisi forte in voluntariis agentibus tantum, in quorum potestate est subducere se ab ordinatione divini intellectus, in quo malum culpæ consistit, secundum quod ipsa peccata falsitates, & mendacia dicuntur in Scripturis, secundum illud Psal. iv. 3. *Ut quid diligitis vanitatem, & quæritis mendacium?* sicut per oppositum operatio virtuosa veritas vitæ nominatur, inquantum subditur ordini divini intellectus, sicut dicitur Ioan. iii. 21. *Qui facit veritatem, venit ad lucem*.

Sed per ordinem ad intellectum nostrum, ad quem comparantur res naturales per accidens, possunt dici falsæ, non simpliciter, sed secundum quid; & hoc dupliciter. Uno modo secundum rationem significati, ut dicatur illud esse falsum in rebus quod significatur, vel repræsentatur oratione, vel intellectu falso: secundum quem modum quælibet res potest dici esse falsa quantum ad id quod ei non inest; sicut si dicamus, diametrum esse falsum commensurabile, ut dicit Philosophus in V. Metaph. (tex. 34.) & sicut dicit Augustinus in Lib. II. Soliloquior. (cap. x.) quod *tragœdus est falsus Hector*; sicut e contrario potest unumquodque dici verum secundum id quod competit ei. Alio modo per modum causæ, & sic dicitur res esse falsa, quæ nata est facere de se opinionem falsam. Et quia innatum est nobis per ea quæ exterius apparent, de rebus iudicare, eo quod nostra cognitio a sensu ortum babet, qui primo & per se est exteriorum accidentium; ideo ea quæ in exterioribus accidentibus habent similitudinem aliarum rerum, dicuntur esse falsa secundum illas res; sicut fel est falsum mel, & stannum est falsum argentum. Et secundum hoc dicit Augustinus in Lib. II. Soliloq. (cap. vi. in fin.) quod *eas res esse falsas nominamus, quæ verisimilia apprehendimus*. Et Philosophus dicit in V. Metaphys. (tex. 34.) quod falsa dicuntur quæcumque apta nata sunt apparere aut qualia non sunt, aut quæ non sunt. Et per hunc modum etiam dicitur homo falsus, inquantum est amativus falsarum opinionum, vel locutionum; non autem ex hoc quod potest eas confingere: quia sic etiam sapientes, & scientes falsi dicerentur, ut dicitur in V. Met. (loco proxime cit.)

Ad primum ergo dicendum, quod res comparata ad intellectum, secundum id quod est, dicitur vera; secundum id quod non est, dicitur falsa. Unde *verus tragœdus est falsus Hector*, ut dicitur in II. Solil. (loco in corp. cit.) Sicut igitur in his quæ sunt, invenitur quoddam non esse, ita in his quæ sunt, invenitur quædam ratio falsitatis.

Ad secuddum dicendum, quod res per se

(a) *Ita codd. Alcan. Colon. & Camer. Editiones quas vidimus, omittunt* inquantum imitatur ipsum. *Forte* imitantur.

se non fallunt, sed per accidens. Dant enim occasionem falsitatis, eo quod similitudinem eorum gerunt quorum non habent existentiam.

Ad tertium dicendum, quod per comparationem ad intellectum divinum non dicuntur res falsae, quod esset eas esse falsas simpliciter; sed per comparationem ad intellectum nostrum, quod est eas esse falsas secundum quid.

Ad quartum, quod in oppositum obiicitur, dicendum, quod similitudo, vel repraesentatio deficiens non inducit rationem falsitatis, nisi inquantum praestat occasionem falsae opinionis. Unde non ubicumque est similitudo, dicitur res falsa; sed ubicumque est talis similitudo, quae nata est facere opinionem falsam, non cuicumque, sed ut in pluribus.

ARTICULUS II. 108

Utrum in sensu sit falsitas.

Ver. quaest. 1. *art.* 10. & *Periherm. l.* 3.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in sensu non sit falsitas. Dicit enim Augustinus in Lib. de vera relig. (cap. XXXIII. circa med.) *Si omnes corporis sensus ita nuntiant ut afficiuntur, quid ab his amplius exigere debeamus, ignoro.* Et sic videtur quod ex sensibus non fallamur; & sic falsitas in sensu non est.

2. Praeterea. Philosophus dicit in IV. Metaphys. (tex. 24.) quod falsitas non est propria sensui, sed phantasiae.

3. Praeterea. In incomplexis non est verum, nec falsum, sed solum in complexis. Sed componere, & dividere non pertinet ad sensum. Ergo in sensu non est falsitas.

Sed contra est quod dicit Augustinus in Lib. II. Soliloq. (cap. VI. in fin.) *Apparet nos in omnibus sensibus similitudine lenocinante falli.*

Respondeo dicendum, quod falsitas non est quaerenda in sensu, nisi sicuti ibi est veritas. Veritas autem non sic est in sensu, ut sensus cognoscat veritatem, sed inquantum veram apprehensionem habet de sensibilibus, ut supra dictum est (quaest. XVI. art. 2.) Quod quidem contingit, eo quod apprehendit res ut sunt. Unde contingit falsitatem esse in sensu ex hoc quod apprehendit, vel iudicat res aliter quam sint.

Sic autem se habet ad cognoscendum res, inquantum similitudo rerum est in sensu. Similitudo autem alicuius rei est in sensu tripliciter. Uno modo primo, & per se; sicut in visu est similitudo colorum, & aliorum propriorum sensibilium. Alio modo per se, sed non primo; sicut in visu est similitudo figurae, vel magnitudinis, & aliorum communium sensibilium (a) omnium. Tertio modo nec primo, nec per se, sed per accidens; sicut in visu est similitudo hominis, non inquantum est homo, sed inquantum huic colorato accidit esse hominem.

Et circa propria sensibilia sensus non habet falsam cognitionem, nisi per accidens, & in paucioribus, ex eo scilicet quod propter indispositionem organi non convenienter recipit formam sensibilem; sicut & alia passiva propter suam indispositionem deficienter recipiunt impressionem agentium: & inde est quod propter corruptionem linguae infirmis dulcia amara esse videntur. De sensibilibus vero communibus, & per accidens potest esse falsum iudicium etiam in sensu recte disposito: quia sensus non directe refertur ad illa, sed per accidens, vel ex consequenti, inquantum refertur ad alia.

Ad primum ergo dicendum, quod sensum affici est ipsum eius sentire. Unde per hoc quod sensus ita nuntiant, sicut afficiuntur, sequitur quod non decipiamur in iudicio, quo iudicamus nos sentire aliquid; sed ex eo quod sensus aliter afficitur interdum quam res sit, sequitur quod nuntiet nobis aliquando rem aliter quam sit: & ex hoc fallimur per sensum circa rem, non circa ipsum sentire.

Ad secundum dicendum, quod falsitas dicitur non esse propria sensui, quia non decipitur circa proprium obiectum. Unde in alia translatione planius dicitur, quod *sensus proprii sensibilis falsus non est*. Phantasiae autem attribuitur falsitas, quia repraesentat similitudinem rei etiam absentis. Unde quando aliquis convertitur ad similitudinem rei tamquam ad rem ipsam, provenit ex tali apprehensione falsitas: unde etiam Philosophus in V. Metaph. (tex. 34.) dicit, quod umbrae, & picturae, & somnia dicuntur falsa, inquantum non subsunt res quarum habent similitudinem.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit, quod falsitas non sit in sensu sicut in agnoscente verum, & falsum.

(a) Ita plurimi editi: in cod. Alcan. aliisque deest omnium.

ARTICULUS III. 109

Utrum falsitas sit in intellectu.

Ver. quaest. I. *ar.* 12. *& I. dis.* XIX. *quaest.* V. *art.* 17. *& III. cont. cap.* CVIII. §. 4.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod falsitas non sit in intellectu. Dicit enim Augustinus in Libr. lxxxiii. Qq. (quaest. xxxii. in pr.) *Omnis qui fallitur, id quo fallitur, non intelligit*. Sed falsum dicitur esse in aliqua cognitione, secundum quod per eam fallimur. Ergo in intellectu non est falsitas.

2. Praeterea. Philosophus dicit in III. de Anima (tex. 51.) quod intellectus semper est rectus. Non ergo in intellectu est falsitas.

Sed contra est quod dicitur in III. de Anima (tex. 21. & 22.) quod *ubi compositio intellectuum est, ibi verum, & falsum est*. Sed compositio intellectuum est in intellectu. Ergo verum, & falsum est in intellectu.

Respondeo dicendum, quod sicut res habet esse per propriam formam, ita virtus cognoscitiva habet cognoscere per similitudinem rei cognitae. Unde sicut res naturalis non deficit ab esse, quod sibi competit secundum suam formam, potest autem deficere ab aliquibus accidentalibus, vel consequentibus; sicut homo ab hoc quod est habere duos pedes, non autem ab hoc quod est esse hominem: ita virtus cognoscitiva non deficit in cognoscendo respectu illius rei cuius similitudine informatur; potest autem deficere circa aliquid consequens ad ipsam, vel accidens ei; sicut est dictum (art. praec.) quod visus non decipitur circa sensibile proprium, sed circa sensibilia communia, quae consequenter se habent ad illud, & circa sensibilia per accidens. Sicut autem sensus informatur directe similitudine propriorum sensibilium, ita intellectus informatur similitudine quidditatis rei. Unde circa quod quid est intellectus non decipitur, sicut neque sensus circa sensibilia propria. In componendo vero, vel dividendo potest decipi, dum attribuit rei, cuius quidditatem intelligit, aliquid quod eam non consequitur, vel quod ei opponitur. Sic enim se habet intellectus ad iudicandum de huiusmodi, sicut sensus ad iudicandum de sensibilibus communibus, vel per accidens.

Hac tamen differentia servata, quae supra circa veritatem dicta est (quaest. xvi. art. 2.) quod falsitas in intellectu esse potest, non solum quia cognitio intellectus falsa est, sed quia intellectus eam cognoscit, sicut & veritatem; in sensu autem falsitas non est ut cognita, ut dictum est (art. praec.)

Quia vero falsitas intellectus per se solum circa compositionem intellectus est, per accidens etiam in operatione intellectus, qua cognoscit quod quid est, potest esse falsitas, inquantum ibi compositio intellectus admiscetur. Quod potest esse dupliciter. Uno modo secundum quod intellectus definitionem unius attribuit alteri, ut si definitionem circuli attribuat homini: unde definitio unius rei est falsa de altera. Alio modo secundum quod partes definitionis componit ad invicem, quae simul sociari non possunt: sic enim definitio non est solum falsa respectu alicuius rei, sed est falsa in se; ut si formet talem definitionem, Animal rationale quadrupes, falsus est intellectus sic definiendo, propterea quod falsus est in formando hanc compositionem, Aliquod animal rationale est quadrupes. Et propter hoc in cognoscendo quidditates simplices non potest esse intellectus falsus, sed vel est verus, vel totaliter nihil intelligit.

Ad primum ergo dicendum, quod quia quidditas rei est proprium obiectum intellectus, propter hoc tunc proprie dicimur aliquid intelligere quando reducentes illud in quod quid est, sic de eo iudicamus; sicut accidit in demonstrationibus, in quibus non est falsitas. Et hoc modo intelligitur verbum Augustini (loco cit. in 1. argum.) quod *omnis qui fallitur, non intelligit id in quo fallitur*; non autem ita quod in nulla operatione intellectus aliquis fallatur.

Ad secundum dicendum, quod intellectus semper est rectus, secundum quod intellectus est principiorum, circa quae non decipitur ex eadem causa qua non decipitur circa quod quid est. Nam principia per se nota sunt illa quae statim intellectis terminis cognoscuntur ex eo quod praedicatum ponitur in definitione subiecti.

A R-

ARTICULUS IV. 110

Utrum verum, & falsum sint contraria.

1. 2. quaest. lxiv. *art.* 3. *& I. dist.* ix. *quaest.* 5. *art.* 1. *& ver. quaest.* 1. *art.* 10.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod verum, & falsum non sint contraria. Verum enim, & falsum opponuntur, sicut quod est, & quod non est: nam *verum est id quod est*, ut dicit Augustinus (Lib. II. Solil. cap. v. in fine) Sed quod est, & quod non est, non opponuntur ut contraria. Ergo verum, & falsum non sunt contraria.

2. Praeterea. Unum contrariorum non est in alio. Sed falsum est in vero: quia, sicut dicit Augustinus in Lib. II. Soliloq. (cap. x.) *Tragoedus non esset falsus Hector, si non esset verus tragoedus*. Ergo verum, & falsum non sunt contraria.

3. Praeterea. In Deo non est contrarietas aliqua. *Nihil enim divinae substantiae est contrarium*, ut dicit Augustinus XII. de civit. Dei (cap. 11. circa fin.). Sed Deo opponitur falsitas: nam idolum in Scriptura mendacium nominatur Ierem. viii. 8. *Apprehenderunt mendacium*: Glossa (Hieronym. in hunc locum) „Idest idola.“ Ergo verum, & falsum non sunt contraria.

Sed contra est quod dicit Philosophus in II. Periher. (cap. ult.) ponit enim falsam opinionem verae contrariam.

Respondeo dicendum, quod verum, & falsum opponuntur ut contraria, & non sicut affirmatio, & negatio, ut quidam dixerunt.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod negatio neque ponit aliquid, neque determinat sibi aliquod subiectum: & propter hoc potest dici tam de ente, quam de non ente; sicut non videns, & non sedens. Privatio autem non ponit aliquid, sed determinat sibi subiectum: *est* enim *negatio in subiecto*, ut dicitur IV. Metaphys. (tex. 4. & Lib. V. tex. 27.) caecum enim non dicitur nisi de eo quod est natum videre. Contrarium vero & aliquid ponit, & subiectum determinat; nigrum enim est aliqua species coloris. Falsum autem aliquid ponit: est enim falsum, ut dicit Philosophus IV. Metaphys. (tex. 27.) ex eo quod dicitur, vel videtur aliquid esse quod non est, vel non esse quod est. Sicut enim verum ponit acceptionem adaequatam rei, ita falsum acceptionem rei non adaequatam. Unde manifestum est quod verum, & falsum sunt contraria.

Ad primum ergo dicendum, quod id quod est in rebus, est veritas rei; sed id quod est ut apprehensum, est verum intellectus, in quo primo est veritas. Unde & falsum est id quod non est, ut apprehensum. Apprehendere autem esse, & non esse, contrarietatem habet, sicut probat Philosophus in II. Periher. (cap. ult.) quod huic opinioni, Bonum est bonum, contraria est, Bonum non est bonum.

Ad secundum dicendum, quod falsum non fundatur in vero sibi contrario, sicut nec malum in bono sibi contrario, sed in eo quod sibi subiicitur. Et hoc ideo in utroque accidit, quia verum, & bonum contraria sunt falso, & malo, & convertuntur cum ente. Unde sicut omnis privatio fundatur in subiecto, quod est ens; ita omne malum fundatur in aliquo bono, & omne falsum in aliquo vero.

Ad tertium dicendum, quod quia contraria, & opposita privative nata sunt fieri circa idem, ideo Deo, prout in se consideratur, non est aliquid contrarium neque ratione suae bonitatis, neque ratione suae veritatis, quia in intellectu eius non potest esse falsitas aliqua; sed in apprehensione nostra habet aliquid contrarium; nam verae opinioni de ipso contrariatur falsa opinio. Et sic idola mendacia dicuntur opposita veritati divinae, inquantum falsa opinio de idolis contrariatur verae opinioni de unitate Dei.

QUAESTIO XVIII. 111

De vita Dei,

in quatuor articulos divisa.

QUoniam autem intelligere viventium est, post considerationem de scientia, & intellectu divino considerandum est de vita ipsius: & circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, quorum sit vivere.
Secundo, quid sit vita.
Tertio, utrum vita Deo conveniat.
Quarto, utrum omnia in Deo sint vita.

ARTICULUS I. 111

Utrum omnium naturalium rerum sit vivere.

I. cont. cap. xcvii.

AD primum sic proceditur. Videtur quod omnium rerum naturalium sit vi-

vivere. Dicit enim Philosophus in VIII. Physicorum (tex. 1.) quod motus est ut vita quædam natura existentibus omnibus. Sed omnes res naturales participant motum. Ergo omnes res naturales participant vitam.

2. Præterea. Plantæ dicuntur vivere, inquantum habent in se ipsis principium motus augmenti, & decrementi. Sed motus localis est perfectior, & prior secundum naturam quam motus augmenti, & decrementi, ut probatur in VIII. Physicor. (tex. 55. & 57.) Cum igitur omnia corpora naturalia habeant aliquod principium motus localis, videtur quod omnia corpora naturalia vivant.

3. Præterea. Inter corpora naturalia imperfectiora sunt elementa. Sed eis attribuitur vita: dicuntur enim aquæ vivæ. Ergo multo magis alia corpora naturalia vitam habent.

Sed contra est quod dicit Dionysius VI. cap. de divin. Nom. (prope princ.) quod *plantæ secundum ultimam resonantiam vitæ habent vivere*: ex quo potest accipi, quod ultimum gradum vitæ obtinent plantæ. Sed corpora inanimata sunt infra plantas. Ergo eorum non est vivere.

Respondeo dicendum, quod ex his quæ manifeste vivunt, accipere possumus, quorum sit vivere, & quorum non sit vivere. Vivere autem manifeste animalibus convenit. Dicitur enim in Libro de vegetabilibus (Aristot. in Lib. I. de plantis cap. 1. in princ.) quod vita in animalibus manifesta est. Unde secundum illud oportet distinguere viventia a non viventibus, secundum quod animalia dicuntur vivere. Hoc autem est in quo primo manifestatur vita, & in quo ultimo remanet.

Primo autem dicimus animal vivere quando incipit ex se motum habere, & tamdiu iudicatur animal vivere, quamdiu talis motus in eo apparet; quando vero iam ex se non habet aliquem motum, sed movetur tantum ab alio, tunc dicitur animal mortuum per defectum vitæ. Ex quo patet quod illa proprie sunt viventia quæ se ipsa secundum aliquam speciem motus movent; sive accipiatur motus proprie, sicut motus dicitur actus imperfecti, idest existentis in potentia; sive motus accipiatur communiter, prout motus dicitur actus perfecti, prout intelligere, & sentire dicitur moveri, ut dicitur in III. de Anima (tex. 28. & Lib. I. tex. 118.) ut sic viventia dicantur quæcumque se agunt ad motum, vel operationem aliquam; ea vero in quorum natura non est ut se agant ad aliquem motum, vel operationem, viventia dici non possunt nisi per aliquam similitudinem.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Philosophi potest intelligi vel de motu primo, scilicet corporum cælestium, vel de motu communiter: & utroque modo motus dicitur quasi vita corporum naturalium per similitudinem, & non per proprietatem. Nam motus cæli est in universo corporalium naturarum sicut motus cordis in animali, quo conservatur vita. Similiter etiam quicumque motus naturalis hoc modo se habet ad res naturales ut quædam similitudo vitalis operationis. Unde si totum universum corporale esset unum animal, ita quod iste motus esset a movente intrinseco, ut quidam posuerunt, sequeretur quod motus esset vita omnium naturalium corporum.

Ad secundum dicendum, quod corporibus gravibus, & levibus non competit moveri, nisi secundum quod sunt extra dispositionem suæ naturæ, utpote cum sunt extra locum proprium: cum enim sunt in loco proprio, & naturali, quiescunt. Sed plantæ, & aliæ res viventes moventur motu vitali, secundum hoc quod sunt in sua dispositione naturali, non autem in accedendo ad eam, vel in recedendo ab ea; immo secundum quod recedunt a tali motu, recedunt a naturali dispositione. Et præterea corpora gravia, & levia moventur a motore extrinseco, vel generante, qui dat formam, vel removente prohibens, ut dicitur in VIII. Physicor. (tex. 32.) & ita non movent se ipsa, sicut corpora viventia.

Ad tertium dicendum, quod aquæ vivæ dicuntur quæ habent continuum fluxum. Aquæ enim stantes, quæ non continuantur ad principium continue fluens, dicuntur mortuæ, ut aquæ cisternarum, & lacunarum. Et hoc dicitur per similitudinem: inquantum enim videntur se movere, habent similitudinem vitæ; sed tamen non est in eis vera ratio vitæ, quia hunc motum non habent a se ipsis, sed a causa generante eas, sicut accidit circa motum aliorum gravium, & levium.

AR-

ARTICULUS II. 112

Utrum vita sit quædam operatio.

1. 2. quæst. III. *art.* 2. 3. *& quæst.* LVI. *art.* 1. 2. *& 2. 2. quæst.* XIX. *art.* 7. *cor. & I. Met. com.* 5. *in princ.*

AD secundum sic proceditur. Videtur quod vita sit quædam operatio. Nihil enim dividitur nisi per ea quæ sunt sui generis. Sed vivere dividitur per operationes quasdam, ut patet per Philosophum in II. Lib. de Anima (tex. 13.) qui distinguit vivere per quatuor, scilicet alimento uti, sentire, moveri secundum locum, & intelligere. Ergo vita est operatio quædam.

2. Præterea. Vita activa dicitur alia esse a contemplativa. Sed contemplativi ab activis non diversificantur nisi secundum operationes quasdam. Ergo vita est quædam operatio.

3. Præterea. Cognoscere Deum est operatio quædam. Hæc autem est vita, ut patet per illud Ioann. XVII. 3. *Hæc est autem vita æterna, ut cognoscant te solum verum Deum*. Ergo vita est operatio.

Sed contra est quod dicit Philosophus in II. de Anima (tex. 37.) *Vivere viventibus est esse*.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet (quæst. præced. art. 3.) intellectus noster, qui proprie est cognoscitivus quidditatis rei ut proprii obiecti, accipit a sensu, cuius propria obiecta sunt accidentia exteriora. Et inde est quod ex his quæ exterius apparent de re, devenimus ad cognoscendam essentiam rei. Et quia sic nominamus aliquid, sicut cognoscimus illud, ut ex supradictis patet (quæst. XIII. art. 1.) inde est quod plerumque a proprietatibus exterioribus imponuntur nomina ad significandas essentias rerum. Unde huiusmodi nomina quandoque accipiuntur proprie pro ipsis essentiis rerum, ad quas significandas principaliter sunt imposita; aliquando autem sumuntur pro proprietatibus, a quibus imponuntur; & hoc minus proprie; sicut patet quod hoc nomen *corpus* impositum est ad significandum quoddam genus substantiarum ex eo quod in eis inveniuntur tres dimensiones: & ideo aliquando ponitur hoc nomen *corpus* ad significandas tres dimensiones, secundum quod *corpus* ponitur species quantitatis.

Sic ergo dicendum est & de vita. Nam vitæ nomen sumitur ex quodam exterius apparenti circa rem, quod est movere se ipsum: non tamen est impositum hoc nomen ad hoc significandum, sed ad significandam substantiam, cui convenit secundum suam naturam movere se ipsam, vel agere se quocumque modo ad operationem. Et secundum hoc vivere nihil aliud est quam esse in tali natura, & *vita* significat hoc ipsum, sed in abstracto; sicut hoc nomen *cursus* significat ipsum currere in abstracto. Unde vivum non est prædicatum accidentale, sed substantiale. Quandoque tamen *vita* sumitur minus proprie pro operationibus vitæ, a quibus nomen vitæ assumitur, sicut dicit Philosophus IX. Ethicorum (cap. IX.) quod vivere principaliter est sentire, vel intelligere.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus ibi accipit vivere pro operatione vitæ. Vel dicendum est melius, quod sentire, & intelligere, & huiusmodi quandoque sumuntur pro quibusdam operationibus, quandoque autem pro ipso esse sic operantium. Dicitur enim IX. Ethicorum (cap. cit.) quod vivere est sentire, vel intelligere, idest habere naturam ad sentiendum, vel intelligendum: & hoc modo distinguit Philosophus vivere per illa quatuor. Nam in istis inferioribus quatuor sunt genera viventium: quorum quædam habent naturam solum ad utendum alimento, & ad consequentia, quæ sunt augmentum, & generatio: quædam ulterius ad sentiendum, ut patet in animalibus immobilibus, sicut sunt ostrea: quædam vero cum his ulterius ad movendum se secundum locum, sicut animalia perfecta, ut quadrupedia, & volatilia, & huiusmodi: quædam vero ulterius ad intelligendum, sicut homines.

Ad secundum dicendum, quod opera vitæ dicuntur quorum principia sunt in operantibus, ut se ipsos inducant in tales operationes. Contingit autem aliquorum operum inesse hominibus non solum principia naturalia, ut sunt potentiæ naturales; sed etiam quædam superaddita, ut sunt habitus inclinantes ad quædam operationum genera, quasi per modum naturæ, & facientes illas operationes esse delectabiles. Et ex hoc dicitur, quasi per quamdam similitudinem, quod illa operatio, quæ est homini delectabilis, & ad quam inclinatur, & in qua (*a*) conversatur, & or-

(*a*) *Ita Edit. Rom. & Nicolai; at Patav. ambo* conservatur.

ordinat vitam suam ad ipsam, dicitur vita hominis: unde quidam dicuntur agere vitam luxuriosam, quidam vitam honestam. Et per hunc modum vita contemplativa ab activa distinguitur; & per hunc etiam modum cognoscere Deum dicitur vita æterna.

Unde patet solutio ad tertium.

ARTICULUS III. 113

Utrum Deo conveniat vita.

I. cont. cap. XCVII. XCVIII. XCIX. *& Lib. IV. cap.* XIII. *fin. & Ioann.* XIV. *lect.* 2. *con.* 2. *& XII. Met. lect.* 6. *con.* 5. *fin.*

AD tertium sic proceditur. Videtur quod Deo non conveniat vita. Vivere enim dicuntur aliqua, secundum quod movent se ipsa, ut dictum est (art. præc.) Sed Deo non competit moveri. Ergo neque vivere.

2. Præterea. In omnibus quæ vivunt, est accipere aliquod vivendi principium: unde dicitur in II. de Anima (tex. 36.) quod *anima est viventis corporis causa, & principium*. Sed Deus non habet aliquod principium. Ergo sibi non competit vivere.

3. Præterea. Principium vitæ in rebus viventibus, quæ apud nos sunt, est anima vegetabilis, quæ non est nisi in rebus corporalibus. Ergo rebus incorporalibus non competit vivere.

Sed contra est quod dicitur in Psalm. lxxxiii. 3. *Cor meum, & caro mea exultaverunt in Deum vivum*.

Respondeo dicendum, quod vita maxime proprie in Deo est.

Ad cuius evidentiam considerandum est, quod cum vivere dicantur aliqua, secundum quod operantur ex se ipsis, & non quasi ab aliis mota, quanto perfectius competit hoc alicui, tanto perfectius in eo invenitur vita. In moventibus autem, & motis tria per ordinem inveniuntur. Nam primo finis movet agentem; agens vero principale est quod per suam formam agit; & hoc interdum agit per aliquod instrumentum, quod non agit ex virtute suæ formæ, sed ex virtute principalis agentis; cui instrumento competit sola executio actionis. (a) Inveniuntur igitur quædam quæ movent se ipsa, non habito respectu ad formam, vel finem, quæ inest eis a natura, sed solum quantum ad executionem motus; sed forma, per quam agunt, & finis, propter quem agunt, determinantur eis a natura: & huiusmodi sunt plantæ, quæ secundum formam inditam eis a natura, movent se ipsas secundum augmentum, & decrementum. Quædam vero ulterius movent se ipsa, non solum habito respectu ad executionem motus, sed etiam quantum ad formam, quæ est principium motus, quam per se acquirunt: & huiusmodi sunt animalia, quorum motus principium est forma non a natura indita, sed per sensum accepta. Unde quanto perfectiorem sensum habent, tanto perfectius movent se ipsa. Nam ea quæ non habent nisi sensum tactus, (b) movent solum se ipsa motu dilatationis, & constrictionis, ut ostrea, parum excedentia motum plantæ. Quæ vero habent virtutem sensitivam perfectam, non solum ad cognoscendum coniuncta, & tangentia, sed etiam ad cognoscendum distantia, movent se ipsa in remotum motu processivo.

Sed quamvis huiusmodi animalia formam, quæ est principium motus, per sensum accipiant, non tamen per se ipsa præstituunt sibi finem suæ operationis, vel sui motus; sed est eis inditus a natura, cuius instinctu ad aliquid agendum moventur per formam sensu apprehensam. Unde supra talia animalia sunt illa quæ movent se ipsa, etiam habito respectu ad finem, quem sibi præstituunt. Quod quidem non fit nisi per rationem, & intellectum, cuius est cognoscere proportionem finis, & eius quod est ad finem, & unum ordinare in alterum.

Unde perfectior modus vivendi est eorum quæ habent intellectum: hæc enim perfectius movent se ipsa: & huius est signum, quod in uno & eodem homine virtus intellectiva movet potentias sensitivas, & potentiæ sensitivæ per suum imperium movent organa, quæ exequuntur motum. Sicut etiam in artibus videmus, quod ars ad quam pertinet usus navis, scilicet ars gubernatoria, præcipit ei quæ inducit formam navis, & hæc præcipit illi quæ habet executionem tantum in disponendo materiam. Sed quamvis intellectus noster ad aliqua se agat,

(a) *Ita omnes editi: at cod. Alcan. sic.* Inveniuntur ergo quædam quæ movent se ipsa solum quantum ad executionem motus; sed forma per quam agunt &c. *intermediis omissis.* (b) *Edit. Rom.* moventur solum infra se ipsa motu &c. *Nostram lectionem habent editi reliqui omnes, & M.S. Alcan.*

agat, tamen aliqua sunt ei præstituta a natura, sicut sunt prima principia, circa quæ non potest aliter se habere, & ultimus finis, quem non potest non velle. Unde licet quantum ad aliquid moveat se, tamen oportet quod quantum ad aliqua ab alio moveatur.

Illud igitur cuius sua natura est ipsum eius intelligere, & cui id quod naturaliter habet, non determinatur ab alio, hoc est quod obtinet summum gradum vitæ: tale autem est Deus: unde in Deo maxime est vita. Unde Philosophus in XII. Metaph. (tex. 51.) ostenso quod Deus sit intelligens, concludit, quod habeat vitam perfectissimam, & sempiternam, quia intellectus eius est perfectissimus, & semper in actu.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicitur in IX. Metaph. (tex. 16.) duplex est actio: una quæ transit in exteriorem materiam, ut calefacere, & secare; alia quæ manet in agente, ut intelligere, sentire, & velle: quarum hæc est differentia, quia prima actio non est perfectio agentis, quod movet, sed ipsius moti; secunda autem actio est perfectio agentis. Unde quia motus est actus mobilis, secunda actio, inquantum est actus operantis, dicitur motus eius ex hac similitudine, quod sicut motus est actus mobilis, ita huiusmodi actio est actus agentis; licet motus sit actus imperfecti, scilicet existentis in potentia: huiusmodi autem actio est actus perfecti, idest existentis in actu, ut dicitur in III. de Anim. (tex. 28.) Hoc igitur modo quo intelligere est motus, id quod se intelligit, dicitur se movere: & per hunc modum etiam Plato posuit, quod Deus movet se ipsum, non eo modo quo motus est actus imperfecti.

Ad secundum dicendum, quod sicut Deus est ipsum suum esse, & suum intelligere, ita & suum vivere: & propter hoc sic vivit, quod non habet vivendi principium.

Ad tertium dicendum, quod vita in istis inferioribus recipitur in natura corruptibili, quæ indiget & generatione ad conservationem speciei, & alimento ad conservationem individui: & propter hoc in istis inferioribus non invenitur vita sine anima vegetabili; sed hoc non habet locum in rebus incorruptibilibus.

ARTICULUS IV. 114

Utrum omnia sint vita in Deo.

I. contr. c. XIII. *fin.* & *ver. quæst.* IV. *art.* 8.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod non omnia sint vita in Deo. Dicitur enim Act. XVII. 28. *In ipso vivimus, movemur, & sumus*. Sed non omnia in Deo sunt motus. Ergo non omnia in ipso sunt vita.

2. Præterea. Omnia sunt in Deo sicut in primo exemplari. Cum igitur non omnia vivant in se ipsis, videtur quod non omnia in Deo sint vita.

3. Præterea. Sicut Augustinus dicit in Lib. de vera Religione (cap. XXIX. circa med.) substantia vivens est melior qualibet substantia non vivente. Si igitur ea quæ in se ipsis non vivunt, in Deo sunt vita, videtur quod verius sint res in Deo quam in se ipsis: quod tamen videtur esse falsum, cum in se ipsis sint in actu, in Deo vero in potentia.

4. Præterea. Sicut sciuntur a Deo bona, & ea quæ fiunt secundum aliquod tempus, ita mala, & ea quæ Deus potest facere, sed numquam (*a*) fiunt. Si ergo omnia sunt vita in Deo, inquantum sunt scita ab ipso, videtur quod etiam (*b*) mala, & quæ numquam fiunt, sint vita in Deo, inquantum sunt scita ab eo: quod videtur inconveniens.

Sed contra est quod dicitur Ioan. 1. 4. *Quod factum est, in ipso vita erat*. Sed omnia præter Deum facta sunt. Ergo omnia in Deo sunt vita.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) vivere Dei est eius intelligere; in Deo autem est idem intellectus, & quod intelligitur, & ipsum intelligere eius. Unde quicquid est in Deo ut intellectum, est ipsum vivere, vel vita eius. Unde cum omnia quæ facta sunt a Deo, sint in ipso ut intellecta, sequitur quod omnia in ipso sunt ipsa vita divina.

Ad primum ergo dicendum, quod creaturæ in Deo esse dicuntur dupliciter. Uno modo inquantum continentur, & conservantur virtute divina; sicut dicimus, ea esse in nobis quæ sunt in nostra potestate: & sic creaturæ dicuntur esse in Deo, etiam prout sunt in propriis naturis: & hoc modo intelligendum est verbum Apostoli dicentis: *In ipso vivimus, movemur, & sumus*: quia etiam nostrum

L 4

(*a*) *Al.* fient. (*b*) *Ita Codd. Alcan. & Tarrac. cum plurimis edit. Al.* mala quæ numquam fient.

ſtrum vivere, & noſtrum eſſe, & noſtrum moveri cauſantur a Deo. Alio modo dicuntur res eſſe in Deo ſicut in cognoſcente: & ſic ſunt in Deo per proprias rationes, quæ non ſunt aliud in Deo ab eſſentia divina. Unde res prout ſic in Deo ſunt, ſunt eſſentia divina. Et quia eſſentia divina eſt vita, non autem motus, inde eſt quod res hoc modo loquendi in Deo non ſunt motus, ſed vita.

Ad ſecundum dicendum, quod exemplata oportet conformari exemplari ſecundum rationem formæ, non autem ſecundum modum eſſendi. Nam alterius modi eſſe habet forma quandoque in exemplari, & in exemplato: ſicut forma domus in mente artificis habet eſſe immateriale, & intelligibile; in domo autem, quæ eſt extra animam, habet eſſe materiale, & ſenſibile. Unde & rationes rerum quæ in ſe ipſis non vivunt, in mente divina ſunt vita, quia in mente divina habent eſſe divinum.

Ad tertium dicendum, quod ſi de ratione rerum naturalium non eſſet materia, ſed tantum forma, omnibus modis veriori modo eſſent res naturales in mente divina per ſuas ideas quam in ſe ipſis: propter quod & Plato poſuit, quod homo ſeparatus erat verus homo, homo autem materialis eſt homo per participationem. Sed quia de ratione rerum naturalium eſt materia, dicendum, quod res naturales verius eſſe habent ſimpliciter in mente divina, quam in ſe ipſis, quia in mente divina habent eſſe increatum, in ſe ipſis autem eſſe creatum; ſed eſſe hoc, utpote homo, vel equus, verius habent in propria natura quam in mente divina, quia ad veritatem hominis pertinet eſſe materiale, quod non habent (a) in mente divina: ſicut domus nobilius eſſe habet in mente artificis quam in materia; ſed tamen verius dicitur domus quæ eſt in materia, quam quæ eſt in mente, quia (b) illa eſt domus in actu, hæc autem domus in potentia.

Ad quartum dicendum, quod licet mala ſint in Dei ſcientia, inquantum ſub Dei ſcientia comprehenduntur, non tamen ſunt in Deo ſicut creata a Deo, vel conſervata ab ipſo, neque ſicut habentia rationem in Deo. Cognoſcuntur enim a Deo per rationes bonorum. Unde non poteſt dici, quod mala ſint vita in Deo. Ea vero quæ ſecundum nullum tempus ſunt, poſſunt dici eſſe vita in Deo, ſecundum quod vivere nominat intelligere tantum, inquantum intelliguntur a Deo; non autem ſecundum quod vivere importat principium operationis.

QUAESTIO XIX.

De voluntate Dei,

in duodecim articulos diviſa.

Poſt conſiderationem eorum quæ ad divinam ſcientiam pertinent, conſiderandum eſt de his quæ pertinent ad voluntatem divinam; ut ſit prima conſideratio de ipſa Dei voluntate; ſecunda de his quæ ad voluntatem abſolute pertinent; tertia de his quæ ad intellectum in ordine ad voluntatem pertinent.

Circa ipſam autem voluntatem quæruntur duodecim.

Primo, utrum in Deo ſit voluntas.

Secundo, utrum Deus velit alia a ſe.

Tertio, utrum quidquid Deus vult, ex neceſſitate velit.

Quarto, utrum voluntas Dei ſit cauſa rerum.

Quinto, utrum voluntatis divinæ ſit aſſignare aliquam cauſam.

Sexto, utrum voluntas divina ſemper impleatur.

Septimo, utrum voluntas Dei ſit mutabilis.

Octavo, utrum voluntas Dei neceſſitatem rebus volitis imponat.

Nono, utrum in Deo ſit voluntas malorum.

Decimo, utrum Deus habeat liberum arbitrium.

Undecimo, utrum ſit diſtinguenda in Deo voluntas ſigni.

Duodecimo, utrum convenienter circa divinam voluntatem ponantur quinque ſigna.

ARTICULUS I. 115

Utrum in Deo ſit voluntas.

III. P. quæſt. XVIII. *art.* I. *corp. & I. diſt.* XLV. *art.* I. *& I. cont. cap.* LXXII. *&* LXXIII. *ad* 2. *& Lib. IV. cap.* XIX. *& ver. quæſt.* XXIII. *art.* I. *& opuſc.* II. *cap.* XXXII. *&* XXXIV.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod in Deo non ſit voluntas. Obiectum enim voluntatis eſt finis, & bonum. Sed Dei non eſt aſſignare aliquem finem. Ergo voluntas non eſt in Deo.

2. Præterea. Voluntas eſt appetitus quidam. Appetitus autem, cum ſit rei non habitæ, imperfectionem deſignat, quæ-

(a) *Al.* habet. (b) *Al.* hæc, *&* *infra* illa.

quæ Deo non competit. Ergo voluntas non est in Deo.

3. Præterea. Secundum Philosophum in III. de Anima (tex. 54.) voluntas est movens motum. Sed Deus est primum movens immobile, ut probatur VIII. Physic. (tex.49.) Ergo in Deo non est voluntas.

Sed contra est quod dicit Apostolus Rom. XII. 2. *Ut probetis, quæ sit voluntas Dei*.

Respondeo dicendum, in Deo voluntatem esse, sicut & in eo est intellectus: voluntas enim intellectum consequitur.

Sicut enim res naturalis habet esse in actu per suam formam, ita intellectus (a) est intelligens actu per suam formam intelligibilem. Quælibet autem res ad suam formam naturalem hanc habet habitudinem, ut quando non habet ipsam, tendat in eam, & quando habet ipsam, quiescat in ea: & idem est de qualibet perfectione naturali, quod est bonum naturæ. Et hæc habitudo ad bonum in rebus carentibus cognitione vocatur appetitus naturalis. Unde & natura intellectualis ad bonum apprehensum per formam intelligibilem similem habitudinem habet, ut scilicet cum habet ipsum, quiescat in illo; cum vero non habet, quærat ipsum: & utrumque pertinet ad voluntatem. Unde in quolibet habente intellectum est voluntas, sicut in quolibet habente sensum est appetitus animalis.

Et sic oportet in Deo esse voluntatem, cum sit in eo intellectus: & sicut suum intelligere est suum esse, ita suum velle.

Ad primum ergo dicendum, quod licet nihil aliud a Deo sit finis Dei, tamen ipsemet est finis respectu omnium quæ ab eo fiunt, & hoc per suam essentiam, cum per suam essentiam sit bonus, ut supra ostensum est (quæst. VI. art. 3.) Finis enim habet rationem boni.

Ad secundum dicendum, quod voluntas in nobis pertinet ad appetitivam partem; quæ licet ab appetendo nominetur, non tamen hunc solum habet actum, ut appetat quæ non habet; sed etiam ut amet quod habet, & delectetur in illo: & quantum ad hoc voluntas in Deo ponitur, quæ semper habet bonum, quod est eius obiectum, cum sit indifferens ab eo secundum essentiam, ut dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod voluntas, cuius obiectum principale est bonum, quod est (b) extra volentem, oportet quod sit mota ab alio; sed obiectum divinæ voluntatis est bonitas sua, quæ est eius essentia: unde cum voluntas Dei sit eius essentia, non movetur ab alio a se, sed a se tantum, eo modo loquendi quo intelligere, & velle dicitur motus. Et secundum hoc Plato dixit, quod primum movens movet se ipsum.

ARTICULUS II. 116

Utrum Deus velit alia a se.

I. dist. XLV. *art.* 2. *& I. cont. cap.* LXXIV. LXXV. *&* LXXXIV. *& ver. quæst.* XXIII. *art.* 4.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non velit alia a se. Velle enim divinum est eius esse. Sed Deus non est aliud a se. Ergo non vult aliud a se.

2. Præterea. Volitum movet volentem, sicut appetibile appetitum, ut dicitur in III. de Anima (text. 54.) Si igitur Deus velit aliquid aliud a se, movebitur eius voluntas ab aliquo alio: quod est impossibile.

3. Præterea. Cuicumque voluntati sufficit aliquod volitum, nihil quærit extra illud. Sed Deo sufficit sua bonitas, & voluntas eius ex ea satiatur. Ergo Deus non vult aliquid aliud a se.

4. Præterea. Actus voluntatis multiplicatur secundum volita. Si igitur Deus velit se, & alia a se, sequitur quod actus voluntatis eius sit multiplex, & per consequens eius esse, quod est eius velle. Hoc autem est impossibile. Non ergo vult alia a se.

Sed contra est quod Apostolus dicit I. Thess. IV. 3. *Hæc est voluntas Dei, sanctificatio vestra*.

Respondeo dicendum, quod Deus non solum se vult, sed etiam alia a se; quod apparet a simili prius introducto. Res enim naturalis non solum habet naturalem inclinationem respectu proprii boni, ut acquirat ipsum, cum non habet, vel ut quiescat in illo, cum habet; sed etiam ut proprium bonum in alia diffundat, secundum quod possibile est. Unde videmus quod omne agens, inquantum est actu, & perfectum, facit sibi simile. Unde & hoc pertinet ad rationem (c) voluntatis ut bonum quod quis habet, aliis communicet, secundum quod possibile est. Et hoc præcipue pertinet (d) ad voluntatem divinam, a qua per quamdam

(a) *Ita Nicolaius. Al. omittitur* est. (b) *Ita cod. Alcan. editi omnes quos vidimus* extra voluntatem. (c) *Al.* bonitatis. (d) *Al.* ad bonitatem.

dam similitudinem derivatur omnis perfectio. Unde si res naturales, inquantum perfectæ sunt, suum bonum aliis communicant, multo magis pertinet ad voluntatem divinam ut bonum suum aliis per similitudinem communicet, secundum quod possibile est. Sic igitur vult & se esse, & alia; sed se ut finem, alia vero ut ad finem, inquantum condecet divinam bonitatem, etiam alia ipsam participare.

Ad primum ergo dicendum, quod licet divinum velle sit eius esse secundum rem, tamen differt ratione secundum diversum modum intelligendi, & significandi, ut ex superioribus patet (quæst. XIII. art. 4.) In hoc enim quod dico, Deum esse, non importatur habitudo ad aliquid, sicut in hoc quod dico, Deum velle. Et ideo licet non sit aliquid aliud a se, vult tamen aliquid aliud a se.

Ad secundum dicendum, quod in his quæ volumus propter finem, tota ratio (a) volendi est finis; & hoc est quod movet voluntatem. Et hoc maxime apparet in his quæ volumus tantum propter finem. Qui enim vult sumere potionem amaram, nihil in ea vult nisi sanitatem: & hoc solum est quod movet eius voluntatem. Secus autem est in eo qui sumit potionem dulcem, quam non solum propter sanitatem, sed etiam propter se aliquis velle potest. Unde cum Deus alia a se non velit nisi propter finem, qui est sua bonitas, ut dictum est (art. præc.) non sequitur quod aliquid aliud moveat voluntatem eius nisi bonitas sua: & sic sicut alia a se intelligit intelligendo essentiam suam, ita alia a se vult volendo bonitatem suam.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc quod voluntati divinæ sufficit sua bonitas, non sequitur quod nihil aliud velit, sed quod nihil aliud vult nisi ratione suæ bonitatis. Sicut etiam intellectus divinus, licet sit perfectus ex hoc ipso quod essentiam divinam cognoscit, tamen in ea cognoscit alia.

Ad quartum dicendum, quod sicut intelligere divinum est unum, quia multa non videt nisi in uno; ita velle divinum est unum, & simplex: quia multa non vult nisi per unum, quod est bonitas sua.

(a) *Al.* movendi.

ARTICULUS III. 117

Utrum quicquid Deus vult, ex necessitate velit.

I. dist. XLIII. *quæst.* II. *per tot. & dist.* XLVII. *art.* I. *& I. cont. cap.* LXXX. LXXXI. LXXXII. LXXXIII. *&* LXXXIX. *fin. & Lib. II. cap.* XXV. *&* XXVII. *fin. & Lib. III. cap.* XCVII. *& verit. quæst.* XXIII. *art.* 4. *& pot. quæst.* III. *art.* 15.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod quicquid Deus vult, ex necessitate velit. Omne enim æternum est necessarium. Sed quicquid Deus vult, ab æterno vult; alias voluntas eius esset mutabilis. Ergo quicquid vult, ex necessitate vult.

2. Præterea. Deus vult alia a se, inquantum vult bonitatem suam. Sed Deus bonitatem suam ex necessitate vult. Ergo alia a se ex necessitate vult.

3. Præterea. Quicquid est Deo naturale, est necessarium: quia Deus est per se necesse esse, & principium omnis necessitatis, ut supra ostensum est (quæst. II. art. 3. in corp.) Sed naturale est ei velle quicquid vult: quia in Deo nihil potest esse præter naturam, ut dicitur in V. Metaph. (tex. 6.) Ergo quicquid vult, ex necessitate vult.

4. Præterea. Non necesse esse, & possibile non esse æquipollent. Si igitur non necesse est Deum velle aliquid eorum quæ vult, possibile est etiam eum non velle illud, & possibile est eum velle illud quod non vult. Ergo voluntas divina est contingens ad utrumlibet, & sic imperfecta: quia omne contingens est imperfectum, & mutabile.

5. Præterea. Ab eo quod est ad utrumlibet, non sequitur aliqua actio, nisi ab aliquo alio inclinetur ad unum, ut dicit Commentator in II. Physic. (tex. 48.) Si ergo voluntas Dei in aliquibus se habet ad utrumlibet, sequitur quod ab aliquo alio determinetur ad effectum, & sic habet aliquam causam priorem.

6. Præterea. Quicquid Deus scit, ex necessitate scit. Sed sicut scientia divina est eius essentia, ita voluntas divina. Ergo quicquid Deus vult, ex necessitate vult.

Sed contra est quod dicit Apostolus Eph. I. II. *Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ.* Quod autem operamur ex consilio voluntatis, non ex necessitate volumus. Non ergo quicquid Deus vult, ex necessitate vult.

Respon-

Respondeo dicendum, quod necessarium dicitur aliquid dupliciter, scilicet absolute, & ex suppositione. Necessarium absolute iudicatur aliquid ex habitudine terminorum, utpote quia prædicatum est in definitione subiecti, sicut necessarium est hominem esse animal; vel quia subiectum est de ratione prædicati, sicut hoc est necessarium, numerum esse parem, vel imparem. Sic autem non est necessarium Socratem sedere. Unde non est necessarium absolute, sed potest dici necessarium ex suppositione: supposito enim quod sedeat, necesse est eum sedere, dum sedet.

Circa divina igitur volita hoc considerandum est, quod aliquid Deum velle est necessarium absolute; non tamen hoc est verum de omnibus quæ vult. Voluntas enim divina necessariam habitudinem habet ad bonitatem suam, quæ est proprium eius obiectum. Unde bonitatem suam esse Deus ex necessitate vult, sicut & voluntas nostra ex necessitate vult beatitudinem; sicut & quælibet alia potentia necessariam habitudinem habet ad proprium & principale obiectum, ut visus ad colorem, quia de sui ratione est ut in illud tendat. Alia autem a se Deus vult, inquantum ordinantur ad suam bonitatem ut in finem. Ea autem quæ sunt ad finem, non ex necessitate volumus volentes finem, nisi sint talia sine quibus finis esse non potest; sicut volumus cibum, volentes conservationem vitæ; & navem, volentes transfretare. Non sic autem ex necessitate volumus ea sine quibus finis esse potest, sicut equum ad ambulandum, quia sine hoc possumus ire: & eadem ratio est in aliis. Unde cum bonitas Dei sit perfecta, & esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat, sequitur quod alia a se eum velle non sit necessarium absolute, & tamen necessarium est ex suppositione. Supposito enim quod velit, non potest non velle, quia non potest voluntas eius mutari.

Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc quod Deus vult ab æterno quicquid vult, non sequitur quod necesse est eum illud velle, nisi ex suppositione.

Ad secundum dicendum, quod licet Deus ex necessitate velit bonitatem suam, non tamen ex necessitate vult ea quæ vult propter bonitatem suam, quia bonitas eius potest esse sine aliis.

Ad tertium dicendum, quod non est naturale Deo velle aliquid aliorum quæ ex necessitate vult; neque tamen innaturale, aut contra naturam, sed est voluntarium.

Ad quartum dicendum, quod aliquando aliqua causa necessaria habet non necessariam habitudinem ad aliquem effectum, quod est propter defectum effectus, & non propter defectum causæ. Sicut virtus Solis habet non necessariam habitudinem ad aliquid eorum quæ contingenter hic eveniunt, non propter defectum virtutis solaris, sed propter defectum effectus non necessario ex causa provenientis. Et similiter quod Deus non ex necessitate velit aliquid eorum quæ vult, non accidit ex defectu voluntatis divinæ, sed ex defectu qui competit volito secundum suam rationem, quia scilicet est tale ut sine eo esse possit perfecta bonitas Dei. Qui quidem defectus consequitur omne bonum creatum.

Ad quintum dicendum, quod causa quæ est ex se contingens, oportet ut determinetur ab aliquo exteriori ad effectum; sed voluntas divina, quæ ex se necessitatem habet, determinat se ipsam ad volitum, ad quod habet habitudinem non necessariam.

Ad sextum dicendum, quod sicut divinum esse in se est necessarium, ita & divinum velle, & divinum scire; sed divinum scire habet necessariam habitudinem ad scita, non autem divinum velle ad volita: quod ideo est, quia scientia habetur de rebus, secundum quod sunt in sciente; voluntas autem comparatur ad res, secundum quod sunt in se ipsis. Quia igitur omnia alia habent necessarium esse, secundum quod sunt in Deo, non autem secundum quod sunt in se ipsis, habent necessitatem absolutam, ita quod sint per se ipsa necessaria: propter hoc Deus quæcumque scit, ex necessitate scit; non autem quæcumque vult, ex necessitate vult.

ARTICULUS IV. 118

Utrum voluntas Dei sit causa rerum.

I. dist. XLV. *art.* 3. *& III. cont. cap.* XCVII. *& IV. cap.* X. *princ. & pot. quæst.* III. *art.* 15. *& Ps.* I. *cont.* 2. *& Jo.* V. *lect.* 3.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod voluntas Dei non sit causa rerum. Dicit enim Dionysius cap. IV. de divinis Nominibus (circa princ. lect. I.) *Sicut noster Sol non ratiocinans, aut præeligens, sed per ipsum esse illuminat omnia participare lumen ipsius valentia; ita & bonum* di-

divinum per ipsam essentiam omnibus existentibus immittit bonitatis divinæ radios. Sed omne quod agit per voluntatem, agit ut ratiocinans, & prælegens. Ergo Deus non agit per voluntatem: ergo voluntas Dei non est causa rerum.

2. Præterea. Id quod est per essentiam, est primum in quolibet ordine; sicut in ordine ignitorum est primum quod est ignis per essentiam. Sed Deus est primum agens. Ergo est agens per essentiam suam, quæ est natura eius. Agit igitur per naturam, & non per voluntatem: voluntas igitur divina non est causa rerum.

3. Præterea. Quicquid est causa alicuius per hoc quod est tale, est causa per naturam, & non per voluntatem: ignis enim causa est calefactionis, quia est calidus; sed artifex est causa domus, quia vult eam facere. Sed Augustinus dicit in I. de doctrina christiana (cap. XXXI. in fin.) quod *quia Deus bonus est*, *sumus*. Ergo Deus per suam naturam est causa rerum, & non per voluntatem.

4. Præterea. Unius rei una est causa. Sed rerum creatarum est causa scientia Dei, ut supra dictum est (quæst. XIV. art. 8.) Ergo voluntas Dei non debet poni causa rerum.

Sed contra est quod dicitur Sapien. II. 26. *Quomodo posset aliquid permanere, nisi tu voluisses?*

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere, voluntatem Dei esse causam rerum, & Deum agere per voluntatem, non per necessitatem naturæ, ut quidam existimaverunt. Quod quidem apparere potest tripliciter.

Primo quidem ex ipso ordine causarum agentium. Cum enim propter finem agat intellectus, & natura, ut probatur in II. Physicorum (tex. 49.) necesse est ut agenti per naturam prædeterminetur finis, & media necessaria ad finem ab aliquo superiori intellectu; sicut sagittæ prædeterminatur finis, & certus (a) motus a sagittante. Unde necesse est quod agens per intellectum, & voluntatem sit prius agente per naturam. Unde cum primum in ordine agentium sit Deus, necesse est quod per intellectum, & voluntatem agat.

Secundo ex ratione naturalis agentis, ad quod pertinet ut unum effectum producat: quia natura uno & eodem modo operatur, nisi impediatur; & hoc ideo quia, secundum quod est tale, agit: unde quandiu est tale, non facit nisi tale: omne enim agens per naturam habet esse determinatum. Cum igitur esse divinum non sit determinatum, sed contineat in se totam perfectionem essendi, non potest esse quod agat per necessitatem naturæ, nisi forte causaret aliquid indeterminatum, & infinitum in essendo: quod est impossibile, ut ex superioribus patet (quæst. VII. art. 2.) Non igitur agit per necessitatem naturæ, sed effectus determinati ab infinita ipsius perfectione procedunt secundum determinationem voluntatis, & intellectus ipsius.

Tertio ex habitudine effectuum ad causam. Secundum hoc enim effectus procedunt a causa agente, secundum quod præexistunt in ea: quia omne agens agit sibi simile. Præexistunt autem effectus in causa secundum modum causæ. Unde cum esse divinum sit ipsum eius intelligere, præexistunt in eo effectus eius secundum modum intelligibilem, & per modum intelligibilem procedunt ab eo, & sic per consequens per modum voluntatis. Nam inclinatio eius ad agendum quod intellectu conceptum est, pertinet ad voluntatem. Voluntas igitur Dei est causa rerum.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius per verba illa non intendit excludere electionem a Deo simpliciter, sed secundum quid, inquantum scilicet non quibusdam solum bonitatem suam communicat, sed omnibus, prout scilicet electio discretionem quamdam importat.

Ad secundum dicendum, quod quia essentia Dei est eius intelligere, & velle, ex hoc ipso quod per essentiam suam agit, sequitur quod agat per modum intellectus, & voluntatis.

Ad tertium dicendum, quod bonum est obiectum voluntatis. Pro tanto ergo dicitur, *Quia Deus bonus est*, *sumus*, inquantum sua bonitas est ei ratio volendi omnia alia, ut supra dictum est (art. 2. in solut. ad 2. præcipue.)

Ad quartum dicendum, quod unius & eiusdem effectus etiam in nobis est causa (b) scientia ut dirigens, qua concipitur forma operis; & voluntas ut imperans: quia forma, ut est in intellectu tantum, non determinatur ad hoc quod sit, vel non sit in effectu, nisi per voluntatem. Unde intellectus speculativus nihil dicit de operando. Sed potentia est causa ut exequens, quia nominat immediatum principium operationis. Sed hæc omnia in Deo unum sunt.

A R-

(a) Al. modus. (b) Al. scientiæ.

ARTICULUS V. 119

Utrum voluntatis divinæ sit assignare aliquam causam.

I. dist. XLI. *art.* 3. *cor.* & *I. cont. cap.* LXXXVI. & *Lib. II. cap.* XXVIII. & XXIX. & *Lib. III. cap.* XCVII.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod voluntatis divinæ sit assignare aliquam causam. Dicit enim Augustinus Lib. LXXXIII. Qq. (quæst. XLVI. parum a med.) *Quis audeat dicere, Deum irrationabiliter omnia condidisse?* Sed agenti voluntario, quod est ratio operandi, est etiam causa volendi. Ergo voluntas Dei habet aliquam causam.

2. Præterea. In his quæ fiunt a volente, qui propter nullam causam aliquid vult, non oportet aliam causam assignare nisi voluntatem volentis. Sed voluntas Dei est causa omnium rerum, ut ostensum est (art. præc.) Si igitur voluntatis eius non sit aliqua causa, non oportebit in omnibus rebus naturalibus aliam causam quærere nisi solam voluntatem divinam: & sic omnes scientiæ essent supervacuæ, quæ causis aliquorum effectuum assignare nituntur: quod videtur inconveniens. Est igitur assignare aliquam causam voluntatis divinæ.

3. Præterea. Quod fit a volente non propter aliquam causam, dependet ex simplici voluntate eius. Si igitur voluntas Dei non habeat aliquam causam, sequitur quod omnia quæ fiunt, dependeant ex simplici eius voluntate; & non habeant aliquam causam aliam: quod est inconveniens.

Sed contra est quod dicit Augustinus in Lib. LXXXIII. Qq. (quæst. XXVIII.) *Omnis causa efficiens maior est eo quod efficitur: nihil (a) autem maius est voluntate Dei. Non ergo causa eius quærenda est.*

Respondeo dicendum, quod nullo modo voluntas Dei causam habet.

Ad cuius evidentiam considerandum est, quod cum voluntas consequatur intellectum, eodem modo contingit esse causam alicuius volentis, ut velit, & alicuius intelligentis, ut intelligat. In intellectu autem sic est, quod si seorsum intelligat principium, & seorsum conclusionem, intelligentia principii est causa scientiæ conclusionis. Sed si intellectus in ipso principio inspiceret conclusionem, uno intuitu apprehendens utrumque, in eo scientia conclusionis non causaretur ab intellectu principiorum, quia idem non est causa sui ipsius; sed tamen intelligeret principia esse causas conclusionis. Similiter est ex parte voluntatis, circa quam sic se habet finis ad ea quæ sunt ad finem, sicut in intellectu principia ad conclusiones. Unde si aliquis uno actu velit finem, & alio actu ea quæ sunt ad finem, velle finem erit ei causa volendi ea quæ sunt ad finem. Sed si uno actu velit finem, & ea quæ sunt ad finem, hoc esse non poterit: quia idem non est causa sui ipsius. Et tamen erit verum dicere, quod velit ordinare ea quæ sunt ad finem, in finem. Deus autem sicut uno actu omnia in essentia sua intelligit, ita uno actu vult omnia in sua bonitate. Unde sicut in Deo intelligere causam non est causa intelligendi effectus, sed ipse intelligit effectus in causa; ita velle finem non est ei causa volendi ea quæ sunt ad finem; sed tamen vult ea quæ sunt ad finem, ordinari in finem. Vult ergo hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult (b) hoc.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas Dei rationabilis est, non quod aliquid sit Deo causa volendi, sed inquantum vult unum esse propter aliud.

Ad secundum dicendum, quod cum velit Deus effectus sic esse, ut ex causis certis proveniant, ad hoc quod servetur ordo in rebus, non est supervacuum etiam cum voluntate Dei alias causas quærere. Esset tamen supervacuum, si aliæ causæ quærerentur ut primæ, & non dependentes a divina voluntate. Et sic loquitur Augustinus in III. de Trinit. (cap. II. in med.) *Placuit (c) vanitati Philosophorum etiam aliis causis effectus contingentes tribuere, cum omnino videre non possent superiorem ceteris omnibus causam, idest voluntatem Dei.*

Ad tertium dicendum, quod cum Deus velit effectus esse propter causas, quicumque effectus præsupponunt aliquem alium effectum, non dependent ex sola Dei voluntate, sed ex aliquo alio; sed primi effectus ex sola divina voluntate dependent; utpote si dicamus, quod Deus voluit hominem habere manus, ut deservirent intellectui operando diversa opera;

&

(a) *Al.* tamen. *Augustini textus sic habet:* Omnis causa efficiens est. Omne autem efficiens maius est quam id quod efficitur. Nihil autem &c. (b) *Ita edit. omnes. Codd. Alcan. & Camer. non habent ultimum* hoc. (c) *Al.* Licuit vanitati.

& voluit eum habere intellectum ad hoc quod esset homo; & voluit eum esse hominem, ut frueretur ipso, vel ad complementum universi. Quae quidem non est reducere ad alios fines creatos ulteriores. Unde huiusmodi dependent ex simplici voluntate Dei, alia vero ex ordine etiam aliarum causarum.

ARTICULUS VI. 120

Utrum voluntas Dei semper impleatur.

I. dist. XLVII. *art.* I. *&* 2. *& III. dist.* XXXI. *quaest.* II. *art.* 3. *quaest.* I. *& ver. quaest.* XXIII. *art.* 2. *corp. & quolib.* XI. *art.* 3. *corp. & quol.* XII. *art.* 4. *cor.*

AD sextum sic proceditur. Videtur quod voluntas Dei non semper impleatur. Dicit enim Apostolus I. ad Timoth. II. 4. quod *Deus vult omnes homines salvos fieri, & ad agnitionem veritatis venire*. Sed hoc non ita evenit. Ergo voluntas Dei non semper impletur.

2. Praeterea. Sicut se habet scientia ad verum, ita voluntas ad bonum. Sed Deus scit omne verum. Ergo vult omne bonum. Sed non omne bonum fit: multa enim bona possunt fieri, quae non fiunt. Non ergo voluntas Dei semper impletur.

3. Praeterea. Voluntas Dei, cum sit causa prima, non excludit causas medias, ut dictum est (art. praec.) Sed effectus causae primae potest impediri per defectum causae secundae; sicut effectus virtutis motivae impeditur propter debilitatem tibiae. Ergo & effectus divinae voluntatis potest impediri propter defectum secundarum causarum: non ergo voluntas Dei semper impletur.

Sed contra est quod dicitur in Psalm. CXIII. 3. *Omnia, quaecumque voluit Deus, fecit.*

Respondeo dicendum, quod necesse est voluntatem Dei semper impleri.

Ad cuius evidentiam considerandum est, quod cum effectus conformetur agenti secundum suam formam, eadem ratio est in causis agentibus quae est in causis formalibus. In formis autem sic est quod licet aliquid possit deficere ab aliqua forma particulari, tamen a forma universali nihil deficere potest. Potest enim esse aliquid quod non est homo, vel vivum; non autem potest esse aliquid, quod non sit ens. Unde hoc idem in causis agentibus contingere oportet: potest enim aliquid fieri extra ordinem alicuius causae particularis agentis, non autem extra ordinem alicuius causae universalis, sub qua omnes causae particulares comprehenduntur. Quod si aliqua causa particularis deficiat a suo effectu, hoc est propter aliquam aliam causam particularem impedientem, quae continetur sub ordine causae universalis. Unde effectus ordinem causae universalis nullo modo potest exire. Et hoc etiam patet in corporalibus. Potest enim impediri quod aliqua stella non inducat suum effectum; sed tamen quicumque effectus ex causa corporea impediente in rebus corporalibus consequatur, oportet quod reducatur per aliquas causas medias in universalem virtutem primi caeli. Cum igitur voluntas Dei sit universalis causa omnium rerum, impossibile est quod divina voluntas suum effectum non consequatur. Unde quod recedere videtur a divina voluntate secundum unum ordinem, relabitur in ipsam secundum alium; sicut peccator, qui quantum est in se, recedit a divina voluntate peccando, incidit in ordinem divinae voluntatis, dum per eius iustitiam punitur.

Ad primum ergo dicendum, quod illud verbum Apostoli, quod *Deus vult omnes homines salvos fieri &c.* potest tripliciter intelligi. Uno modo, ut sit accommoda distributio secundum hunc sensum: Deus vult salvos fieri omnes homines qui salvantur, non quia nullus homo sit quem salvum fieri non velit, sed quia nullus salvus fit quem non velit salvum fieri, ut dicit Augustinus (Lib. I. de praedest. Sanct. cap. VIII. & Enchirid. cap. CIII.) Secundo potest intelligi, ut fiat distributio pro generibus singulorum, & non pro singulis generum, secundum hunc sensum: Deus vult de quolibet statu hominum salvos fieri, mares, & feminas, Iudaeos, & Gentiles, parvos, & magnos; non tamen omnes de singulis statibus. Tertio secundum Damascenum (Lib. II. orthod. Fid. cap. XXIX. non multum a fin.) intelligitur de voluntate antecedente, non de voluntate consequente. Quae quidem distinctio non accipitur ex parte ipsius voluntatis divinae, in qua nihil est prius, vel posterius, sed ex parte volitorum.

Ad cuius intellectum considerandum est, quod unumquodque, secundum quod bonum est, sic est volitum a Deo. Aliquid autem potest esse in prima sui consideratione, secundum quod absolute consideratur, bonum, vel malum; quod tamen prout cum aliquo adiuncto consideratur, quae est consequens consideratio eius, e contrario se habet; sicut homi-

nem vivere eſt bonum, & hominem occidi eſt malum, ſecundum abſolutam conſiderationem; ſed ſi addatur circa aliquem hominem, quod ſit homicida, vel vivens in periculum multitudinis, ſic bonum eſt eum occidi, & malum eſt eum vivere: unde poteſt dici, quod iudex iuſtus antecedenter vult omnem hominem vivere, ſed conſequenter vult homicidam ſuſpendi. Similiter Deus antecedenter vult omnem hominem ſalvari, ſed conſequenter vult quoſdam damnari ſecundum exigentiam ſuæ iuſtitiæ. Neque tamen id quod antecedenter volumus, ſimpliciter volumus, ſed ſecundum quid: quia voluntas comparatur ad res, ſecundum quod in ſe ipſis ſunt, in ſe ipſis autem ſunt in particulari. Unde ſimpliciter volumus aliquid, ſecundum quod volumus illud conſideratis omnibus circumſtantiis particularibus: quod eſt conſequenter velle. Unde poteſt dici, quod iudex iuſtus ſimpliciter vult homicidam ſuſpendi, ſed ſecundum quid vellet eum vivere, ſcilicet inquantum eſt homo. Unde magis poteſt dici velleitas quam abſoluta voluntas. Et ſic patet quod quicquid Deus ſimpliciter vult, fit, licet illud quod antecedenter vult, non fiat.

Ad ſecundum dicendum, quod actus cognoſcitivæ virtutis eſt, ſecundum quod cognitum eſt in cognoſcente; actus autem virtutis appetitivæ eſt ordinatus ad res, ſecundum quod in ſe ipſis ſunt. Quicquid autem poteſt habere rationem entis, & veri, totum eſt virtualiter in Deo, ſed non totum exiſtit in rebus creatis: & ideo Deus cognoſcit omne verum, non tamen vult omne bonum, niſi inquantum vult ſe, in quo virtualiter omne bonum exiſtit.

Ad tertium dicendum, quod cauſa prima tunc poteſt impediri a ſuo effectu per defectum cauſæ ſecundæ, quando non eſt univerſaliter prima, ſub ſe omnes cauſas comprehendens: quia ſic effectus nullo modo poſſet ſuum ordinem evadere: & ſic eſt de voluntate Dei, ut dictum eſt (in corp. art.)

ARTICULUS VII. 121

Utrum voluntas Dei ſit mutabilis.

Art. 1. corp. & ad 3. & 4. & I. cont. cap. lxxxii. *& II. cap.* xxv. *fin. & III. cap.* xci. *&* xcviii. *fin. & pot. quæſt.* iii. *art. 7.*

AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur quod voluntas Dei ſit mutabilis. Dicit enim Dominus Geneſ. vi. 7. *Pœnitet me feciſſe hominem*. Sed quemcumque pœnitet de eo quod fecit, habet mutabilem voluntatem. Ergo Deus habet mutabilem voluntatem.

2. Præterea. Hierem. xviii. 7. ex perſona Domini dicitur: *Loquar adverſus gentem, & adverſus regnum, ut eradicem, & deſtruam, & diſperdam illud; ſed ſi pœnitentiam egerit gens illa a malo ſuo, agam & ego pœnitentiam ſuper malo quod cogitavi ut facerem ei*. Ergo Deus habet mutabilem voluntatem.

3. Præterea. Quicquid Deus facit, voluntarie facit. Sed Deus non ſemper eadem facit: nam quandoque præcepit legalia obſervari, quandoque prohibuit. Ergo habet mutabilem voluntatem.

4. Præterea. Deus non ex neceſſitate vult quod vult, ut ſupra dictum eſt (art. 3. huius quæſt.) Ergo poteſt velle, & non velle idem. Sed omne quod habet potentiam ad oppoſita, eſt mutabile; ſicut quod poteſt eſſe, & non eſſe, eſt mutabile ſecundum ſubſtantiam; & quod poteſt eſſe hic, & non eſſe hic, eſt mutabile ſecundum locum. Ergo Deus eſt mutabilis ſecundum voluntatem.

Sed contra eſt quod dicitur Num. xxiii. 19. *Non eſt Deus quaſi homo, ut mentiatur, neque ut filius hominis, ut mutetur.*

Reſpondeo dicendum, quod voluntas Dei eſt omnino immutabilis. Sed circa hoc conſiderandum eſt, quod aliud eſt mutare voluntatem, & aliud eſt velle aliquarum rerum mutationem. Poteſt enim aliquis eadem voluntate immobiliter permanente velle quod nunc fiat hoc, & poſtea fiat contrarium. Sed tunc voluntas mutaretur, ſi aliquis inciperet velle quod prius non voluit, vel deſineret velle quod voluit. Quod quidem accidere non poteſt, niſi præſuppoſita mutatione vel ex parte cognitionis, vel circa diſpoſitionem ſubſtantiæ ipſius (a) volentis. Cum enim voluntas ſit boni, ali-

(a) *Ita codd. Alcan. Camer. Rom. & Tarrac. quibus concinunt Nicolai, & Patavi editi Rom.* voluntatis.

aliquis de novo dupliciter potest incipere aliquid velle. (a) Uno modo sic quod de novo incipiat sibi illud esse bonum, quod non est absque mutatione eius; sicut adveniente frigore, incipit esse bonum sedere ad ignem, quod prius non erat. Alio modo sic quod de novo cognoscat illud esse sibi bonum, cum prius hoc ignorasset. Ad hoc enim consiliamur, ut sciamus quid nobis sit bonum. Ostensum est autem supra (quæst. IX. art. 1. & quæst. XIV. art. 15.) quod tam substantia Dei, quam eius scientia est omnino immutabilis. Unde oportet voluntatem eius omnino esse immutabilem.

Ad primum ergo dicendum, quod illud verbum Domini metaphorice intelligendum est secundum similitudinem nostram. Cum enim nos pœnitet, destruimus quod fecimus; quamvis hoc esse possit absque mutatione voluntatis; cum etiam aliquis homo absque mutatione voluntatis interdum velit aliquid facere, simul intendens postea illud destruere. Sic igitur Deus pœnituisse dicitur secundum similitudinem operationis, inquantum hominem, quem fecerat, per diluvium a facie terræ delevit.

Ad secundum dicendum, quod voluntas Dei, cum sit causa prima, & universalis, non excludit causas medias, in quarum virtute est ut aliqui effectus producantur. Sed quia omnes causæ mediæ non adæquant virtutem causæ primæ, multa sunt in virtute, & scientia, & voluntate divina, quæ non continentur sub ordine causarum inferiorum, sicut resuscitatio Lazari. Unde aliquis respiciens ad causas inferiores dicere poterat, Lazarus non resurget; respiciens vero ad causam primam divinam poterat dicere, Lazarus resurget. Et utrumque horum Deus vult, scilicet quod aliquid quandoque sit futurum secundum causam inferiorem, quod tamen futurum non sit secundum causam superiorem, vel e converso. Sic ergo dicendum est, quod Deus aliquando pronuntiat aliquid futurum, secundum quod continetur in ordine causarum inferiorum, ut puta secundum dispositionem naturæ, vel meritorum; quod tamen non fit, quia aliter est in causa superiori divina. Sicut cum prædixit Ezechiæ: *Dispone domui tuæ, quia morieris, & non vives*, ut habetur Isaiæ XXXVIII. 1. neque tamen ita evenit, quia ab æterno aliter fuit in scientia, & voluntate divina, quæ immutabilis est. Propter quod dicit Gregorius (Moral. XVI. cap. v. in princ.) quod *Deus* (b) *immutat sententiam, non tamen mutat consilium*, scilicet voluntatis suæ. Quod ergo dicit, *Pœnitentiam agam & ego*, intelligitur metaphorice dictum: nam homines quando non implent quod comminati sunt, pœnitere videntur.

Ad tertium dicendum, quod ex ratione illa non potest concludi, quod Deus habeat mutabilem voluntatem, sed quod mutationem velit.

Ad quartum dicendum, quod licet Deum velle aliquid non sit necessarium absolute, tamen necessarium est ex suppositione propter immutabilitatem divinæ voluntatis, ut supra dictum est (art. 3. huius quæst.)

ARTICULUS VIII. 122

Utrum voluntas Dei necessitatem rebus volitis imponat.

1. 2. *quæst.* X. *art.* 4. & *I. cont. cap.* LXXXV. & *III. cap.* LXXIII. *usque* LXXVIII. & LXXIX. *fin.* & *I. Periher. lect.* 14.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod voluntas Dei rebus volitis necessitatem imponat. Dicit enim Augustinus in Enchir. (cap. CIII.) *Nullus fit salvus, nisi quem Deus voluerit salvari. Et ideo rogandus est ut velit, quia necesse est fieri, si voluerit.*

2. Præterea. Omnis causa quæ non potest impediri, ex necessitate suum effectum producit: quia & natura semper idem operatur, nisi aliquid impediat, ut dicitur in II. Physic. (tex. 84.) Sed voluntas Dei non potest impediri: dicit enim Apostolus ad Rom. IX. 19. *Voluntati enim eius quis resistit?* Ergo voluntas Dei imponit rebus volitis necessitatem.

3. Præterea. Illud quod habet necessitatem ex priori, est necessarium absolute; sicut animal mori est necessarium, quia est ex contrariis compositum. Sed res creatæ a Deo comparantur ad voluntatem divinam sicut ad aliquid prius, a quo habent necessitatem; cum hæc conditionalis sit vera, Si aliquid Deus vult, illud est: omnis autem conditionalis vera est necessaria. Sequitur ergo quod omne quod Deus vult, sit necessarium absolute.

Sed contra. Omnia bona quæ fiunt, Deus

(a) *Cod. Alcan.* Uno modo si de novo &c. & *infra*. Alio modo, si de novo &c. (b) *Al.* immutat rem.

Deus vult fieri. Si igitur eius voluntas imponat rebus volitis necessitatem, sequitur quod omnia bona ex necessitate eveniunt: & sic perit liberum arbitrium, & consilium, & omnia huiusmodi.

Respondeo dicendum, quod divina voluntas quibusdam volitis necessitatem imponit, non autem omnibus.

Cuius quidem rationem aliqui assignare voluerunt ex causis mediis: quia ea quæ producit per causas necessarias, sunt necessaria; ea vero quæ producit per causas contingentes, sunt contingentia. Sed hoc non videtur sufficienter dictum propter duo. Primo quidem quia effectus alicuius primæ causæ est contingens propter causam secundam ex eo quod impeditur effectus causæ primæ per defectum causæ secundæ, sicut virtus Solis per defectum plantæ impeditur. Nullus autem defectus causæ secundæ impedire potest quin voluntas Dei effectum suum producat. Secundo quia si distinctio contingentium a necessariis referatur solum in causas secundas, sequitur hoc esse præter intentionem, & voluntatem divinam: quod est inconveniens.

Et ideo melius dicendum est, quod hoc contingit propter efficaciam divinæ voluntatis. Cum enim aliqua causa efficax fuerit ad agendum, effectus consequitur causam, non tantum secundum id quod fit, sed etiam secundum modum fiendi, vel essendi. Ex debilitate enim virtutis activæ in semine contingit quod filius nascitur dissimilis patri in accidentibus quæ pertinent ad modum essendi. Cum igitur voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea quæ Deus vult fieri, sed & quod eo modo fiant quo Deus ea fieri vult. Vult autem quædam Deus necessario, quædam contingenter, ut sit ordo in rebus ad complementum universi. Et ideo quibusdam effectibus aptavit causas necessarias, quæ deficere non possunt, ex quibus effectus de necessitate proveniunt; quibusdam effectibus aptavit causas contingentes defectibiles, ex quibus effectus contingenter proveniunt. Non igitur propterea effectus voliti a Deo eveniunt contingenter, quia causæ proximæ sunt contingentes; sed propterea quia Deus voluit eos contingenter evenire, contingentes causas ad eos præparavit.

Ad primum ergo dicendum, quod per illud verbum Augustini intelligenda est necessitas in rebus volitis a Deo non absoluta, sed conditionalis: necesse est enim hanc conditionalem veram esse,: Si Deus hoc vult, necesse est hoc esse.

Ad secundum dicendum, quod ex hoc ipso quod nihil voluntati divinæ resistit, sequitur quod non solum fiant ea quæ Deus vult fieri, sed quod fiant contingenter, vel necessario, quæ sic fieri vult.

Ad tertium dicendum, quod posteriora habent necessitatem a prioribus secundum modum priorum. Unde & ea quæ fiunt a voluntate divina, talem necessitatem habent, qualem Deus vult ea habere, scilicet vel absolutam, vel conditionalem tantum. Et sic non omnia sunt necessaria absolute.

ARTICULUS IX. 123

Utrum voluntas Dei sit malorum.

I. dist. XLVI. *art.* 4. *& I. cont. cap.* XCV. *& Ib. cap.* XXV. *fin. & po. quæst.* I. *art.* 6. *& quol.* V. *quæst.* 2. *art.* 2.

AD nonum sic proceditur. Videtur quod voluntas Dei sit malorum. Omne enim bonum quod fit, Deus vult. Sed mala fieri bonum est: dicit enim Augustinus in Enchir. (cap. XCVI. circa princip.) *Quamvis ea quæ mala sunt, inquantum mala sunt, non sint bona; tamen ut non solum sint bona, sed etiam ut sint mala, bonum est fieri.* Ergo Deus vult mala.

2. Præterea. Dicit Dionysius IV. cap. de div. Nom. *Erit malum ad omnis*, idest universi, *perfectionem conferens*: & Augustinus dicit in Ench. (cap. X. in fin. & XI. in princ.) *Ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo: in qua etiam illud quod malum dicitur, bene ordinatum, & loco suo positum, eminentius commendat bona, ut magis placeant, & laudabiliora sint, dum comparantur malis.* Sed Deus vult omne illud quod pertinet ad perfectionem, & decorem universi: quia hoc est quod Deus maxime vult in creaturis. Ergo Deus vult mala.

3. Præterea. Mala fieri, & non fieri sunt contradictorie opposita. Sed Deus non vult mala non fieri: quia, cum mala quædam fiant, non semper voluntas Dei impleretur. Ergo Deus vult mala fieri.

Sed contra est quod dicit Augustinus in Lib. lxxxiii. Qq. (quæst. II.) *Nullo sapiente homine auctore fit homo deterior. Est autem Deus omni sapiente homine præstantior. Multo igitur minus Deo auctore fit aliquis deterior. Illo autem auctore fit aliquid, quod fit illo volente.* Non ergo volen-

lente Deo fit homo deterior. Constat autem quod quolibet malo fit aliquis deterior. Ergo Deus non vult mala.

Respondeo dicendum, quod, cum ratio boni sit ratio appetibilis, ut supra dictum est (quaest. v. art. 1.) malum autem opponatur bono; impossibile est quod aliquod malum, inquantum huiusmodi, appetatur neque appetitu naturali, neque animali, neque intellectuali, qui est voluntas. Tamen aliquod malum appetitur per accidens, inquantum consequitur ad aliquod bonum: & hoc apparet in quolibet appetitu. Non enim agens naturale intendit privationem, vel corruptionem, sed formam, cui coniungitur privatio alterius formae, & generationem unius, quae est corruptio alterius. Leo enim occidens cervum intendit cibum, cui coniungitur occisio animalis; similiter fornicator intendit delectationem, cui coniungitur deformitas culpae. Malum autem, quod coniungitur alicui bono, est privatio alterius boni. Numquam igitur appeteretur malum, nec per accidens, nisi bonum cui coniungitur malum, magis appeteretur, quam bonum quod privatur per malum.

Nullum autem bonum Deus magis vult quam suam bonitatem; vult tamen aliquod bonum magis quam aliud quoddam bonum. Unde malum culpae, quod privat ordinem ad bonum divinum, Deus nullo modo vult; sed malum naturalis defectus, vel malum poenae vult, volendo aliquod bonum, cui coniungitur tale malum: sicut volendo iustitiam vult poenam, & volendo ordinem naturae servari, vult quaedam naturaliter corrumpi.

Ad primum ergo dicendum, quod quidam dixerunt, quod licet Deus non velit mala, vult tamen mala esse, vel fieri: quia licet mala non sint bona, bonum tamen est mala esse, vel fieri: quod ideo dicebant, quia ea quae in se mala sunt, ordinantur ad aliquod bonum: quem quidem ordinem importari credebant in hoc quod (a) dicitur mala esse, vel fieri. Sed hoc non recte dicitur: quia malum non ordinatur ad bonum per se, sed per accidens. Praeter intentionem enim peccantis est quod ex hoc sequatur aliquod bonum; sicut praeter intentionem tyrannorum fuit quod ex eorum persecutionibus claresceret patientia Martyrum. Et ideo non potest dici, quod talis ordo ad bonum importeretur per hoc quod dicitur, quod malum esse, vel fieri sit bonum: quia nihil iudicatur secundum illud quod competit ei per accidens, sed secundum illud quod competit ei per se.

Ad secundum dicendum, quod malum non operatur ad perfectionem, & decorem universi, nisi per accidens, ut dictum est (in solut. ad arg. praeced.) Unde & hoc quod dicit Dionysius, quod *malum est ad universi perfectionem conferens*, concludit inducendo quasi ad inconveniens.

Ad tertium dicendum, quod licet mala fieri, & mala non fieri contradictorie opponantur; tamen velle mala fieri, & velle mala non fieri non opponuntur contradictorie, cum utrumque sit affirmativum. Deus igitur neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri, sed vult permittere mala fieri; & hoc est bonum.

ARTICULUS X. 124

Utrum Deus habeat liberum arbitrium.

II. dist. XXV. *quaest.* 1. *art* 1. *& I. cont. cap.* LXXXVIII. *& verit. quaest.* XXIV. *art.* 4. *& mal. quaest.* XVI. *art.* 5. *cor.*

AD decimum sic proceditur. Videtur quod Deus non habeat liberum arbitrium. Dicit enim Hieronymus in homilia de filio prodigo (& est epist. CXLVI. ad Damasum prop. fin.) *Solus Deus est in quem peccatum non cadit, nec cadere potest; cetera, cum sint liberi arbitrii, in utramque partem flecti possunt.*

2. Praeterea. Liberum arbitrium est facultas rationis, & voluntatis, qua bonum, & malum eligitur. Sed Deus non vult malum, ut dictum est (art. praec.) Ergo liberum arbitrium non est in Deo.

Sed contra est quod dicit Ambrosius in Lib. II. de Fide (cap. III. parum a med.) *Spiritus sanctus dividit singulis, prout vult, idest libero voluntatis arbitrio, non necessitatis obsequio.*

Respondeo dicendum, quod liberum arbitrium habemus respectu eorum quae non necessario volumus, vel naturali instinctu. Non enim ad liberum arbitrium pertinet quod volumus esse felices, sed ad naturalem instinctum: unde & alia animalia, quae naturali instinctu moventur ad aliquid, non dicuntur libero arbitrio moveri. Cum igitur Deus ex necessitate suam bonitatem velit, alia vero non ex necessitate, ut supra ostensum est

(a) *Ita fere omnes edit. Nicolaius;* dicitur: Bonum est mala esse, vel fieri.

est (art. 3. huius quæst.) respectu illorum quæ non ex necessitate vult, liberum arbitrium habet.

Ad primum ergo dicendum, quod Hieronymus videtur excludere a Deo liberum arbitrium non simpliciter, sed solum quantum ad hoc quod est deflecti in peccatum.

Ad secundum dicendum, quod cum malum culpæ dicatur per aversionem a bonitate divina, per quam Deus omnia vult, ut supra ostensum est (loc. proxime cit.) manifestum est quod impossibile est eum malum culpæ velle: & tamen ad opposita se habet, inquantum velle potest hoc esse, vel non esse: sicut & nos, non peccando, possumus velle sedere, & non velle sedere.

ARTICULUS XI. 125

Utrum sit distinguenda in Deo voluntas signi.

II. dist. XLV. *art. ult. & ver. quæst.* XIII. *ar.* 3.

AD undecimum sic proceditur. Videtur quod non sit distinguenda in Deo voluntas signi. Sicut enim voluntas Dei est causa rerum, ita & scientia. Sed non assignantur aliqua signa ex parte divinæ scientiæ. Ergo neque debent assignari aliqua signa ex parte divinæ voluntatis.

2. Præterea. Omne signum quod non concordat ei cuius est signum, est falsum. Si igitur signa quæ assignantur circa voluntatem divinam, non concordant divinæ voluntati, sunt falsa; si autem concordant, superflue assignantur. Non igitur sunt aliqua signa circa voluntatem divinam assignanda.

Sed contra est quod voluntas Dei est una, cum ipsa sit Dei essentia: quandoque autem pluraliter significatur, ut cum dicitur (Psalm. CX. 2.) *Magna opera Domini, exquisita in omnes voluntates eius*. Ergo oportet quod aliquando signum voluntatis pro voluntate accipiatur.

Respondeo dicendum, quod in Deo quædam dicuntur proprie, & quædam secundum metaphoram, ut ex supra dictis patet (quæst. XIII. art. 3. præcipue.) Cum autem aliquæ passiones humanæ in divinam prædicationem metaphorice assumuntur, hoc fit secundum similitudinem effectus. Unde illud quod est signum talis passionis in nobis, in Deo nomine illius passionis metaphorice significatur. Sicut apud nos irati punire consueverunt, unde ipsa punitio est signum iræ; & propter hoc ipsa punitio nomine iræ significatur, cum Deo attribuitur. Similiter id quod solet esse in nobis signum voluntatis, quandoque metaphorice in Deo voluntas dicitur; sicut cum aliquis præcipit aliquid, signum est quod velit illud fieri. Unde præceptum divinum quandoque metaphorice voluntas Dei dicitur, secundum illud Matth. VI. 10. *Fiat voluntas tua sicut in cælo, & in terra*. Sed hoc distat inter voluntatem, & iram: quia ira de Deo numquam proprie dicitur, cum in suo principali intellectu includat passionem; voluntas autem proprie de Deo dicitur: & ideo in Deo distinguitur voluntas proprie, & metaphorice dicta. Voluntas enim proprie dicta vocatur voluntas beneplaciti; voluntas autem metaphorice dicta est voluntas signi, eo quod ipsum signum voluntatis voluntas dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod scientia non est causa eorum quæ fiunt, nisi per voluntatem: non enim quæ scimus, facimus, nisi velimus: & ideo signum non attribuitur scientiæ, sicut attribuitur voluntati.

Ad secundum dicendum, quod signa voluntatis dicuntur voluntates divinæ, non quia sunt signa quod Deus velit; sed quia ea quæ in nobis solent esse signa volendi, in Deo divinæ voluntates dicuntur: sicut punitio non est signum quod in Deo sit ira, sed punitio, eo ipso quod in nobis est signum iræ, in Deo dicitur ira.

ARTICULUS XII. 126

Utrum convenienter circa divinam voluntatem ponantur quinque signa.

I. dist. XLV. *art.* 4. *& verit. quæst.* XXIII. *ar.* 3.

AD duodecimum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter circa divinam voluntatem ponantur quinque signa, scilicet *prohibitio*, *præceptum*, *consilium*, *operatio*, & *permissio*. Nam eadem quæ nobis præcipit Deus, vel consulit, in nobis quandoque operatur; & eadem quæ prohibet, quandoque permittit. Ergo non debent ex opposito dividi.

2. Præterea. Nihil Deus operatur nisi volens, ut dicitur Sapient. XI. Sed voluntas signi distinguitur a voluntate beneplaciti. Ergo *operatio* sub voluntate signi comprehendi non debet.

3. Præterea. *Operatio*, & *permissio* communiter ad omnes creaturas pertinent: quia in omnibus Deus operatur, & in omnibus aliquid fieri permittit. Sed *præ*-

ceptum, *consilium*, & *prohibitio* pertinent ad solam rationalem creaturam. Ergo non veniunt convenienter in unam divisionem, cum non sint unius ordinis.

4. Præterea. Malum pluribus modis contingit quam bonum: quia *bonum contingit uno modo*, *sed malum omnifariam*, ut patet per Philosophum in II. Ethic. (cap. VI. a med.) & per Dionysium in IV. cap. de div. Nom. (aliquantulum a med.) Inconvenienter igitur respectu mali assignatur unum signum tantum, scilicet *prohibitio*; respectu vero boni duo signa, scilicet *consilium*, & *præceptum*.

Respondeo dicendum, quod huiusmodi signa voluntatis dicuntur ea quibus consuevimus demonstrare nos aliquid velle. Potest autem aliquis declarare se velle aliquid vel per se ipsum, vel per alium. Per se ipsum quidem, inquantum facit aliquid vel directe, vel indirecte & per accidens. Directe quidem, cum per se aliquid operatur: & quantum ad hoc dicitur esse signum *operatio*. Indirecte autem, inquantum non impedit operationem: nam removens prohibens dicitur movens per accidens, ut dicitur in VIII. Physic. (tex. 32.) Et quantum ad hoc dicitur signum *permissio*. Per alium autem declarat se aliquid velle, inquantum ordinat alium ad aliquid faciendum; vel necessaria inductione, quod fit præcipiendo quod quis vult, & prohibendo contrarium; vel aliqua persuasoria inductione, quod pertinet ad *consilium*. Quia igitur his modis declaratur aliquem velle aliquid, propter hoc ista quinque nominantur interdum nomine voluntatis divinæ, tamquam signa voluntatis.

Quod enim *præceptum*, *consilium*, & *prohibitio* dicantur Dei voluntas, patet per id quod dicitur Matth. VI. 10. *Fiat voluntas tua sicut in cælo, & in terra*. Quod autem *permissio*, vel *operatio* dicantur Dei voluntas, patet per Augustinum, qui dicit in Enchirid. (cap. XCV. in fin.) *Nihil fit, nisi omnipotens fieri velit, vel sinendo ut fiat, vel faciendo*. Vel potest dici, quod *permissio*, & *operatio* referantur ad præsens: *permissio* quidem ad malum, *operatio* vero ad bonum: ad futurum vero *prohibitio* respectu mali; respectu vero boni necessarii *præceptum*: respectu vero superabundantis boni *consilium*.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet circa eamdem rem aliquem diversimode declarare se aliquid velle; sicut inveniuntur multa nomina idem significantia. Unde nihil prohibet idem subiacere *præcepto*, & *consilio*, & *operationi*, & *prohibitioni*, vel *permissioni*.

Ad secundum dicendum, quod sicut Deus potest significari metaphorice velle id quod non vult voluntate proprie accepta; ita potest metaphorice significari velle id quod proprie vult. Unde nihil prohibet de eodem esse voluntatem beneplaciti, & voluntatem signi. Sed *operatio* semper est eadem cum voluntate beneplaciti, non autem *præceptum*, vel *consilium*: tum quia hæc est de præsenti, illud de futuro: tum quia hæc per se est effectus voluntatis, illud autem per alium, ut dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod creatura rationalis est domina sui actus: & ideo circa ipsam specialia quædam signa divinæ voluntatis assignantur, inquantum rationalem creaturam Deus ordinat ad agendum voluntarie, & per se. Sed aliæ creaturæ non agunt nisi motæ ex operatione divina: & ideo circa alias non habent locum nisi *operatio*, & *permissio*.

Ad quartum dicendum, quod omne malum culpæ, licet multipliciter contingat, tamen in hoc convenit quod discordat a voluntate divina: & ideo unum signum respectu malorum assignatur, scilicet *prohibitio*. Sed diversimode bona se habent ad bonitatem divinam: quia quædam sunt sine quibus fruitionem divinæ bonitatis consequi non possumus; & respectu horum est *præceptum*: quædam vero sunt, quibus perfectius consequimur; & respectu horum est *consilium*. Vel dicendum, quod consilium est non solum de melioribus bonis assequendis, sed etiam de minoribus malis vitandis.

QUAESTIO XX.

De amore Dei,

in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de his quæ absolute ad voluntatem Dei pertinent. In parte autem appetitiva inveniuntur in nobis & passiones animæ, ut gaudium, amor, & huiusmodi; & habitus moralium virtutum, ut iustitia, fortitudo, & huiusmodi. Unde primo considerabimus de amore Dei; secundo de iustitia Dei, & misericordia eius.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primo, utrum in Deo sit amor.

Secundo, utrum amet omnia.

Tertio, utrum magis amet unum quam aliud.

Quarto, utrum meliora magis amet.

AR-

ARTICULUS I. 127

Utrum amor sit in Deo.

Inf. quæst. lxxxii. *art.* 5. *ad* 1. *&* *III. dist.* xxxii. *art.* 1. *&* *I. con. cap.* lxxxix. xc. xci. *&* xcvi. *&* *Lib. IV. cap.* xix.

AD primum sic proceditur. Videtur quod amor non sit in Deo. Nulla enim passio est in Deo. Amor autem est passio. Ergo amor non est in Deo.

2. Præterea. Amor, ira, tristitia, & huiusmodi contra se dividuntur. Sed tristitia, & ira non dicuntur de Deo nisi metaphorice. Ergo nec amor.

3. Præterea. Dionysius dicit iv. cap. de div. Nom. *Amor est vis unitiva, & concretiva.* Hoc autem in Deo locum habere non potest, cum sit simplex. Ergo in Deo non est amor.

Sed contra est quod dicitur I. Ioan. iv. 16. *Deus caritas est.*

Respondeo dicendum, quod necesse est ponere amorem in Deo. Primus enim motus voluntatis, & cuiuslibet appetitivæ virtutis est amor. Cum enim actus voluntatis, & cuiuslibet appetitivæ virtutis tendat in bonum, & malum sicut in propria obiecta; bonum autem principalius & per se sit obiectum voluntatis, & appetitus; malum autem secundario, & per aliud, inquantum scilicet opponitur bono: oportet naturaliter esse priores actus voluntatis, & appetitus, qui respiciunt bonum, his qui respiciunt malum, ut gaudium quam tristitiam, & amorem quam odium. Semper enim quod est per se, prius est eo quod est per aliud. Rursus quod est communius, naturaliter est prius: unde & intellectus per prius habet ordinem ad verum commune quam ad particularia quædam vera. Sunt autem quidam actus voluntatis, & appetitus respicientes bonum sub aliqua speciali conditione; sicut gaudium, & delectatio est de bono præsenti, & habito; desiderium autem, & spes de bono nondum adepto. Amor autem respicit bonum in communi, sive sit habitum, sive non habitum: unde amor naturaliter est primus actus voluntatis, & appetitus: & propter hoc omnes alii motus appetitivi præsupponunt amorem quasi primam radicem: nullus enim desiderat aliquid nisi bonum amatum; neque aliquis gaudet nisi de bono amato: odium etiam non est nisi de eo quod contrariatur rei amatæ: & similiter tristitiam, & cetera huiusmodi manifestum est in amorem referri sicut in primum principium. Unde in quocumque est voluntas, vel appetitus, oportet esse amorem. Remoto enim primo, removentur alia. Ostensum est autem (quæst. xix. ar. 1.) in Deo esse voluntatem: unde necesse est in eo ponere amorem.

Ad primum ergo dicendum, quod vis cognitiva non movet nisi mediante appetitiva; & sicut in nobis ratio universalis movet mediante ratione partiulari, ut dicitur in III. de Anima (tex. 57. & 58.) ita appetitus intellectivus, qui dicitur voluntas, movet in nobis mediante appetitu sensitivo: unde proximum motivum corporis in nobis est appetitus sensitivus. Unde semper actum appetitus sensitivi concomitatur aliqua transmutatio corporis, & maxime circa cor, quod est primum principium motus in animali. Sic igitur actus appetitus sensitivi, inquantum habent transmutationem corporalem annexam, passiones dicuntur, non autem actus voluntatis. Amor igitur, & gaudium, & delectatio, secundum quod significant actus appetitus sensitivi, passiones sunt; non autem secundum quod significant actus appetitus intellectivi: & sic ponuntur in Deo. Unde dicit Philosopus in VII. Ethicor. (cap. ult. ad fin) quod Deus una & simplici operatione gaudet: & eadem ratione sine passione amat.

Ad secundum dicendum, quod in passionibus sensitivi appetitus est considerare aliquid quasi materiale, scilicet corporalem transmutationem, & aliquid quasi formale, quod est ex parte appetitus: sicut in ira, ut dicitur in I. de Anima (tex. 15. 63. & 64.) materiale est accensio sanguinis circa cor, vel aliquid huiusmodi; formale vero appetitus vindictæ. Sed rursus ex parte eius quod est formale, in quibusdam horum designatur aliqua imperfectio; sicut in desiderio, quod est boni non habiti, & in tristitia, quæ est mali habiti: & eadem ratio est de ira, quæ tristitiam supponit. Quædam vero nullam imperfectionem designant, ut amor, & gaudium. Cum igitur nihil horum Deo conveniat secundum illud quod est materiale in eis, ut dictum est (ad præc. arg.) illa quæ imperfectionem important etiam formaliter, Deo convenire non possunt, nisi metaphorice propter similitudinem effectus, ut supra dictum est (quæst. iii. ar. 2. ad 2. & quæst. præc. art. 11.) Quæ autem imperfectionem non important, de Deo proprie dicuntur, ut amor, & gaudium; tamen sine passione, ut dictum est (in isto ar. & quæst. præc. ar. 11.)

Ad tertium dicendum, quod actus amoris semper tendit in duo, scilicet in bonum quod quis vult alicui, & in eum cui vult bonum. Hoc enim est proprie amare aliquem, velle ei bonum. Unde in eo quod aliquis amat se, vult bonum sibi; & sic illud bonum quærit sibi venire, inquantum potest. Et pro tanto dicitur amor vis unitiva etiam in Deo, sed absque compositione: quia illud bonum quod vult sibi, non est aliud quam ipse, qui est per suam essentiam bonus, ut supra ostensum est (quæst. IV. art. 1. & 3.) In hoc vero quod aliquis amat alium, vult bonum illi; & sic utitur eo tamquam se ipso, referens bonum ad illum sicut ad se ipsum. Et pro tanto dicitur amor vis concretiva, quia alium aggregat sibi, habens se ad eum sicut ad se ipsum. Et sic etiam amor divinus est vis concretiva absque compositione quæ fit in Deo, inquantum aliis bona vult.

ARTICULUS II. 128

Utrum Deus omnia amet.

1. 2. *quæst.* CX. *art.* I. *cor.* & *III. dist.* XXXII. *art.* I. & 2. & *I. con. cap.* XCI. & *III. cap* CL. *princ.* & *ver. quæst.* XXVII. *art.* I. *cor.* & *vir. quæst.* II. *ar.* 7. *ad* 2.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non omnia amet. Quia secundum Dionysium IV. cap. div. Nom. (par. I. vers. finem lect. 10.) amor amantem extra se ponit, & eum quodammodo in amatum transfert. Inconveniens autem est dicere, quod Deus extra se positus in alia transferatur. Ergo inconveniens est dicere, quod Deus alia a se amet.

2. Præterea. Amor Dei æternus est. Sed ea quæ sunt alia a Deo, non sunt ab æterno nisi in Deo. Ergo Deus non amat ea nisi in se ipso. Sed secundum quod sunt in eo, non sunt aliud ab eo. Ergo Deus non amat alia a se ipso.

3. Præterea. Duplex est amor, scilicet concupiscentiæ, & amicitiæ. Sed Deus creaturas irrationales non amat amore concupiscentiæ, quia nullius extra se eget; nec etiam amore amicitiæ, quia non potest ad res irrationales haberi, ut patet per Philosophum in VIII. Ethicorum (cap. II.) Ergo Deus non omnia amat.

4. Præterea. In Psal. v. 7. dicitur: *Odisti omnes qui operantur iniquitatem.* Nihil autem simul odio habetur, & amatur. Ergo Deus non omnia amat.

Sed contra est quod dicitur Sapien. XI. 25. *Diligis omnia quæ sunt, & nihil odisti eorum quæ fecisti.*

Respondeo dicendum, quod Deus omnia existentia amat: nam omnia existentia, inquantum sunt, bona sunt. Ipsum enim esse cuiuslibet rei quoddam bonum est, & similiter quælibet perfectio ipsius. Ostensum est autem supra (quæst. XIX art. 4.) quod voluntas Dei est causa omnium rerum: & sic oportet quod intantum habeat aliquid esse, aut quodcumque bonum, inquantum est volitum a Deo. Cuilibet igitur existenti Deus vult aliquod bonum. Unde cum amare nihil aliud sit quam velle bonum alicui, manifestum est quod Deus omnia quæ sunt, amat, non tamen eo modo sicut nos. Quia enim voluntas nostra non est causa bonitatis rerum, sed ab ea movetur sicut ab obiecto, amor noster, quo bonum alicui volumus, non est causa bonitatis ipsius, sed e converso bonitas eius vel vera, vel æstimata provocat amorem, quo ei volumus & bonum conservari quod habet, & addi quod non habet; & ad hoc operamur. Sed amor Dei est infundens, & creans bonitatem in rebus.

Ad primum ergo dicendum, quod amans sic fit extra se, in amatum translatum, inquantum vult amato bonum, & operatur per suam providentiam, sicut & sibi. Unde dicit Dionisius IV. cap. de divin. Nomin. (loco cit. in arg. 1.) *Audendum est autem & hoc pro veritate dicere, quod & ipse omnium causa per abundantiam amativæ bonitatis extra se ipsum fit ad omnia existentia* (a) *providentiis.*

Ad secundum dicendum, quod licet creaturæ ab æterno non fuerint nisi in Deo; tamen per hoc quod ab æterno in Deo fuerunt, ab æterno Deus cognovit res in propriis naturis, & eadem ratione amavit, sicut & nos per similitudines rerum; quæ in nobis sunt, cognoscimus res in se ipsis existentes.

Ad tertium dicendum, quod amicitia non potest haberi nisi ad rationales creaturas, in quibus contingit esse redamationem, & communicationem in operibus vitæ, & quibus contingit bene evenire, vel male secundum fortunam, & felicitatem; sicut & ad eas proprie benevolentia est. Creaturæ autem irrationales non possunt pertingere ad amandum Deum, neque ad communicationem intellectualis, & beatæ vitæ, qua Deus vi-

(a) *Al.* providentia.

vivit. Sic igitur Deus, proprie loquendo, non amat creaturas irrationales amore amicitiæ, sed amore concupiscentiæ, inquantum ordinat eas ad rationales creaturas, & etiam ad se ipsum, non quasi eis indigeat, sed propter suam bonitatem, & nostram utilitatem. Concupiscimus enim aliquid & nobis, & aliis.

Ad quartum dicendum, quod nihil prohibet unum & idem secundum aliquid amari, & secundum aliquid odio haberi. Deus autem peccatores, inquantum sunt naturæ quædam, amat: sic enim & sunt, & ab ipso sunt. Inquantum vero peccatores sunt, non sunt, sed ab esse deficiunt; & hoc in eis a Deo non est: unde secundum hoc ab ipso odio habentur.

ARTICULUS III. 129

Utrum Deus æqualiter diligat omnia.

II. dist. XXVI. *art.* I. *ad* 2. *& III. dist.* XIX. *art.* 5. *quæst.* I. *& dist.* XXIII. *art.* 4. *& I. cont. cap.* XCI.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod Deus æqualiter diligat omnia. Dicitur enim Sapient. VI. 8. *Æqualiter est ei cura de omnibus*. Sed providentia Dei, quam habet de rebus, est ex amore quo amat res. Ergo æqualiter amat omnia.

2. Præterea. Amor Dei est eius essentia. Sed essentia Dei magis, & minus non recipit. Ergo nec amor eius: non igitur quædam aliis magis amat.

3. Præterea. Sicut amor Dei se extendit ad res creatas, ita scientia, & voluntas. Sed Deus non dicitur scire quædam magis quam alia, neque magis velle. Ergo nec magis quædam aliis diligit.

Sed contra est quod dicit Augustinus super Ioann. (tract. cx. a med. æquivalenter:) Omnia diligit Deus quæ fecit, & inter ea magis diligit creaturas rationales, & in illis eas amplius quæ sunt membra Unigeniti sui, & multo magis ipsum Unigenitum suum.

Respondeo dicendum, quod cum amare sit velle bonum alicui, duplici ratione potest aliquid magis, vel minus amari. Uno modo ex parte ipsius actus voluntatis, qui est magis, vel minus intensus: et sic Deus non magis quædam aliis amat, quia omnia amat uno & simplici actu voluntatis, & semper eodem modo se habente. Alio modo ex parte ipsius boni, quod aliquis vult amato: & sic dicimur aliquem magis alio amare, cui volumus maius bonum, quamvis non magis intensa voluntate: & hoc modo necesse est dicere, quod Deus quædam aliis magis amat. Cum enim amor Dei sit causa bonitatis rerum, ut dictum est (art. præc.) non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni maius bonum quam alteri.

Ad primum ergo dicendum, quod dicitur Deo æqualiter esse cura de omnibus, non quia æqualia bona sua cura omnibus dispenset, sed quia ex æquali sapientia, & bonitate omnia administrat.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de intensione amoris ex parte actus voluntatis, qui est divina essentia. Bonum autem quod Deus creaturæ vult, non est divina essentia. Unde nihil prohibet illud intendi, vel remitti.

Ad tertium dicendum, quod intelligere, & velle significant solum actus; non autem in sua significatione includunt aliqua obiecta, ex quorum diversitate possit dici Deus magis, vel minus scire, aut velle, sicut circa amorem dictum est (in corp. art.)

ARTICULUS IV. 130

An Deus semper magis diligat meliora.

III. dist. XXXII. *art.* 5. *quæst.* 1. 2. 3. *&* 4. *& dist.* XXXI. *quæst.* II. *art.* 3. *quæst.* 3.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod Deus non semper magis diligat meliora. Manifestum est enim quod Christus est melior toto genere humano, cum sit Deus, & homo. Sed Deus magis dilexit genus humanum quam Christum: quia dicitur Rom. VIII. 32. *Proprio Filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum*. Ergo Deus non semper magis diligit meliora.

2. Præterea. Angelus est melior homine: unde in Psal. VIII. 7. dicitur de homine: *Minuisti eum paulo minus ab Angelis*. Sed Deus plus dilexit hominem quam Angelum: dicitur enim Hebr. II. 16. *Nusquam Angelos apprehendit, sed semen Abrahæ apprehendit*. Ergo Deus non semper magis diligit meliora.

3. Præterea. Petrus fuit melior Ioanne, quia plus Christum diligebat: unde Dominus sciens hoc esse verum, interrogavit Petrum, dicens: *Simon Ioannis diligis me plus his?* Sed tamen Christus plus dilexit Ioannem quam Petrum: ut enim dicit Augustinus super illud Ioann. XX. *Vidit discipulum quem diligebat Iesus* (tract. ult. in Ioann. post princ.),, Hoc ,, ipso signo Ioannes a ceteris discipulis dis-

„ discernitur : non quod solum eum „ sed quod plus eum ceteris diligebat. “ Non ergo semper magis diligit meliora.

4. Praeterea. Melior est innocens poenitente, cum poenitentia sit secunda tabula post naufragium, ut dicit Hieronymus (cap. III. in Isaiam super illud, *Peccatum suum ut Sodoma praedicaverunt*.) Sed Deus plus diligit poenitentem quam innocentem, quia plus de eo gaudet: dicitur enim Luc. xv. 7. *Dico vobis, quod maius gaudium erit in caelo super uno peccatore poenitentiam agente quam super nonaginta novem iustis, qui non indigent poenitentia.* Ergo Deus non semper magis diligit (*a*) meliora.

5. Praeterea. Melior est iustus praescitus quam peccator praedestinatus. Sed Deus plus diligit peccatorem praedestinatum, quia vult ei maius bonum, scilicet vitam aeternam. Ergo Deus non semper magis diligit meliora.

Sed contra. Unumquodque diligit sibi simile, ut patet per illud quod habetur Eccli. XIII. 19. *Omne animal diligit sibi simile*. Sed intantum aliquid est melius, inquantum est Deo similius. Ergo meliora magis diliguntur a Deo.

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere secundum praedicta, quod Deus magis diligat meliora. Dictum est enim (art. 2. & 3. praec.) quod Deum diligere magis aliquid nihil aliud est quam ei maius bonum velle: voluntas enim Dei est causa bonitatis in rebus; & sic ex hoc sunt aliqua meliora, quod Deus eis maius bonum vult. Unde sequitur quod meliora plus amet.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus Christum diligit non solum plus quam totum humanum genus, sed etiam magis quam totam universitatem creaturarum: quia scilicet ei maius bonum voluit, quia dedit ei nomen quod est super omne nomen, ut verus Deus esset. Nec aliquid eius excellentiae deperiit ex hoc quod Deus dedit eum in mortem pro salute humani generis; quinimmo ex hoc factus est victor gloriosus: *factus enim est principatus super humerum eius*, ut dicitur Isa. IX. 6.

Ad secundum dicendum, quod naturam humanam assumptam a Dei Verbo in persona Christi, secundum praedicta (in arg. praec.) Deus plus amat quam omnes Angelos; & melior est, maxime ratione unionis. Sed loquendo de humana natura communiter, eam angelicae comparando, secundum ordinem ad gratiam, & gloriam aequalitas invenitur, cum eadem sit mensura hominis, & Angeli, ut dicitur Apoc. xx. ita tamen quod quidam Angeli quibusdam hominibus, & quidam homines quibusdam Angelis, quantum ad hoc, potiores inveniuntur. Sed quantum ad conditionem naturae, Angelus est melior homine. Nec ideo naturam humanam assumpsit Deus, quia hominem absolute plus diligeret, sed quia plus indigebat; sicut bonus paterfamilias aliquid pretiosius dat servo aegrotanti, quod non dat filio sano.

Ad tertium dicendum, quod haec dubitatio de Petro, & Ioanne multipliciter solvitur. Augustinus namque (tract. hic supra cit.) refert hoc ad mysterium, dicens, quod vita activa, quae significatur per Petrum, plus diligit Deum quam vita contemplativa, quae significatur per Ioannem: quia magis sentit praesentis vitae angustias, & aestuantius ab eis liberari desiderat, & ad Deum ire. Contemplativam vero vitam Deus plus diligit, quia magis eam conservat: non enim finitur simul cum vita corporis, sicut vita activa.

Quidam vero dicunt, quod Petrus plus dilexit Christum in membris, & sic etiam a Christo plus fuit dilectus: unde ei Ecclesiam commendavit. Ioannes vero plus dilexit Christum in se ipso, & sic etiam plus ab eo fuit dilectus: unde ei commendavit Matrem. Alii vero dicunt, quod incertum est, quis horum plus Christum dilexerit amore caritatis; & similiter quem Deus plus dilexerit in ordine ad maiorem gloriam vitae aeternae. Sed Petrus dicitur plus dilexisse quantum ad quamdam promptitudinem, vel fervorem; Ioannes vero plus dilectus quantum ad quaedam familiaritatis indicia quae Christus ei magis demonstrabat propter eius iuventutem, & puritatem. Alii vero dicunt, quod Christus plus dilexit Petrum quantum ad excellentius donum caritatis, Ioannem vero plus quantum ad donum intellectus. Unde simpliciter Petrus fuit melior, & magis dilectus, sed Ioannes secundum quid. Praesumptuosum tamen videtur hoc diiudicare: quia, ut dicitur Prov. XVI. 2. *Spirituum ponderator est Dominus*, & non alius.

Ad quartum dicendum, quod poenitentes, & innocentes se habent sicut excedentia, & excessa. Nam sive sint inno-

(a) Edit. Rom. & Patav. meliorem.

innocentes, sive pœnitentes, illi sunt meliores, & magis dilecti qui plus habent de gratia; ceteris tamen paribus innocentia dignior est, & magis dilecta. Dicitur tamen Deus plus gaudere de pœnitente quam de innocente: quia plerumque pœnitentes cautiores, humiliores, & ferventiores resurgunt. Unde Gregorius dicit ibidem (hom. xxxiv. in Evang. aliquant. a princ.) quod *dux in prælio eum militem plus diligit qui post fugam (a) conversus fortiter hostem premit, quam qui numquam (b) fugit, nec umquam fortiter fecit*. Vel alia ratione, quia æquale donum gratiæ plus est comparatum pœnitenti, qui meruit pœnam, quam innocenti, qui non meruit; sicut centum marchæ mains donum est, si dentur pauperi, quam si dentur Regi.

Ad quintum dicendum, quod cum voluntas Dei sit causa bonitatis in rebus, secundum illud tempus pensanda est bonitas eius qui amatur a Deo, secundum quod dandum est ei ex bonitate divina aliquod bonum. Secundum ergo illud tempus quo prædestinato peccatori dandum est ex divina voluntate maius bonum, melior est, licet secundum aliquod aliud tempus sit peior: quia & secundum aliquod tempus non est nec bonus, neque malus. (c)

QUAESTIO XXI.

De iustitia, & misericordia Dei, in quatuor articulos divisa.

Post considerationem divini amoris, de iustitia, & misericordia eius agendum est: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum in Deo sit iustitia.

Secundo, utrum iustitia eius veritas dici possit.

Tertio, utrum in Deo sit misericordia.

Quarto, utrum in omni opere Dei sit iustitia, & misericordia.

ARTICULUS I. 131

Utrum in Deo sit iustitia.

IV. *dist.* XLVI. *quæst.* I. *ar.* I. *quæst.* I. & I. *cont. cap.* XCIII.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Deo non sit iustitia. Iustitia enim contra temperantiam dividitur. Temperantia autem non est in Deo. Ergo nec iustitia.

2. Præterea. Quicumque facit omnia pro libito suæ voluntatis, non secundum iustitiam operatur. Sed, sicut dicit Apostolus ad Ephe. I. II. *Deus operatur omnia secundum consilium suæ voluntatis*. Non ergo ei iustitia debet attribui.

3. Præterea. Actus iustitiæ est reddere debitum. Sed Deus nulli est debitor. Ergo Deo non competit iustitia.

4. Præterea. Quicquid est in Deo, est eius essentia. Sed hoc non competit iustitiæ: dicit enim Boetius in Lib. de heb. (cuius Lib. titulus est *An omne quod est, bonum sit*, circa fin.) quod *bonum essentiam, iustum vero actum respicit*. Ergo iustitia non competit Deo.

Sed contra est quod dicitur in Psal. x. 8. *Iustus Dominus, & iustitiam dilexit*.

Respondeo dicendum, quod duplex est species iustitiæ. Una quæ consistit in mutua datione, & acceptione, ut puta quæ consistit in emptione, & venditione, & aliis huiusmodi communicationibus, vel commutationibus: & hæc dicitur a Philosopho in V. Ethic. (cap. IV.) iustitia commutativa, vel directiva commutationum, sive communicationum. Et hæc non competit Deo, quia, ut dicit Apostolus Rom. II. 35. *quis prior dedit illi, & retribuetur ei?* Alia quæ consistit in distribuendo, & dicitur distributiva iustitia, secundum quod aliquis gubernator, vel dispensator dat unicuique secundum suam dignitatem. Sicut igitur ordo congruus familiæ, vel cuiuscumque multitudinis gubernatæ demonstrat huiusmodi iustitiam in gubernate; ita ordo universi, qui apparet tam in rebus naturalibus, quam in rebus voluntariis, demonstrat Dei iustitiam. Unde dicit Dionysius VIII. cap. de div. Nom. (non procul. a fine lect. 4.) *Oportet videre in hoc veram Dei esse iustitiam, quod omnibus tribuit propria secundum uniuscuiusque existentium dignitatem, & uniuscuiusque naturam in proprio salvat ordine, & virtute.*

Ad primum ergo dicendum, quod virtutum moralium quædam sunt circa passiones, sicut temperantia circa concupiscentias, fortitudo circa timores, & audacias, mansuetudo circa iram: & huiusmodi virtutes Deo attribui non possunt nisi secundum metaphoram: quia in Deo neque passiones sunt, ut supra dictum est (quæst. xx. art. I.) neque appeti-

(a) *Gregorii textus* reversus. (b) *Ibid.* terga præbuit, & numquam aliquid fortiter gessit.
(c) *Addit Nicolaius* nempe cum natus adhuc non est.

petitus sensitivus, in quo sunt huiusmodi virtutes sicut in subiecto, ut dicit Philosophus in III. Ethic. (cap. x.) Quædam vero virtutes morales sunt circa operationes, ut puta circa dationes, & sumptus, ut iustitia, & liberalitas, & magnificentia: quæ etiam non sunt in parte sensitiva, sed in voluntate. Unde nil prohibet huiusmodi virtutes in Deo ponere, non tamen circa actiones civiles, sed circa actiones Deo convenientes. Ridiculum est enim secundum virtutes politicas Deum laudare, ut dicit Philosophus in X. Ethic. (cap. VIII.)

Ad secundum dicendum, quod cum bonum intellectum sit obiectum voluntatis, impossibile est Deum velle nisi quod ratio suæ sapientiæ habet. Quæ quidem est sicut lex iustitiæ, secundum quam eius voluntas recta, & iusta est. Unde quod secundum voluntatem facit, iuste facit; sicut & nos, quod secundum legem facimus, iuste facimus; sed nos quidem secundum legem alicuius superioris, Deus autem sibi ipsi est lex.

Ad tertium dicendum, quod unicuique debetur quod suum est. Dicitur autem esse suum alicuius quod ad ipsum ordinatur; sicut est servus domini, & non e converso: nam liberum est quod sui causa est. In nomine ergo debiti importatur quidam ordo exigentiæ, vel necessitatis alicuius, ad quod ordinatur.

Est autem duplex ordo considerandus in rebus. Unus, quo aliquid creatum ordinatur ad aliud creatum, sicut partes ordinantur ad totum, & accidentia ad substantias, & unaquæque res ad suum finem. Alius ordo, quo omnia creata ordinantur in Deum. Sic igitur & debitum attendi potest dupliciter in operatione divina. Aut secundum quod aliquid debetur Deo, aut secundum quod aliquid debetur rei creatæ: & utroque modo Deus debitum reddit. Debitum enim est Deo ut impleatur in rebus id quod eius sapientia, & voluntas habet, & quod suam bonitatem manifestat: & secundum hoc iustitia Dei respicit decentiam ipsius, secundum quam reddit sibi quod sibi debetur. Debitum etiam est alicui rei creatæ quod habeat id quod ad ipsam ordinatur; sicut homini, quod habeat manus, & quod ei alia animalia serviant: & sic etiam Deus operatur iustitiam, quando dat unicuique quod ei debetur secundum rationem suæ naturæ, & conditionis. Sed hoc debitum dependet ex primo: quia hoc unicuique debetur quod est ordinatum ad ipsum secundum ordinem divinæ sapientiæ. Et licet Deus hoc modo debitum alicui det, non tamen ipse est debitor, quia ipse ad alia non ordinatur, sed potius alia in ipsum. Et ideo iustitia quandoque dicitur in Deo condecentia suæ bonitatis, quandoque vero retributio pro meritis. Et utrumque modum tangit Anselmus dicens (Prosologii cap. x.) *Cum punis malos, iustum est, quia illorum* (a) *meritis convenit; cum vero parcis malis, iustum est, quia bonitati tuæ condecens est.*

Ad quartum dicendum, quod licet iustitia respiciat actum, non tamen per hoc excluditur quin sit essentia Dei, quia etiam id quod est de essentia rei, potest esse principium actionis. Sed bonum non semper respicit actum: quia aliquid dicitur esse bonum non solum secundum quod agit, sed etiam secundum quod in sua essentia perfectum est. Et propter hoc ibidem dicitur, quod bonum comparatur ad iustum sicut generale ad speciale.

ARTICULUS II. 132

Utrum iustitia Dei sit veritas.

IV. dist. XLVI. *quæst.* I. *art.* I. *quæst.* 3.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod iustitia Dei non sit veritas. Iustitia enim est in voluntate: est enim rectitudo voluntatis, ut dicit Anselmus (in dial. verit. cap. XIII.) veritas autem est in intellectu secundum Philosophum in VI. Metaph. (tex. 8.) & in VI. Ethic. (cap. II. & VI.) Ergo iustitia non pertinet ad veritatem.

2. Præterea. Veritas secundum Philosophum in IV. Eth. (cap. VII.) est quædam alia virtus a iustitia. Non ergo veritas pertinet ad rationem iustitiæ.

Sed contra est quod in Psal. LXXXIV. II. dicitur *Misericordia, & veritas obviaverunt sibi*: & ponitur ibi veritas pro iustitia.

Respondeo dicendum, quod veritas consistit in adæquatione intellectus, & rei, sicut supra dictum est (quæst. XVI. art. I.) Intellectus autem, qui est causa rei, comparatur ad ipsam sicut regula, & mensura; e converso autem est de intellectu qui accipit scientiam a rebus. Quando igitur res sunt mensura, & regula intellectus, veritas consistit in hoc quod intellectus adæquatur rei, ut in no-

(a) *Al.* demeritis.

nobis accidit: ex eo enim quod res est, vel non est, opinio nostra, & oratio vera, vel falsa est. Sed quando intellectus est regula, vel mensura rerum, veritas consistit in hoc quod res adaequantur intellectui; sicut dicitur artifex facere verum opus, quando concordat arti. Sicut autem se habent artificiata ad artem, ita se habent opera iusta ad legem, cui concordant. Iustitia igitur Dei, quae constituit ordinem in rebus conformem rationi sapientiae suae, quae est lex eius, convenienter veritas nominatur. Et sic etiam dicitur in nobis veritas iustitiae.

Ad primum ergo dicendum, quod iustitia quantum ad legem regulantem est in ratione, vel intellectu; sed quantum ad imperium, quo opera regulantur secundum legem, est in voluntate.

Ad secundum dicendum, quod veritas illa de qua loquitur Philosophus ibi, est quaedam virtus, per quam aliquis demonstrat se talem in dictis, vel factis, qualis est: & sic consistit in conformitate signi ad significatum, non autem in conformitate effectus ad causam, & regulam, sicut de veritate iustitiae dictum est (in corp. art.)

ARTICULUS III. 133

Utrum misericordia competat Deo.

2. 2. *quaest.* XXX. *art.* 2. *ad* 1. *& IV. dist.* XLVI. *quaest.* II. *art.* 2. *quaest.* I. *& I. cont. cap.* XCI.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod misericordia Deo non competat. Misericordia enim est species tristitiae, ut dicit Damascenus (Lib. II. orth. Fid. cap. XIV.) Sed tristitia non est in Deo. Ergo nec misericordia.

2. Praeterea. Misericordia est relaxatio iustitiae. Sed Deus non potest praetermittere id quod ad iustitiam suam pertinet: dicitur enim II. ad Timoth. II. 13. *Si non credimus, ille fidelis permanet, se ipsum negare non potest.* Negaret autem se ipsum, ut dicit Glossa (interl. ibidem) si dicta sua negaret. Ergo misericordia Deo non competit.

Sed contra est quod dicitur in Psalm. CX. 4. *Miserator, & misericors Dominus.*

Respondeo dicendum, quod misericordia est Deo maxime attribuenda, tamen secundum effectum, non secundum passionis affectum.

Ad cuius evidentiam considerandum est, quod misericors dicitur aliquis, quasi habens miserum cor, quia scilicet afficitur ex miseria alterius per tristitiam, ac si esset eius propria miseria: & ex hoc sequitur quod operetur ad depellendam miseriam alterius, sicut miseriam propriam; & hic est misericordiae effectus. Tristari ergo de miseria alterius non competit Deo; sed repellere miseriam alterius hoc maxime ei competit, ut per miseriam quemcumque defectum intelligamus. Defectus autem non tolluntur nisi per alicuius bonitatis perfectionem. Prima autem origo bonitatis Deus est, ut supra dictum est (quaest. VI. art. 4.)

Sed considerandum est, quod elargiri perfectiones rebus pertinet quidem & ad bonitatem divinam, & ad iustitiam, & ad liberalitatem, & misericordiam, tamen secundum aliam, & aliam rationem. Communicatio enim perfectionum absolute considerata pertinet ad bonitatem, ut supra ostensum est (quaest. VI. art. 1. & 4.) Sed inquantum perfectiones rebus a Deo dantur secundum earum proportionem, pertinet ad iustitiam, ut dictum est supra (art. 1. huius quaest.) Inquantum vero non attribuit rebus perfectiones propter utilitatem suam, sed solum propter suam bonitatem, pertinet ad liberalitatem. Inquantum vero perfectiones datae rebus a Deo omnem defectum expellunt, pertinet ad misericordiam.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit de misericordia quantum ad passionis affectum.

Ad secundum dicendum, quod Deus misericorditer agit, non quidem contra iustitiam suam faciendo, sed aliquid supra iustitiam operando; sicut si alicui, cui debentur centum denarii, aliquis ducentos det de suo; tamen non contra iustitiam facit, sed liberaliter, vel misericorditer operatur: & similiter si aliquis offensam in se commissam remittat. Qui enim aliquid remittit, quodammodo donat illud: unde Apostolus remissionem donationem vocat Ephes. IV. 32. *Donate invicem, sicut & Christus vobis donavit.*

Ex quo patet quod misericordia non tollit iustitiam, sed est quaedam iustitiae plenitudo. Unde dicitur Iac. II. 13. quod *misericordia superexaltat iudicium.*

AR-

ARTICULUS IV. 134

Utrum in omnibus operibus Dei sit misericordia, & iustitia.

IV. dist. XLVI. *quaest.* II. *art.* 2. *quaest.* 2. *& II. con. cap.* XXVIII. *& ver. quaest.* XXVIII. *art.* 1. *ad* 8. *& pot. quaest.* V. *art.* 4. *ad* 6. *& Psal.* XXIV. *& ad Rom.* XV.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod non in omnibus Dei operibus sit misericordia, & iustitia. Quaedam enim opera Dei attribuuntur misericordiae, ut iustificatio impii; quaedam vero iustitiae, ut damnatio impiorum. Unde dicitur Iac. II. 13. *Iudicium sine misericordia fiet ei qui non fecerit misericordiam*. Non ergo in omni opere Dei apparet misericordia, & iustitia.

2. Praeterea. Apostolus ad Roman. XV. conversionem Iudaeorum attribuit iustitiae, & veritati; conversionem autem gentium misericordiae. Ergo non in quolibet opere Dei est iustitia, & misericordia.

3. Praeterea. Multi iusti in hoc mundo affliguntur. Hoc autem est iniustum. Non ergo in omni opere Dei est iustitia, & misericordia.

4. Praeterea. Iustitiae est reddere debitum, misericordiae autem sublevare miseriam; & sic tam iustitia, quam misericordia aliquid praesupponit in suo opere. Sed creatio nihil praesupponit. Ergo in creatione neque misericordia est, neque iustitia.

Sed contra est quod dicitur in Psalm. XXV. 10. *Omnes viae Domini misericordia, & veritas*.

Respondeo dicendum, quod necesse est quod in quolibet opere Dei misericordia, & veritas inveniantur; si tamen misericordia pro remotione cuiuscumque defectus accipiatur, quamvis non omnis defectus proprie possit dici miseria, sed solum defectus rationalis naturae, quam contingit esse felicem: nam miseria felicitati opponitur.

Huius autem necessitatis ratio est, quia cum debitum, quod ex divina iustitia redditur, sit vel debitum, Deo, vel debitum alicui creaturae, neutrum potest in aliquo opere Dei praetermitti. Non enim potest facere aliquid Deus quod non sit conveniens sapientiae, & bonitati ipsius; secundum quem modum diximus, aliquid esse debitum Deo. Similiter etiam quicquid in rebus creatis facit, secundum convenientem ordinem, & proportionem facit; in quo consistit ratio iustitiae. Et sic oportet in omni opere Dei esse iustitiam.

Opus autem divinae iustitiae semper praesupponit opus misericordiae, & in eo fundatur. Creaturae enim non debetur aliquid, nisi propter aliquid in ea praeexistens, vel praeconsideratum. Et rursus si illud creaturae debetur, hoc erit propter aliquid prius. Et cum non sit procedere in infinitum, oportet devenire ad aliquid quod ex sola bonitate divinae voluntatis dependeat, quae est ultimus finis; utpote si dicamus, quod habere manus debitum est homini propter animam rationalem, animam vero rationalem habere ad hoc quod sit homo, hominem vero esse propter divinam bonitatem. Et sic in quolibet opere Dei apparet misericordia quantum ad primam radicem eius: cuius virtus salvatur in omnibus consequentibus, & etiam vehementius in eis operatur, sicut causa primaria vehementius influit quam causa secunda. Et propter hoc etiam ea quae alicui creaturae debentur, Deus ex abundantia suae bonitatis largius dispensat quam exigat proportio rei. Minus enim est quod sufficeret ad conservandum ordinem iustitiae, quam quod divina bonitas confert, quae omnem proportionem creaturae excedit.

Ad primum ergo dicendum, quod quaedam opera attribuuntur iustitiae, & quaedam misericordiae, quia in quibusdam vehementius apparet iustitia, in quibusdam misericordia. Et tamen in damnatione reproborum apparet misericordia, non quidem totaliter relaxans, sed aliqualiter allevians, dum punit citra condignum: & in iustificatione impii apparet iustitia, dum culpas relaxat propter dilectionem, quam tamen ipse misericorditer infundit; sicut de Magdalena legitur Lucae VII. 47. (a) *Dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum*.

Ad secundum dicendum, quod iustitia, & misericordia Dei apparet in conversione Iudaeorum, & Gentium. Sed aliqua ratio iustitiae apparet in conversione Iudaeorum quae non apparet in conversione Gentium, sicut quod salvati sunt propter promissiones patribus factas.

Ad tertium dicendum, quod in hoc etiam quod iusti puniuntur in hoc mundo, apparet iustitia, & misericordia, inquantum

(a) *Vulgata:* Remittuntur ei.

tum per huiusmodi afflictiones aliqua levia in eis purgantur, & ab affectu terrenorum in Deum magis eriguntur, secundum illud Gregorii (Lib. XXVI. Moral. cap. IX) *Mala quæ in hoc mundo nos premunt, ad Deum nos ire compellunt.*

Ad quartum dicendum, quod licet creationi non præsupponatur aliquid in rerum natura, præsupponitur tamen aliquid in Dei cognitione: & secundum hoc etiam salvatur ibi ratio iustitiæ, inquantum res in esse producitur, secundum quod convenit divinæ sapientiæ, & bonitati; & salvatur quodammodo ratio misericordiæ, inquantum res de non esse in esse mutatur.

QUAESTIO XXII.

De providentia Dei,

in quatuor articulos divisa.

Consideratis autem his quæ ad voluntatem absolute pertinent, procedendum est ad ea quæ respiciunt simul intellectum, & voluntatem. Huiusmodi autem est providentia quidem respectu omnium, prædestinatio vero, & reprobatio, & quæ ad hæc consequuntur, respectu hominum specialiter in ordine ad æternam salutem. Nam & post morales virtutes in scientia morali consideratur de prudentia, ad quam providentia pertinere videtur.

Circa providentiam autem Dei quæruntur quatuor.

Primo, utrum Deo conveniat providentia.

Secundo, utrum omnia divinæ providentiæ subsint.

Tertio, utrum divina providentia immediate sit de omnibus.

Quarto, utrum providentia divina imponat necessitatem rebus provisis.

ARTICULUS I. 135

Utrum providentia Deo conveniat.

III. cont. cap. XCIV. *& ver. quæst.* V. *art.* I.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod providentia Deo non conveniat. *Providentia* enim secundum Tullium (Lib. II. de invent. ante finem) *est pars prudentiæ*. Prudentia autem, cum sit bene consiliativa secundum Philosophum in VI. Eth. (cap. V. & VIII in princ. & cap. XVIII. cir. fin.) Deo competere non potest, qui nullum dubium habet, unde eum consiliari oporteat. Ergo providentia Deo non competit.

2. Præterea. Quicquid est in Deo, est æternum. Sed providentia non est aliquid æternum: est enim circa existentia, quæ non sunt æterna secundum Damascenum (Lib. II. de Fid. orthod. cap. XXIX) Ergo providentia non est in Deo.

3. Præterea. Nullum compositum est in Deo. Sed providentia videtur esse aliquid compositum, quia includit in se voluntatem, & intellectum. Ergo providentia non est in Deo.

Sed contra est quod dicitur Sap. XVI. 3. (a) *Tu autem Pater gubernas omnia providentia.*

Respondeo dicendum, quod necesse est ponere providentiam in Deo. Omne enim bonum quod est in rebus, a Deo creatum est, ut supra ostensum est (quæst. VI. art. 4.) In rebus autem creatis invenitur bonum non solum quantum ad substantiam rerum, sed etiam quantum ad ordinem earum in finem, & præcipue in finem ultimum, qui est bonitas divina, ut supra habitum est (quæst. præced. ar. 4.) Hoc igitur bonum ordinis in rebus creatis existens a Deo creatum est. Cum autem Deus sit causa rerum per suum intellectum, & sic cuiuslibet sui effectus oportet rationem in ipso præexistere, ut ex superioribus patet (quæst. XIX. ar. 4.) necesse est quod ratio ordinis rerum in finem in mente divina præexistat: ratio autem ordinandorum in finem proprie providentia est: est enim principalis pars prudentiæ, ad quam aliæ duæ partes ordinantur, scilicet memoria præteritorum, & intelligentia præsentium; prout ex præteritis memoratis, & præsentibus intellectis conjectamus de futuris providendis. Prudentiæ autem proprium est secundum Philosophum in VI. Ethic. (cap. XII. circa med.) ordinare alia in finem, sive respectu sui ipsius, sicut dicitur homo prudens qui bene ordinat actus suos ad finem vitæ suæ; sive respectu aliorum sibi subiectorum in familia, vel civitate, vel regno; secundum quem modum dicitur Matth. XXIV. 45. *Fidelis servus, & prudens, quem constituit dominus super familiam suam:* secundum quem modum prudentia, vel providentia Deo convenire (b) potest. Nam in ipso Deo nihil est in finem ordinabile, cum ipse sit finis ultimus. Ipsa igitur ratio ordinis rerum in finem providentia in Deo nominatur. Unde Boetius IV. de Consol. (prof. VI. paulo a prin.)

(a) *Vulgata:* Tu autem, Pater, providentia gubernas: quoniam &c. (b) *Ita cod. Alcan. cum plurimis editis. Al.* non potest.

prin.) dicit, quod *providentia est ipsa divina ratio in summo omnium principe constituta, quae cuncta disponit*. Dispositio autem potest dici tam ratio ordinis rerum in finem, quam ratio ordinis partium in toto.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Philosophum VI. Ethic. (cap. IX. & X.) *prudentia proprie est praeceptiva eorum de quibus eubulia recte consiliatur, & synesis recte iudicat*. Unde licet consiliari non competat Deo, secundum quod consilium est inquisitio de rebus dubiis; tamen praecipere de ordinandis in finem, quorum rectam rationem habet, competit Deo, secundum illud Psalm. CLXVIII. 6. *Praeceptum posuit, & non praeteribit*. Et secundum hoc competit Deo ratio prudentiae, & providentiae. Quamvis etiam dici possit, quod ipsa ratio rerum agendarum consilium in Deo dicitur, non propter inquisitionem, sed propter certitudinem cognitionis, ad quam consiliantes inquirendo perveniunt. Unde dicitur Ephes. I. 11. *Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suae*.

Ad secundum dicendum, quod ad curam duo pertinent, scilicet ratio ordinis, quae dicitur providentia, & dispositio, & executio ordinis, quae dicitur gubernatio: quorum primum est aeternum, secundum temporale.

Ad tertium dicendum, quod providentia est in intellectu, sed praesupponit voluntatem finis. Nullus enim praecipit de agendis propter finem, nisi velit finem. Unde & prudentia praesupponit virtutes morales, per quas appetitus se habet ad bonum, ut dicitur in VI. Eth. (cap. XII. in med.) Et tamen si providentia ex aequali respiceret voluntatem, & intellectum divinum, hoc esset absque detrimento divinae simplicitatis, cum voluntas, & intellectus in Deo sint idem, ut supra dictum est (quaest. XIX. art. 2. & 4.)

ARTICULUS II. 136

Utrum omnia sint subiecta divinae providentiae.

Inf. quaest. CIII. *art.* 5. *& I. dist.* XXXIX. *quaest.* II. *art.* 2. *& III. cont. cap.* LXIV. XCIV. *&* CXI. *& ver. quaest.* V. *art.* 2. 3. *&* 4. 5. 6. 7. 8. *& op.* II. *cap.* CXXVI. CXXXII. *&* CXXXIII. *& opusc.* XV. *cap.* XII. XIII. XIV. *&* XV.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod non omnia sint subiecta divinae providentiae. Nullum enim provisum est fortuitum. Si ergo omnia sunt provisa a Deo, nihil erit fortuitum; & sic perit casus, & fortuna: quod est contra communem opinionem.

2. Praeterea. Omnis sapiens provisor excludit defectum, & malum, quantum potest, ab his quorum curam gerit. Videmus autem multa mala in rebus esse. Aut igitur Deus non potest ea impedire, & sic non est omnipotens; aut non de omnibus curam habet.

3. Praeterea. Quae ex necessitate eveniunt, providentiam, seu prudentiam non requirunt. Unde secundum Philosophum in VI. Eth. (cap. IV. IX. X. & XI.) *prudentia est recta ratio contingentium, de quibus est consilium, & electio*. Cum igitur multa in rebus ex necessitate eveniant, non omnia providentiae subduntur.

4. Praeterea. Quicumque dimittitur sibi, non subest providentiae alicuius gubernantis. Sed homines sibi ipsis dimittuntur a Deo, secundum illud Eccli. XV. 14. *Deus ab initio constituit hominem, & reliquit eum in manu consilii sui*: & specialiter mali, secundum illud Ps. LXXX. 13. *Dimisi illos secundum desideria cordis eorum*. Non igitur omnia divinae providentiae subsunt.

5. Praeterea. Apostolus I. Corint. IX. 9. dicit, quod *non est Deo cura de bobus*: & eadem ratione de aliis creaturis irrationalibus. Non igitur omnia subsunt divinae providentiae.

Sed contra est quod dicitur Sapient. VIII. 1. de divina sapientia, quod *attingit a fine usque ad finem fortiter, & disponit omnia suaviter*.

Respondeo dicendum, quod quidam totaliter providentiam negaverunt, sicut Democritus, & Epicurei, ponentes mundum factum esse casu.

Quidam vero posuerunt incorruptibilia tantum providentiae subiacere, corruptibilia vero non secundum individua, sed secundum species, sic enim incorruptibilia sunt: ex quorum persona dicitur Iob XXII. 14. *Nubes latibulum eius, & circa cardines caeli perambulat, neque nostra considerat*.

A corruptibilium autem generalitate excepit Rabbi Moyses homines propter splendorem intellectus, quem participant. In aliis autem individuis corruptibilibus aliorum opinionem est secutus.

Sed necesse est dicere, omnia divinae providentiae subiacere, non in universali tantum, sed etiam in singulari. Quod

sic patet. Cum enim omne agens agat propter finem, tantum se extendit ordinatio effectuum in finem, quantum se extendit causalitas primi agentis. Ex hoc enim contingit in operibus alicuius agentis aliquid provenire non ad finem ordinatum, quia effectus ille consequitur ex aliqua alia causa præter intentionem agentis. Causalitas autem Dei, qui est primum agens, se extendit usque ad omnia entia non solum quantum ad principia speciei, sed etiam quantum ad individua lia principia, non solum incorruptibilium, sed etiam corruptibilium. Unde necesse est omnia quæ habent quocumque modo esse, ordinata esse a Deo in finem, secundum illud Apostoli ad Rom. XIII. I. *Quæ a Deo sunt, ordinata sunt*. Cum ergo nihil aliud sit Dei providentia quam ratio ordinis rerum in finem, ut dictum est (ar. præced.) necesse est omnia, inquantum participant esse, intantum subdi divinæ providentiæ.

Similiter etiam supra ostensum est (quæst. XIV. art. 6. & II.) quod Deus omnia cognoscit, & universalia, & particularia. Et cum cognitio eius comparetur ad res sicut cognitio artis ad artificiata, ut supra dictum est (loc. prox. cit.) necesse est quod omnia supponantur suo ordini, sicut omnia artificiata subduntur ordini artis.

Ad primum ergo dicendum, quod aliter est de causa universali, & de causa particulari. Ordinem enim causæ particularis aliquid potest exire, non autem ordinem causæ universalis. Non enim subducitur aliquid ab ordine causæ particularis, nisi per aliquam aliam causam particularem impedientem, sicut lignum impeditur a combustione per actionem aquæ. Unde cum omnes causæ particulares concludantur sub universali causa, impossibile est aliquem effectum ordinem causæ universalis effugere. Inquantum igitur aliquis effectus ordinem alicuius causæ particularis effugit, dicitur esse casuale, vel fortuitum respectu causæ particularis; sed respectu causæ universalis, a cuius ordine subtrahi non potest, dicitur esse provisum: sicut & concursus duorum servorum, licet sit casualis inquantum ad eos, est tamen provisus a domino, qui eos scienter sic ad unum locum mittit, ut unus de alio nesciat.

Ad secundum dicendum, quod aliter de eo est qui habet curam alicuius particularis, & de provisore universali: quia provisor particularis excludit defectum ab eo quod eius curæ subditur, quantum potest; sed provisor universalis permittit aliquem defectum in aliquo particulari accidere, ne impediatur bonum totius. Unde corruptiones, & defectus in rebus naturalibus dicuntur esse contra naturam particularem; sed tamen sunt de intentione naturæ universalis, inquantum defectus unius cedit in bonum alterius, vel etiam totius universi: nam corruptio unius est generatio alterius, per quam species conservatur. Cum igitur Deus sit universalis provisor totius entis, ad ipsius providentiam pertinet ut permittat quosdam defectus esse in aliquibus particularibus rebus, ne impediatur bonum universi perfectum. Si enim omnia mala impedirentur, multa bona deessent universo: non enim esset vita leonis, si non esset occisio animalium; nec esset patientia Martyrum, si non esset persecutio tyrannorum. Unde dicit Augustinus in Enchirid. (cap. XI. in princ.) *Deus omnipotens nullo modo sineret malum aliquod esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens, & bonus, ut bene faceret etiam de malo*. Ex duabus autem rationibus, quas nunc solvimus, videntur moti fuisse qui divinæ providentiæ subtraxerunt corruptibilia, in quibus inveniuntur casualia, & mala.

Ad tertium dicendum, quod homo non est institutor naturæ, sed utitur in operibus artis, & virtutis ad suum usum rebus naturalibus. Unde providentia humana non se extendit ad necessaria, quæ ex natura proveniunt, ad quæ tamen se extendit providentia Dei, qui est auctor naturæ. Et ex hac ratione videntur moti fuisse qui cursum rerum naturalium subtraxerunt divinæ providentiæ, attribuentes ipsum necessitati materiæ, ut Democritus, & alii Naturales antiqui.

Ad quartum dicendum, quod in hoc quod dicitur, Deum hominem sibi reliquisse, non excluditur homo a divina providentia; sed ostenditur quod non præfigitur ei virtus operativa determinata ad unum, sicut rebus naturalibus, quæ aguntur tantum, quasi ab altero directæ in finem, non autem se ipsa agunt, quasi se dirigentia in finem, ut creaturæ rationales per liberum arbitrium, quo consiliantur, & eligunt: unde signanter dicit: *In manu consilii sui*. Sed quia ipse actus liberi arbitrii reducitur in Deum sicut in causam, necesse est ut ea quæ ex libero arbitrio fiunt, divinæ providentiæ subdantur. Providentia enim hominis

minis continetur sub providentia Dei sicut causa particularis sub causa universali. Hominum autem iustorum quodam excellentiori modo Deus habet providentiam, quam impiorum, inquantum non permittit contra eos evenire aliquid quod finaliter impediat salutem eorum: nam *diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*, ut dicitur Roman. viii. 28. Sed ex hoc ipso quod impios non retrahit a malo culpæ, dicitur eos dimittere, non tamen ita quod totaliter ab eius providentia excludantur, alioquin in nihilum deciderent, nisi per eius providentiam conservarentur. Et ex hac ratione videtur motus fuisse Tullius, qui res humanas, de quibus consiliamur, divinæ providentiæ subtraxit.

Ad quintum dicendum, quod quia creatura rationalis habet per liberum arbitrium dominium sui actus, ut dictum est (quæst. xix. art. 10.) speciali quodam modo subditur divinæ providentiæ, ut scilicet ei imputetur aliquid ad culpam, vel ad meritum, & reddatur ei aliquid ut pœna, vel præmium. Et quantum ad hoc curam Dei Apostolus a bobus removet, non tamen ita quod individua irrationalium creaturarum ad Dei providentiam non pertineant, ut Rabbi Moyses existimavit.

ARTICULUS III. 117

Utrum Deus immediate omnibus provideat.

Inf. quæst. ciii. *art. 6. & II. dist.* xi. *quæst. 1. art. 1. cor. & III. con. cap.* lxxvi. lxxvii. lxxxiii. & xciv. & *opusc.* ii. *cap.* cxxx. & cxxxi. & *opusc.* xv. *cap.* xiv.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod Deus non immediate omnibus provideat. Quicquid enim est dignitatis, Deo est attribuendum. Sed ad dignitatem alicuius Regis pertinet quod habeat ministros, quibus mediantibus subditis provideat. Ergo multo magis Deus non immediate omnibus providet.

2. Præterea. Ad providentiam pertinet res in finem ordinare. Finis autem cuiuslibet rei est eius perfectio, & bonum. Ad quamlibet autem causam pertinet effectum suum perducere ad bonum. Quælibet igitur causa agens est causa effectus providentiæ. Si igitur Deus omnibus immediate providet, subtrahuntur omnes causæ secundæ.

3. Præterea. Augustinus dicit in Ench. (cap. xvii.) quod *melius est quædam nescire quam scire, ut vilia*: & idem dicit Philosophus in XII. Metaph. (tex. 51.) Sed omne quod est melius, Deo est attribuendum. Ergo Deus non habet immediate providentiam quorumdam vilium, & minimorum.

Sed contra est quod dicitur Iob xxxiv 13. *Quem constituit alium super terram? aut quem posuit super orbem, quem fabricatus est?* Super quo dicit Gregorius (Lib. XXIV. Mor. cap. xxvi. ante med.) „ Mundum „ per se ipsum regit, quem per se ipsum „ condidit. “

Respondeo dicendum, quod ad providentiam duo pertinent, scilicet ratio ordinis rerum provisarum in finem, & executio huius ordinis, quæ gubernatio dicitur.

Quantum igitur ad primum horum, Deus immediate omnibus providet, qui in suo intellectu habet rationem omnium etiam minimorum, & quascumque causas aliquibus effectibus præfecit, dedit eis virtutem ad illos effectus producendos. Unde oportet quod ordinem illorum effectuum in sua ratione præhabuerit.

Quantum autem ad secundum, sunt aliqua media divinæ providentiæ, quia inferiora gubernat per superiora, non propter defectum suæ virtutis, sed propter abundantiam suæ bonitatis, ut dignitatem causalitatis etiam creaturis communicet.

Et secundum hoc excluditur opinio Platonis, quam narrat Gregorius Nyssenus (Lib. VIII. de providentia cap. iii.) triplicem providentiam ponentis. Quarum prima est summi Dei, qui primo & principaliter providet rebus spiritualibus, & consequenter toti mundo quantum ad genera, species, & causas universales. Secunda vero providentia est qua providetur singularibus generabilium, & corruptibilium: & hanc attribuit diis qui circumeunt cælos, idest substantiis separatis, quæ movent corpora cælestia circulariter. Tertia vero providentia est rerum humanarum, quam attribuebat dæmonibus, quos Plato ponebat medios inter nos & deos, ut narrat Augustinus IX. de civitate Dei (cap. 1. & 11. & Lib. VIII. cap. xiv.)

Ad primum ergo dicendum, quod habere ministros executores suæ providentiæ pertinet ad dignitatem Regis. Sed quod non habeat rationem eorum quæ per eos agenda sunt, est ex defectu ipsius. Omnis enim scientia operativa tanto perfectior

fectior est, quanto magis particularia considerat, in quibus est actus.

Ad secundum dicendum, quod per hoc quod Deus habet immediate providentiam de rebus omnibus, non excluduntur causæ secundæ, quæ sunt executrices huius ordinis, ut ex supra dictis patet (quæst. XIX. art. 5. & 8.)

Ad tertium dicendum, quod nobis melius est non cognoscere mala, & vilia, inquantum per ea impedimur a consideratione aliquorum meliorum, quia non possumus simul multa intelligere, & inquantum cogitatio malorum pervertit interdum voluntatem in malum. Sed hoc non habet locum in Deo, qui simul omnia uno intuitu videt, & cuius voluntas ad malum flecti non potest.

ARTICULUS IV. 138

Utrum providentia rebus provisis necessitatem imponat.

Sup. quæst. XIX. *art.* 8. & 1. 2. *quæst.* X. *art.* 4. & *I. dist.* XXXIX. *quæst.* II. *art.* 2. & *III. cont. cap.* LXIX. LXX. LXXI. XCIII. & XCIV. & *opusc.* II. *cap.* CXLI. & CXLII. & *opusc.* XV. *cap.* XV.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod divina providentia necessitatem rebus provisis imponat. Omnis enim effectus qui habet aliquam causam per se, quæ iam est, vel fuit, ad quam de necessitate sequitur, provenit ex necessitate, ut Philosophus probat in VI. Metaph. (text. 7.) Sed providentia Dei, cum sit æterna, præexistit, & ad eam sequitur effectus de necessitate: non enim potest divina providentia frustrari. Ergo providentia divina necessitatem rebus provisis imponit.

2. Præterea. Unusquisque provisor stabilit opus suum, quantum potest, ne deficiat. Sed Deus est summe potens. Ergo necessitatis firmitatem rebus a se provisis tribuit.

3. Præterea. Boetius dicit IV. de consl. (prosa VI. parum ante med.) quod *fatum ab immobilibus providentiæ proficiscens exordiis, actus, fortunasque hominum indissolubili causarum connexione astringit*. Videtur ergo quod providentia necessitatem rebus provisis imponat.

Sed contra est quod dicit Dionysius IV. cap. de divin. Nom. (parum ante fin.) quod *corrumpere naturam non est divinæ providentiæ*. Hoc autem habet quarumdam rerum natura quod sint contingentia. Non igitur divina providentia necessitatem rebus imponit, contingentiam excludens.

Respondeo dicendum, quod providentia divina quibusdam rebus necessitatem imponit, non autem omnibus, ut quidam crediderunt.

Ad providentiam enim pertinet ordinare res in finem. Post bonitatem autem divinam, quæ est finis a rebus separatus, principale bonum in ipsis rebus existens est perfectio universi: quæ quidem non esset, si non omnes gradus essendi invenirentur in rebus. Unde ad divinam providentiam pertinet omnes gradus entium producere. Et ideo quibusdam effectibus præparavit causas necessarias, ut necessario evenirent; quibusdam vero causas contingentes, ut evenirent contingenter, secundum conditionem proximarum causarum.

Ad primum ergo dicendum, quod effectus divinæ providentiæ non solum est aliquid evenire quocumque modo, sed aliquid evenire vel contingenter, vel necessario. Et ideo evenit infallibiliter, & necessario quod divina providentia disponit evenire infallibiliter, & necessario; & evenit contingenter quod divinæ providentiæ ratio habet ut contingenter eveniat.

Ad secundum dicendum, quod in hoc est immobilis, & certus divinæ providentiæ ordo, quod ea quæ ab ipso providentur, cuncta eveniunt eo modo quo ipse providet, sive necessario, sive contingenter.

Ad tertium dicendum, quod indissolubilitas illa, & immutabilitas quam Boetius tangit, pertinet ad certitudinem providentiæ, quæ non deficit a suo effectu, neque a modo eveniendi, quem providit; non autem pertinet ad necessitatem effectuum. Et considerandum est, quod necessarium, & contingens proprie consequuntur ens, inquantum huiusmodi. Unde modus contingentiæ, & necessitatis cadit sub provisione Dei, qui est universalis provisor totius entis, non autem sub provisione aliquorum particularium provisorum.

QUAESTIO XXIII.

De prædestinatione,

in octo articulos divisa.

POst considerationem divinæ providentiæ agendum est de prædestinatione, & de libro vitæ.

Et circa prædestinationem quæruntur octo.

Primo, utrum Deo conveniat prædestinatio.

Secundo, quid sit prædestinatio, & utrum ponat aliquid in prædestinato.

Tertio, utrum Deo competat reprobatio aliquorum hominum.

Quarto de comparatione prædestinationis ad electionem, utrum scilicet prædestinati eligantur.

Quinto, utrum merita sint causa, vel ratio prædestinationis, vel reprobationis, aut electionis.

Sexto de certitudine prædestinationis, utrum scilicet prædestinati infallibiliter salventur.

Septimo, utrum numerus prædestinatorum sit certus.

Octavo, utrum prædestinatio possit iuvari precibus Sanctorum.

ARTICULUS I. 139

Utrum homines prædestinentur a Deo.

I. dist. lx. *quæst.* II. *art. unico*, *& III. cont. cap. ult. & verit. quæst.* VI. *art.* I.

AD primum sic proceditur. Videtur quod homines non prædestinentur a Deo. Dicit enim Damascenus in II. Lib. (orth. Fid. cap. xxx. in princ.) *Oportet cognoscere, quod omnia quidem præcognoscit Deus, non autem omnia prædeterminat. Præcognoscit enim ea quæ in nobis sunt, non autem prædeterminat ea.* Sed merita, & demerita humana sunt in nobis, inquantum sumus nostrorum actuum domini per liberum arbitrium. Ea ergo quæ pertinent ad meritum, vel demeritum, non prædestinantur a Deo: & sic hominum prædestinatio tollitur.

2. Præterea. Omnes creaturæ ordinantur ad suos fines per divinam providentiam, ut supra dictum est (quæst. præced. art. I. & 2.) Sed aliæ creaturæ non dicuntur prædestinari a Deo. Ergo nec homines.

3. Præterea. Angeli sunt capaces beatitudinis, sicut & homines. Sed Angelis non competit prædestinari, ut videtur, cum in eis numquam fuerit miseria; prædestinatio autem est propositum miserendi, ut dicit Augustinus (de prædest. Sanct. cap. XVII.) Ergo homines non prædestinantur.

4. Præterea. Beneficia hominibus a Deo collata per Spiritum sanctum viris sanctis revelantur, secundum illud Apostoli I. Cor. II. 12. *Nos autem non spiritum huius mundi accepimus, sed spiritum qui ex Deo est, ut sciamus quæ a Deo donata sunt nobis.* Si ergo homines prædestinarentur a Deo, cum prædestinatio sit Dei beneficium, esset prædestinatis nota sua prædestinatio: quod patet esse falsum.

Sed contra est quod dicitur Rom. VIII. 30. *Quos prædestinavit, hos & vocavit.*

Respondeo dicendum, quod Deo conveniens est homines prædestinare. Omnia enim divinæ providentiæ subiacent, ut supra ostensum est (quæst. præc. art. 4.) Ad providentiam autem pertinet res in finem ordinare, ut dictum est (quæst. præc. art. I. & 2.) Finis autem ad quem res creatæ ordinantur a Deo, est duplex. Unus, qui excedit proportionem naturæ creatæ, & facultatem; & hic finis est vita æterna, quæ in divina visione consistit, quæ est supra naturam cuiuslibet creaturæ, ut supra habitum est (quæst. XII. art. 4.) Alius autem finis est naturæ creatæ proportionatus, quem scilicet res creata potest attingere secundum virtutem suæ naturæ. Ad illud autem ad quod non potest aliquid virtute suæ naturæ pervenire, oportet quod ab alio transmittatur, sicut sagitta a sagittante mittitur ad signum. Unde proprie loquendo, rationalis creatura, quæ est capax vitæ æternæ, perducitur in ipsam quasi a Deo transmissa. Cuius quidem transmissionis ratio in Deo præexistit, sicut & in eo est ratio ordinis omnium in finem, quam diximus esse providentiam. Ratio autem alicuius fiendi in mente actoris existens est quædam præexistentia rei fiendæ in eo. Unde ratio prædictæ transmissionis creaturæ rationalis in finem vitæ æternæ prædestinatio nominatur: nam destinare est mittere.

Et sic patet quod prædestinatio, quantum ad obiecta, est quædam pars providentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus nominat prædeterminationem impositionem necessitatis; sicut est in rebus naturalibus, quæ sunt prædeterminatæ ad unum. Quod patet ex eo quod subdit: *Non enim vult malitiam, neque compellit virtutem.* Unde prædestinatio non excluditur.

Ad secundum dicendum, quod creaturæ irrationales non sunt capaces illius finis qui facultatem humanæ naturæ excedit. Unde non proprie dicuntur prædestinari, etsi aliquando abusive prædestinatio nominetur respectu cuiuscumque alterius finis.

Ad tertium dicendum, quod præde-

sti-

stinari convenit Angelis, sicut & hominibus, licet numquam fuerint miseri. Nam motus non accipit speciem a termino a quo sed a termino ad quem. Nihil enim refert, quantum ad rationem dealbationis, utrum ille qui dealbatur, fuerit niger, aut pallidus, vel rubeus: & similiter nihil refert ad rationem, prædestinationis, utrum aliquis prædestinetur in vitam æternam a statu miseriæ, vel non. Quamvis dici possit, quod omnis collatio boni supra debitum eius cui confertur, ad misericordiam pertineat, ut supra dictum est (quæst. XXI. art. 3. & 4.)

Ad quartum dicendum, quod etiamsi aliquibus ex speciali privilegio sua prædestinatio reveletur; non tamen convenit ut reveletur omnibus: quia sic illi qui non sunt prædestinati, desperarent, & securitas in prædestinatis negligentiam pareret.

ARTICUUUS II. 140

Utrum prædestinatio aliquid ponat in prædestinato.

I. dist. XL. *quæst.* I. *art.* I. *&* 3. *& dist.* VII. *quæst.* III. *art.* I. *corp.*

AD secundum sic proceditur. Videtur quod prædestinatio ponat aliquid in prædestinato. Omnis enim actio ex se passionem infert. Si ergo prædestinatio actio est in Deo, oportet quod prædestinatio passio sit in prædestinatis.

2. Præterea. Origenes dicit super illud Rom. I. *Qui prædestinatus est &c.* „ Prædestinatio eius est qui non est, sed „ destinatio eius est qui est: " & Augustinus dicit in Lib. de prædestinatione Sanctorum: „ Quid est prædestinatio nisi destinatio alicuius existentis?" Ergo prædestinatio non est nisi alicuius existentis; & ita ponit aliquid in prædestinato.

3. Præterea. Præparatio est aliquid in præparato. Sed prædestinatio est *præparatio beneficiorum Dei*, ut dicit Augustinus in Lib. II. de prædest. Sanctorum (cap. XIV. aliquanto post princ.) Ergo prædestinatio est aliquid in prædestinatis.

4. Præterea. Temporale non ponitur in definitione æterni. Sed gratia, quæ est aliquid temporale, ponitur in definitione prædestinationis: nam prædestinatio dicitur esse præparatio gratiæ in præsenti, & gloriæ in futuro. Ergo prædestinatio non est aliquid æternum: & ita oportet quod non sit in Deo, sed in prædestinatis: nam quicquid est in Deo, est æternum.

Sed contra est quod Augustinus dicit (ibid.) quod prædestinatio est *præscientia beneficiorum Dei*. Sed præscientia non est in præscitis, sed in præsciente. Ergo nec prædestinatio est in prædestinatis, sed in prædestinante.

Respondeo dicendum, quod prædestinatio non est aliquid in prædestinatis, sed in prædestinante tantum. Dictum est enim, quod prædestinatio est quædam pars providentiæ. Providentia autem non est in rebus provisis, sed est quædam ratio in intellectu provisoris, ut supra dictum est (quæst. XXII. art. I.)

Sed executio providentiæ, quæ gubernatio dicitur, passive quidem est in gubernatis, active autem est in gubernante. Unde manifestum est quod prædestinatio est quædam ratio ordinis aliquorum in salutem æternam in mente divina existens; executio autem huius ordinis est passive quidem in prædestinatis, active autem est in Deo. Est autem executio prædestinationis vocatio, & magnificatio, secundum illud Apostoli Rom. VIII. 30. *Quos prædestinavit, hos & vocavit, & quos vocavit,* (a) *hos & magnificavit.*

Ad primum ergo dicendum, quod actiones in exteriorem materiam transeuntes inferunt ex se passionem, ut calefactio, & secatio, non autem actiones in agente manentes, ut sunt intelligere, & velle, ut supra dictum est (quæst. XIV. art. 4. & XVIII. art. 3. ad I.) & talis actio est prædestinatio. Unde prædestinatio non ponit aliquid in prædestinatis; sed executio eius, quæ transit in exteriores res, ponit in eis aliquem effectum.

Ad secundum dicendum, quod destinatio aliquando sumitur pro reali missione alicuius ad aliquem terminum; & sic destinatio non est nisi eius quod est. Alio modo sumitur destinatio pro missione quam aliquis mente concepit, secundum quod dicimur destinare quod mente firmiter proponimus. Et hoc secundo modo dicitur in II. Mach. VI. 20. quod *Eleazarus destinavit non admittere illicita propter vitæ amorem*. Et sic destinatio potest esse eius quod non est. Tamen prædestinatio ratione antecessionis, quam importat, potest esse eius quod non est, qualitercumque eius destinatio sumatur.

Ad tertium dicendum, quod duplex est præparatio. Quædam patientis, ut pa-

(a) *Vulgata* illos & glorificavit.

patiatur; & hæc præparatio est in præparato. Quædam alia est agentis, ut agat, & hæc est in agente; & talis præparatio est prædestinatio, prout aliquod agens per intellectum dicitur se præparare ad agendum, inquantum præconcipit rationem operis fiendi. Et sic Deus ab æterno præparavit prædestinando concipiens rationem ordinis aliquorum in salutem.

Ad quartum dicendum, quod gratia non ponitur in definitione prædestinationis, quasi aliquid existens de essentia eius, sed inquantum prædestinatio importat respectum ad gratiam, ut causæ ad effectum, & actus ad obiectum. Unde non sequitur quod prædestinatio sit aliquid temporale.

ARTICULUS III. 141

Utrum Deus aliquem hominem reprobet.

I. *dist.* xl. *quæst.* iv. *art.* 1. & 2. & III. *cont. cap. ult.* & *Rom.* ix. *lect.* 2. *fin.*

AD tertium sic proceditur. Videtur quod Deus nullum hominem reprobet. Nullus enim reprobat quem diligit. Sed Deus omnem hominem diligit, secundum illud Sapientiæ xi. 25. *Diligis omnia quæ sunt, & nihil odisti eorum quæ fecisti.* Ergo Deus nullum hominem reprobat.

2. Præterea. Si Deus aliquem hominem reprobat, oportet quod sic se habeat reprobatio ad reprobatos, sicut prædestinatio ad prædestinatos. Sed prædestinatio est causa salutis prædestinatorum. Ergo reprobatio erit causa perditionis reproborum. Hoc autem est falsum: dicitur enim Oseæ xiii 9. (a) *Perditio tua, Israel, ex te est: tantummodo ex me auxilium tuum.* Non ergo Deus aliquem reprobat.

3. Præterea. Nulli debet imputari quod vitare non potest. Sed si Deus aliquem reprobat, non potest vitare quin ipse pereat: dicitur enim Eccle. vii. 14. *Considera opera Dei, quod nemo possit corrigere quem ipse despexerit.* Ergo non esset hominibus imputandum, quod pereunt. Hoc autem est falsum: non ergo Deus aliquem reprobat.

Sed contra est quod dicitur Malach. 1. 2. *Iacob dilexi, Esau autem odio habui.*

Respondeo dicendum, quod Deus aliquos reprobat. Dictum enim est supra (art. 1. huius quæst.) quod prædestinatio est pars providentiæ. Ad providentiam autem pertinet permittere aliquem defectum in rebus quæ providentiæ subduntur, ut supra dictum est (quæst. xxii. art. 2.) Unde cum per divinam providentiam homines in vitam æternam ordinentur, pertinet etiam ad divinam providentiam ut permittat aliquos ab isto fine deficere: & hoc dicitur reprobare.

Sic igitur sicut prædestinatio est pars providentiæ respectu eorum qui divinitus ordinantur in æternam salutem, ita reprobatio est pars providentiæ respectu illorum qui ab hoc fine decidunt. Unde reprobatio non nominat præscientiam tantum, sed aliquid addit secundum rationem, sicut & providentia, ut supra dictum est (quæst. præced. art. 1. & ex Augustino Lib. I. ad Simplicianum quæst. iii.) Sicut enim prædestinatio includit voluntatem conferendi gratiam, & gloriam; ita reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam, & inferendi damnationis pœnam pro culpa.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus omnes homines diligit, & etiam omnes creaturas, inquantum omnibus vult aliquod bonum, non tamen quodcumque bonum vult omnibus. Inquantum igitur quibusdam non vult hoc bonum quod est vita æterna, dicitur eos habere odio, vel reprobare.

Ad secundum dicendum, quod aliter se habet reprobatio in causando quam prædestinatio. Nam prædestinatio est causa & eius quod expectatur in futura vita a prædestinatis, scilicet gloriæ, & eius quod percipitur in præsenti, scilicet gratiæ. Reprobatio vero non est causa eius quod est in præsenti, scilicet culpæ; sed est causa derelictionis a Deo. Est tamen causa eius quod redditur in futuro, scilicet pœnæ æternæ. Sed culpa provenit ex libero arbitrio eius qui reprobatur, & a gratia deseritur. Et secundum hoc verificatur dictum Prophetæ, scilicet *Perditio tua, Israel, ex te.*

Ad tertium dicendum, quod reprobatio Dei non subtrahit aliquid de potentia reprobati. Unde cum dicitur, quod reprobatus non potest gratiam adipisci, non est hoc intelligendum secundum impossibilitatem absolutam, sed secundum impossibilitatem conditionatam, sicut supra dictum est (quæst. xix. art. 3.) quod prædestinatum necesse est salvari necessitate conditionata, quæ non tollit libertatem arbitrii. Unde licet aliquis non possit gratiam adipisci qui reprobatur a Deo; tamen quod in hoc peccatum, vel illud

(a) *Vulgata:* Perditio tua, Israel: tantummodo in me auxilium tuum.

illud labatur, ex eius libero arbitrio contingit. Unde & merito sibi imputatur in culpam.

ARTICULUS IV. 142

Utrum prædestinati eligantur a Deo.

Inf. quæst. XXIV. *art.* I. *corp. & I. dist.* XLI. *art.* I. *&* 2. *& ver. quæst.* VI. *art.* I. *corp. &* IX. *Rom. lect.* 2. *cont.* 3.

1 AD quartum sic proceditur. Videtur quod prædestinati non eligantur a Deo. Dicit enim Dionysius IV. cap. de divin. Nom. (circa princ. lect. I.) quod sicut Sol corporeus non eligendo omnibus corporibus lumen immittit, ita & Deus suam bonitatem. Sed bonitas divina communicatur præcipue aliquibus secundum participationem gratiæ, & gloriæ. Ergo Deus absque electione gratiam, & gloriam communicat; quod ad prædestinationem pertinet.

2. Præterea. Electio est eorum quæ sunt. Sed prædestinatio ab æterno est etiam eorum quæ non sunt. Ergo prædestinantur aliqui absque electione.

3. Præterea. Electio quamdam discretionem importat. Sed *Deus vult omnes homines salvos fieri*, ut dicitur I. Timoth. II. 4. Ergo prædestinatio, quæ præordinat homines in salutem, est absque electione.

Sed contra est quod dicitur Ephes. I. 4. *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem.*

Respondeo dicendum, quod prædestinatio secundum rationem præsupponit electionem, & electio dilectionem. Cuius ratio est, quia prædestinatio, ut dictum est (art. I. huius quæst.) est pars providentiæ. Providentia autem, sicut & prudentia, est ratio in intellectu existens præceptiva ordinationis aliquorum in finem, ut supra dictum est (quæst. XXII. art. 2.) Non autem præcipitur aliquid ordinandum in finem nisi præexistente voluntate finis. Unde prædestinatio aliquorum in salutem æternam præsupponit secundum rationem, quod Deus illorum velit salutem: ad quod pertinet electio, & dilectio. Dilectio quidem, inquantum vult eis hoc bonum salutis æternæ: nam diligere est velle alicui bonum, ut supra dictum est (quæst. XX. art. 2. & 3.) Electio autem, inquantum hoc bonum aliquibus præ aliis vult, cum quosdam reprobet, ut supra dictum est (art. 3. huius quæst.) Electio tamen, & dilectio aliter ordinantur in nobis, & in Deo: eo quod in nobis voluntas diligendo non causat bonum, sed ex bono præexistente incitamur ad diligendum; & ideo eligimus aliquem, quem diligamus; & sic electio dilectionem præcedit in nobis: in Deo autem est e converso: nam voluntas eius, qua vult bonum alicui diligendo, est causa quod illud bonum ab eo præ aliis habeatur. Et sic patet quod dilectio præsupponitur electioni secundum rationem, & electio prædestinationi. Unde omnes prædestinati sunt electi, & dilecti.

Ad primum ergo dicendum, quod si consideretur communicatio bonitatis divinæ in communi, absque electione bonitatem suam communicat, inquantum scilicet nihil est quod non participet aliquid de bonitate eius, ut supra dictum est (quæst. VI. art. 4.) Sed si consideretur communicatio istius, vel illius boni, non absque electione tribuit: quia quædam bona dat aliquibus quæ non dat aliis. Et sic in collatione gratiæ, & gloriæ attenditur electio.

Ad secundum dicendum, quod quando voluntas eligentis provocatur ad eligendum a bono in re præexistente, tunc oportet quod electio sit eorum quæ sunt, sicut accidit in electione nostra. Sed in Deo est aliter, ut dictum est (in corp. art. & quæst. XX. art. 2.) Et ideo, sicut dicit Augustinus (ser. XI. de verb. Apost. aliquant. a princ.) *eliguntur a Deo qui non sunt; neque tamen errat qui eligit.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. XIX. art. 6.) Deus vult omnes homines salvos fieri antecedenter (quod non est simpliciter velle, sed secundum quid) non autem consequenter, quod est simpliciter velle.

ARTICULUS V. 143

Utrum præscientia meritorum sit causa prædestinationis.

I. dist. XLI. *art.* 3. *& III. cont. cap. ult. & ver. quæst.* VI. *art.* 2. *& Ioann.* XV. *lect.* 3. *& Rom.* I. *lect.* 3. *& cap.* VIII. *lect.* 6. *& cap.* IX. *lect.* 3. *& Ephes.* VII. *lect.* 15.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod præscientia meritorum sit causa prædestinationis. Dicit enim Apostolus Rom. VIII. 30. *Quos præscivit, hos & prædestinavit:* & Glossa Ambrosii super illud Rom. IX. *Miserebor cui miserebor &c.* dicit: „ Misericordiam illi dabo quem „ præscio toto corde reversurum ad me.„

Ergo videtur quod præscientia meritorum sit causa prædestinationis.

2. Præterea. Prædestinatio divina includit divinam voluntatem, quæ irrationabilis esse non potest; cum prædestinatio sit propositum miserendi, ut Augustinus dicit (Lib. II. de prædest. Sanct. cap. XVII.) Sed nulla alia ratio potest esse prædestinationis nisi præscientia meritorum. Ergo præscientia meritorum est causa, vel ratio prædestinationis.

3. Præterea. *Non est iniquitas apud Deum*, ut dicitur Rom. IX. 14. Iniquum autem esse videtur ut æqualibus inæqualia dentur: omnes autem homines sunt æquales & secundum naturam, & secundum peccatum originale; attenditur autem in eis inæqualitas secundum merita, vel demerita propriorum actuum. Non igitur inæqualia præparat Deus hominibus prædestinando, & reprobando, nisi propter differentium meritorum præscientiam.

Sed contra est quod dicit Apostolus ad Titulum III. 5. *Non ex operibus iustitiæ, quæ fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit.* Sicut autem salvos nos fecit, ita prædestinavit nos salvos fieri. Non ergo præscientia meritorum est causa, vel ratio prædestinationis.

Respondeo dicendum, quod, cum prædestinatio includat voluntatem, ut supra dictum est (art. præc.) sic inquirenda est ratio prædestinationis, sicut inquiritur ratio divinæ voluntatis. Dictum est autem supra (quæst. XIX. art. 5.) quod non est assignare causam divinæ voluntatis ex parte actus volendi; sed potest assignari ratio ex parte volitorum, inquantum scilicet Deus vult esse aliquid propter aliud. Nullus ergo fuit ita insanæ mentis qui diceret, merita esse causam divinæ prædestinationis ex parte actus prædestinantis; sed hoc sub quæstione vertitur, utrum ex parte effectus prædestinatio habeat aliquam causam. Et hoc est quærere, utrum Deus præordinaverit se daturum effectum prædestinationis alicui propter merita aliqua.

Fuerunt igitur quidam qui dixerunt, quod effectus prædestinationis præordinatur alicui propter merita præexistentia in alia vita: & hæc fuit positio Origenis, qui posuit animas humanas ab initio creatas, & secundum diversitatem suorum operum diversos status eas sortiri in hoc mundo corporibus unitas. Sed hanc opinionem excludit Apostolus Rom. IX. 11. dicens: *Cum nondum nati fuissent, aut aliquid egissent boni, vel mali, non ex operibus, sed ex vocante dictum est, quia maior serviet minori.*

Fuerunt ergo alii qui dixerunt, quod merita præexistentia in hac vita sunt ratio, & causa effectus prædestinationis. Posuerunt enim Pelagiani, quod initium bene faciendi sit ex nobis, consummatio autem a Deo. Et sic ex hoc contingit quod alicui datur prædestinationis effectus, & non alteri: quia unus initium dedit se præparando, & non alius. Sed contra hoc est quod dicit Apostolus II. Cor. III. 5. quod *non sumus sufficientes cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis*. Nullum autem anterius principium inveniri potest quam cogitatio. Unde non potest dici, quod aliquod in nobis initium existat quod sit ratio effectus prædestinationis.

Unde fuerunt alii qui dixerunt, quod merita sequentia prædestinationis effectum sunt ratio prædestinationis, ut intelligatur, quod ideo Deus dat gratiam alicui, & præordinavit se ei daturum, quia præscivit eum bene usurum gratia; sicut si Rex det alicui militi equum, quem scit eo bene usurum. Sed isti videntur distinxisse inter id quod est ex gratia, & id quod est ex libero arbitrio, quasi non possit esse idem ex utroque. Manifestum est autem quod id quod est gratiæ, est prædestinationis effectus; & hoc non potest poni ut ratio prædestinationis, cum hoc sub prædestinatione concludatur. Si igitur aliquid aliud ex parte nostra sit ratio prædestinationis, hoc erit præter effectum prædestinationis. Non est autem distinctum quod est ex libero arbitrio, & ex prædestinatione, sicut nec est distinctum quod est causa secunda, & causa prima. Divina enim providentia producit effectus per operationes causarum secundarum, ut supra dictum est (quæst. XIX. art. 5.) Unde & id quod est per liberum arbitrium, est ex prædestinatione.

Dicendum est ergo, quod effectum prædestinationis considerare possumus dupliciter. Uno modo in particulari; & sic nihil prohibet aliquem effectum prædestinationis esse causam, & rationem alterius; posteriorem quidem prioris secundum rationem causæ finalis; priorem vero posterioris secundum rationem causæ meritoriæ, quæ reducitur ad dispositionem materiæ: sicut si dicamus, quod Deus præordinavit se daturum alicui gloriam

riam ex meritis, & quod praeordinavit se daturum alicui gratiam ut mereretur gloriam. Alio modo potest considerari praedestinationis effectus in communi; & sic impossibile est quod totus praedestinationis effectus in communi habeat aliquam causam ex parte nostra: quia quicquid est in homine ordinans ipsum in salutem, comprehenditur totum sub effectu praedestinationis, etiam ipsa praeparatio ad gratiam. Neque enim hoc fit nisi per auxilium divinum, secundum illud Thren. ult. 21. *Converte nos Domine ad te, & convertemur*. Habet tamen hoc modo praedestinatio ex parte effectus pro ratione divinam (a) bonitatem, ad quam totus effectus praedestinationis ordinatur ut in finem, & ex qua procedit sicut ex principio primo movente.

Ad primum ergo dicendum, quod usus gratiae praescitus non est ratio collationis gratiae, nisi secundum rationem causae finalis, ut dictum est (in cor. art.)

Ad secundum dicendum, quod praedestinatio habet rationem ex parte effectus in communi ipsam divinam bonitatem; in particulari autem unus effectus est ratio alterius, ut dictum est (in cor. art.)

Ad tertium dicendum, quod ex ipsa bonitate divina ratio sumi potest praedestinationis aliquorum, & reprobationis aliquorum. Sic enim Deus dicitur omnia propter suam bonitatem fecisse, ut in rebus divina bonitas repraesentetur. Necesse est autem quod divina bonitas, quae in se est una, & simplex, multiformiter repraesentetur in rebus, propter hoc quod res creatae ad simplicitatem divinam attingere non possunt. Et inde est quod ad completionem universi requiruntur diversi gradus rerum, quarum quaedam altum & quaedam infimum locum teneant in universo. Et ut multiformitas graduum conservetur in rebus, Deus permittit aliqua mala fieri, ne multa bona impediantur, ut supra dictum est (quaest. XXII. ar. 2. & colligitur ex Aug. Lib. I. ad Simplician. quaest. II. & de bono Persever. Lib. II. cap. VIII). Sic igitur consideremus totum genus humanum sicut totam rerum universitatem. Voluit igitur Deus in hominibus quantum ad aliquos, quos praedestinat, suam repraesentare bonitatem, per modum misericordiae parcendo, & quantum ad aliquos, quos reprobat, per modum iustitiae puniendo. Et haec est ratio quare Deus quosdam eligit, & quosdam reprobat. Et hanc causam assignat Apostolus ad Roman. IX. 22. dicens: *Volens Deus ostendere iram*, idest vindictam iustitiae, *& notam facere potentiam suam, sustinuit*, idest permisit, *in multa patientia vasa irae apta in interitum, ut ostenderet divitias gloriae suae in vasa misericordiae, quae praeparavit in gloriam*: & II. Timoth. II. 20. dicit: *In magna domo non solum sunt vasa aurea, & argentea, sed etiam lignea, & fictilia, & quaedam quidem in honorem, quaedam in contumeliam*. Sed quare hos elegit in gloriam, & illos reprobavit, non habet rationem nisi divinam voluntatem. Unde Augustinus dicit super Joannem (tract. XXVI. non remote a princ.) *Quare hunc trahat, & illum non trahat, noli velle diiudicare, si non vis errare*. Sicut etiam in rebus naturalibus potest assignari ratio, cum prima materia tota sit in se uniformis, quare una pars eius est sub forma ignis, & alia sub forma terrae a Deo in principio condita, ut sic sit diversitas specierum in rebus naturalibus; sed quare haec pars materiae est sub ista forma, & illa sub alia, dependet ex simplici divina voluntate; sicut ex simplici voluntate artificis dependet quod ille lapis est in ista parte parietis, & ille in alia, quamvis ratio artis habeat quod aliqui sint in hac, & aliqui sint in illa. Neque tamen propter hoc est iniquitas apud Deum, si inaequalia non inaequalibus praeparat. Hoc enim esset contra iustitiae rationem, si praedestinationis effectus ex debito redderetur, & non daretur ex gratia. In his enim quae ex gratia dantur, potest aliquis pro libito suo dare cui vult plus, vel minus, dummodo nulli subtrahat debitum, absque praeiudicio iustitiae. Et hoc est quod dicit paterfamilias Matth. XX. 15. *Tolle quod tuum est, & vade: an non licet mihi, quod volo, facere?*

ARTICULUS VI. 144

Utrum praedestinatio sit certa.

I. dist. XL. *quaest.* III. *art. uni. &* V. *quol. quaest.* I. *ar.* 2. *&* XI. *quoli. ar.* 3. *& quol.* XII. *quaest.* III. *art.* 4. *& ver. quaest.* VI. *art.* 3. *&* 5. *& ad Heb.* XII. *lect.* 4. *fin.*

AD sextum sic proceditur. Videtur quod praedestinatio non sit certa. Quia super illud Apocal. 3. 11. *Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam*, dicit Augustinus (Lib. de correp. & gr. cap. XIII.) quod „ alius non est accepturus, „ nisi iste perdiderit. “ Potest ergo & acqui-

(a) *Ita codd. Alcan. Camer. & Rom. Editi* voluntatem.

acquiri, & perdi corona, quæ est prædestinationis effectus. Non est igitur prædestinatio certa.

2. Præterea. Posito possibili, nullum sequitur impossibile. Possibile est autem aliquem prædestinatum, ut Petrum, peccare, & tunc occidi: hoc autem posito, sequitur prædestinationis effectum frustrari. Hoc igitur non est impossibile: non ergo est prædestinatio certa.

3. Præterea. Quicquid Deus potuit, potest. Sed potuit non prædestinare quem prædestinavit. Ergo nunc potest non prædestinare: ergo prædestinatio non est certa.

Sed contra est quod super illud Rom. VIII. *Quos præscivit, hos & prædestinavit &c.* dicit Glossa (ex Augustino Lib. II. de don. persev. cap. XIV. parum a princ.) „ Prædestinatio est præscientia, & præparatio beneficiorum Dei, (a) qua certissime liberantur quicumque liberantur. “

Respondeo dicendum, quod prædestinatio certissime, & infallibiliter consequitur suum effectum, nec tamen imponit necessitatem, ut scilicet effectus eius ex necessitate proveniat. Dictum est enim supra (art. 1. huius quæst.) quod prædestinatio est pars providentiæ. Sed non omnia quæ providentiæ subduntur, necessaria sunt; sed quædam contingenter eveniunt secundum conditionem causarum proximarum, quas ad tales effectus divina providentia ordinavit. Et tamen providentiæ ordo est infallibilis, ut supra ostensum est (quæst. XXII. art. 4.) Sic igitur & ordo prædestinationis est certus, & tamen libertas arbitrii non tollitur, ex qua contingenter provenit prædestinationis effectus.

Ad hoc etiam consideranda sunt quæ supra dicta sunt (quæst. XIV. art. 13. & quæst. XIX. art. 4.) de divina scientia, & de divina voluntate, quæ contingentiam a rebus non tollunt, licet certissima, & infallibilia sint.

Ad primum ergo dicendum, quod corona dicitur esse alicuius dupliciter. Uno modo ex prædestinatione divina; & sic nullus coronam suam amittit. Alio modo ex merito gratiæ. Quod enim meremur, quodammodo nostrum est; & sic suam coronam aliquis amittere potest per peccatum mortale sequens. Alius autem illam coronam amissam accipit, inquantum loco eius subrogatur: non enim permittit Deus aliquos cadere, quin alios erigat, secundum illud Iob XXXIV. 24. *conteret multos, & innumerabiles, & stare faciet alios pro eis.* Sic enim in locum Angelorum cadentium substituti sunt homines, & in locum Iudæorum Gentiles. Substitutus autem in statum gratiæ etiam quantum ad hoc coronam cadentis accipit quod de bonis quæ alius fecit, in æterna vita gaudebit, in qua unusquisque gaudebit de bonis tam a se, quam ab aliis factis.

Ad secundum dicendum, quod licet sit possibile eum qui est prædestinatus, mori in peccato mortali secundum se consideratum; tamen hoc est impossibile, posito, prout scilicet ponitur, eum esse prædestinatum. Unde non sequitur quod prædestinatio falli possit.

Ad tertium dicendum, quod cum prædestinatio includat divinam voluntatem; sicut supra dictum est (art. 4. huius quæst.) quod Deum velle aliquid creatum est necessarium ex suppositione, propter immutabilitatem divinæ voluntatis, non tamen absolute, ita dicendum est hic de prædestinatione. Unde non oportet dicere, quod Deus possit non prædestinare quem prædestinavit, in sensu composito accipiendo; licet absolute considerando, Deus possit prædestinare, vel non prædestinare. Sed ex hoc non tollitur prædestinationis certitudo.

ARTICULUS VII. 145

Utrum numerus prædestinatorum sit certus.

I. dist. XL. quæst. III. art. un. & verit. quæst. VI. art. 4.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod numerus prædestinatorum non sit certus. Numerus enim cui potest fieri additio, non est certus. Sed numero prædestinatorum potest fieri additio, ut videtur: dicitur enim Deuteron. I. II. *Dominus Deus noster addat ad hunc numerum multa millia:* Glossa (ordinaria) „ definitum apud Deum, qui novit qui „ sunt eius. “ Ergo numerus prædestinatorum non est certus.

2. Præterea. Non potest assignari ratio quare magis in hoc numero quam in alio Deus homines præordinet ad salutem. Sed nihil a Deo sine ratione disponitur. Ergo non est certus numerus salvandorum præordinatus a Deo.

3. Præterea. Operatio Dei est perfectior quam operatio naturæ. Sed in operibus naturæ bonum invenitur ut in plu-

(a) *Augustinus* quibus.

ribus, defectus autem, & malum ut in paucioribus. Si igitur a Deo institueretur numerus salvandorum, plures essent salvandi quam damnandi: cuius contrarium ostenditur Matth. VII. 13. ubi dicitur: *Lata, & spatiosa est via quæ ducit ad perditionem; & multi sunt qui intrant per eam. Angusta est porta, & arcta via quæ ducit ad vitam; & pauci sunt, qui inveniunt eam*. Non ergo est præordinatus a Deo numerus salvandorum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. de correptione & gratia (cap. XIII.) *Certus est prædestinatorum numerus, qui neque augeri potest, neque minui*.

Respondeo dicendum, quod numerus prædestinatorum est certus.

Sed quidam dixerunt, eum esse certum formaliter, sed non materialiter; ut puta, si diceremus certum esse quod centum, vel mille salventur, non autem quod hi, vel illi. Sed hoc tollit certitudinem prædestinationis, de qua iam diximus (art. præc.)

Et ideo oportet dicere, quod numerus prædestinatorum sit certus Deo non solum formaliter, sed etiam materialiter. Sed advertendum est, quod numerus prædestinatorum certus Deo dicitur, non solum ratione cognitionis, quia scilicet scit quot sunt salvandi, sic enim Deo certus est etiam numerus guttarum pluviæ, & arenæ maris; sed ratione electionis, & definitionis cuiusdam.

Ad cuius evidentiam est sciendum, quod omne agens intendit facere aliquid finitum, ut ex supradictis de infinito (quæst. VII. art. 2. & 3.) apparet. Quicumque autem intendit aliquam determinatam mensuram in suo effectu, excogitat aliquem numerum in partibus essentialibus eius quæ per se requiruntur ad perfectionem totius. Non enim per se eligit aliquem numerum in his quæ non principaliter requiruntur, sed solum propter aliud; sed in tanto numero accipit huiusmodi, inquantum sunt necessaria propter aliud: sicut ædificator excogitat determinatam mensuram domus, & etiam determinatum numerum mansionum, quas vult facere in domo, & determinatum numerum mensurarum parietis, vel tecti; non autem eligit determinatum numerum lapidum, sed accipit tot quot sufficiunt ad explendam tantam mensuram parietis. Sic igitur considerandum est in Deo respectu totius universitatis, quæ est eius effectus. Præordinavit enim in qua mensura deberet esse totum universum, & quis numerus esset conveniens essentialibus partibus universi; quæ scilicet habent aliquo modo ordinem ad perpetuitatem, quot scilicet sphæræ, quot stellæ, quot elementa, quot species rerum. Individua vero corruptibilia non ordinantur ad bonum universi quasi principaliter, sed quasi secundario, inquantum in eis salvatur bonum speciei. Unde licet Deus sciat numerum omnium individuorum, non tamen numerus vel boum, vel culicum, vel aliquorum huiusmodi est per se præordinatus a Deo. Sed tot huiusmodi divina providentia producit, quot sufficiunt ad specierum conservationem. Inter omnes autem creaturas principalius ordinantur ad bonum universi creaturæ rationales, quæ, inquantum huiusmodi, incorruptibiles sunt, & potissime illæ quæ beatitudinem consequuntur, quæ immediatius attingunt ultimum finem. Unde certus est Deo numerus prædestinatorum, non solum per modum cognitionis, sed etiam per modum cuiusdam principalis præfinitionis.

Non sic autem omnino est de numero reproborum, qui videntur esse præordinati a Deo in bonum electorum, quibus omnia cooperantur in bonum.

De numero autem omnium prædestinatorum hominum, quis sit, dicunt quidam, quod tot ex hominibus salvabuntur, quot Angeli ceciderunt. Quidam vero, quod tot salvabuntur, quot Angeli remanserunt. Quidam vero, quod tot ex hominibus salvabuntur, quot Angeli ceciderunt, & insuper tot, quot fuerunt Angeli creati. Sed melius dicitur, quod *soli Deo est cognitus numerus electorum in superna felicitate locandus* (ut habet Collecta pro vivis & defunctis).

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Deuteron. est intelligendum de illis qui sunt prænotati a Deo respectu præsentis iustitiæ. Horum enim numerus & augetur, & minuitur, & non numerus prædestinatorum.

Ad secundum dicendum, quod ratio quantitatis alicuius partis accipienda est ex proportione illius partis ad totum. Sic enim est apud Deum ratio quare tot stellas fecerit, vel tot rerum species, & quare tot prædestinavit, ex proportione partium principalium ad bonum universi.

Ad tertium dicendum, quod bonum proportionatum communi statui naturæ ac-

accidit ut in pluribus, (a) & deficit ab hoc bono ut in paucioribus; sed bonum quod excedit communem statum naturæ, invenitur ut in paucioribus, & deficit ab hoc bono ut in pluribus: sicut patet quod plures homines sunt qui habent sufficientem scientiam ad regimen vitæ suæ; pauciores autem qui hac scientia carent, qui moriones, vel stulti dicuntur; sed paucissimi sunt respectu aliorum, qui attingunt ad habendam profundam scientiam intelligibilium rerum. Cum igitur beatitudo æterna in visione Dei consistens excedat communem statum naturæ, & præcipue secundum quod est gratia destituta per corruptionem originalis peccati, pauciores sunt qui salvantur. Et in hoc etiam maxime misericordia Dei apparet quod aliquos in illam salutem erigit, a qua plurimi deficiunt secundum communem cursum, & inclinationem naturæ.

ARTICULUS VIII. 146

Utrum prædestinatio possit iuvari precibus Sanctorum.

I. dist. XLI. *art.* 4. *& III. dist.* XVII. *art.* 3. *& IV. dist.* XLV. *quæst.* III. *art.* 3. *ad* 5. *& ver. quæst.* VI. *art.* 6.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod prædestinatio non possit iuvari precibus Sanctorum. Nullum enim æternum (b) præceditur ab aliquo temporali; & per consequens non potest temporale iuvare ad hoc quod aliquod æternum sit. Sed prædestinatio est æterna. Cum igitur preces Sanctorum sint temporales, non possunt iuvare ad hoc quod aliquis prædestinetur. Non ergo prædestinatio iuvatur precibus Sanctorum.

2. Præterea. Sicut nihil indiget consilio nisi propter defectum cognitionis, ita nihil indiget auxilio nisi propter defectum virtutis. Sed neutrum horum competit Deo prædestinanti: unde dicitur Roman. XI. 34. (c) *Quis adiuvit Spiritum Domini? aut quis consiliarius eius fuit?* Ergo prædestinatio non iuvatur precibus Sanctorum.

3. Præterea. Eiusdem est adiuvari, & impediri. Sed prædestinatio non potest aliquo impediri. Ergo non potest aliquo iuvari.

Sed contra est quod dicitur Gen. XXV. quod Isaac rogavit Deum pro Rebecca uxore sua, & dedit conceptum Rebeccæ. Ex illo autem conceptu natus est Iacob, qui prædestinatus fuit. Non autem fuisset impleta prædestinatio, si natus non fuisset. Ergo prædestinatio iuvatur precibus Sanctorum.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem diversi errores fuerunt.

Quidam enim attendentes certitudinem divinæ prædestinationis dixerunt, superfluas esse orationes, vel quicquid aliud fiat ad salutem æternam consequendam: quia his factis, vel non factis, prædestinati consequuntur, reprobati non consequuntur. Sed contra hoc sunt omnes admonitiones sacræ Scripturæ exhortantes ad orationem, & ad alia bona opera.

Alii vero dixerunt, quod per orationes mutatur divina prædestinatio: & hæc dicitur fuisse opinio Aegyptiorum, qui ponebant ordinationem divinam, quam fatum appellabant, aliquibus sacrificiis, & orationibus impediri posse. Sed contra hoc etiam est auctoritas sacræ Scripturæ: dicitur enim I. Reg. XV. 29. *Porro triumphator Israel non parcet, neque pœnitudine flectetur*: & Roman. XI. 29. dicitur, quod *sine pœnitentia sunt dona Dei, & vocatio*.

Et ideo aliter dicendum, quod in prædestinatione duo sunt consideranda, scilicet ipsa præordinatio divina, & effectus eius. Quantum igitur ad primum, nullo modo prædestinatio iuvatur precibus Sanctorum. Non enim precibus Sanctorum fit quod aliquis prædestinetur a Deo. Quantum vero ad secundum dicitur prædestinatio iuvari precibus Sanctorum, & aliis bonis operibus: quia providentia, cuius prædestinatio est pars, non subtrahit causas secundas; sed sic providet effectus, ut etiam ordo causarum secundarum subiaceat providentiæ. Sicut igitur sic providentur naturales effectus, ut etiam causæ naturales ad illos naturales effectus ordinentur, sine quibus illi effectus non provenirent; ita prædestinatur a Deo salus alicuius, ut etiam sub ordine prædestinationis cadat quicquid hominem promovet in salutem, vel orationes propriæ, vel aliorum, vel alia bona, vel quicquid huiusmodi, sine quibus aliquis salutem non consequitur. Unde prædestinatis conandum est ad bene operandum, & orandum: quia per huiusmodi prædesti-

(a) *Ita cod. Alcan. cui consonant edit. Rom. & Patav. at Theol. Duaceni & Lovan. ac Nicolaius*: & deficit ut in paucioribus. (b) *Ita idem cod. Editi* impeditur. (c) *Vulgata* Quis cognovit sensum Domini? *Isaia vero* XL. 13. *unde Apostolus sumpsit, habetur*: Quis adiuvit Spiritum.

ſtinationis effectus certitudinaliter impletur. Propter quod dicitur II. Petr. I. 10. *Satagite ut per bona opera certam veſtram vocationem, & electionem faciatis.*

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa oſtendit quod prædeſtinatio non iuvatur precibus Sanctorum quantum ad ipſam præordinationem.

Ad ſecundum dicendum, quod aliquis dicitur adiuvari per alium dupliciter. Uno modo inquantum ab eo accipit virtutem, & ſic adiuvari infirmi eſt: unde Deo non competit; & ſic intelligitur illud: *Quis adiuvit Spiritum Domini?* Alio modo dicitur quis adiuvari per aliquem, per quem exequitur ſuam operationem, ſicut dominus per miniſtrum: & hoc modo Deus adiuvatur per nos, inquantum (*a*) exequimur ſuam ordinationem, ſecundum illud I. ad Corinth. III. 9. *Dei enim adiutores ſumus*. Neque hoc eſt propter defectum divinæ virtutis, ſed quia utitur cauſis mediis, ut ordinis pulchritudo ſervetur in rebus, & ut etiam creaturis dignitatem cauſalitatis communicet.

Ad tertium dicendum, quod ſecundæ cauſæ non poſſunt egredi ordinem cauſæ primæ univerſalis, ut ſupra dictum eſt (quæſt. XIX. art. 6.) ſed ipſum exequuntur: & ideo prædeſtinatio per creaturas poteſt adiuvari, ſed non impediri.

QUAESTIO XXIV.

De libro vitæ,

in tres articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de libro vitæ: & circa hoc quæruntur tria.

Primo, quid ſit liber vitæ.

Secundo, cuius vitæ ſit liber.

Tertio, utrum aliquis poſſit deleri de libro vitæ.

ARTICULUS I. 147

Utrum liber vitæ ſit idem quod præſtinatio.

I. diſt. XL. *quæſt.* I. *art.* 2. *ad* 5. *& III. diſt.* XXXI. *quæſt.* I. *art.* 2. *quæſt.* 2. *per totum & quæſt.* I. *ad* I. *& ver. quæſt.* VII. *art.* 4. *& Pſalm.* XXXIX. *& Phil.* IV.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod liber vitæ non ſit idem quod prædeſtinatio. Dicitur enim Eccli. XXIV. 32. *Hæc omnia liber vitæ*: Gloſſa (interlinearis), „ ideſt novum, & vetus teſtamentum. “ Hoc autem non eſt prædeſtinatio. Ergo liber vitæ non eſt idem quod prædeſtinatio.

2. Præterea. Auguſtinus in Lib. XX. de civit. Dei (cap. XIV. a med.) ait, quod *liber vitæ eſt quædam vis divina, qua fiet ut cuicumque opera ſua bona, vel mala in memoriam reducantur*. Sed vis divina non videtur pertinere ad prædeſtinationem, ſed magis ad attributum potentiæ. Ergo liber vitæ non eſt idem quod prædeſtinatio.

3. Præterea. Prædeſtinationi opponitur reprobatio. Si igitur liber vitæ eſſet prædeſtinatio, inveniretur liber mortis, ſicut liber vitæ.

4. Sed contra eſt quod dicitur in Gloſſa (ordinar. & ſumitur ex Caſſiodoro) ſuper illud Pſalm. LXVIII. *Deleantur de libro viventium*: „ Liber iſte eſt notitia „ Dei, qua prædeſtinavit ad vitam quos „ præſcivit. “

Reſpondeo dicendum, quod liber vitæ in Deo dicitur metaphorice ſecundum ſimilitudinem a rebus humanis acceptam. Eſt enim conſuetum apud homines quod illi qui ad aliquid eliguntur, conſcribuntur in libro, utpote milites, vel conſiliarii, qui olim dicebantur patres conſcripti. Patet autem ex præmiſſis (art. 4. quæſt. præc.) quod omnes prædeſtinati eliguntur a Deo ad habendum vitam æternam.

Ipſa ergo prædeſtinatorum conſcriptio dicitur liber vitæ. Dicitur autem metaphorice aliquid conſcriptum in intellectu alicuius quod firmiter in memoria tenet, ſecundum illud Proverb. III. 3. *Ne obliviſcaris legis meæ, & præcepta mea cor tuum cuſtodiat*: & poſt pauca ſequitur: *Deſcribe illa in tabulis cordis tui*: nam & in libris materialibus aliquid conſcribitur ad ſuccurrendum memoriæ. Unde ipſa Dei notitia, qua firmiter retinet ſe aliquos prædeſtinaſſe ad vitam æternam, dicitur liber vitæ: nam ſicut ſcriptura libri eſt ſignum eorum quæ fienda ſunt; ita Dei notitia eſt quoddam ſignum apud ipſum eorum qui ſunt perducendi ad vitam æternam, ſecundum illud II. Timoth. II. 19. *Firmum fundamentum Dei ſtat, habens ſignaculum hoc: Novit Dominus qui ſunt eius.*

Ad primum ergo dicendum, quod liber vitæ poteſt dici dupliciter. Uno modo conſcriptio eorum qui ſunt electi ad vitam; & ſic loquimur nunc de libro vitæ. Alio modo poteſt dici liber vitæ conſcriptio eorum quæ ducunt in vitam: & hoc dupliciter: vel ſicut agendorum; & ſic novum, & vetus teſtamentum dicitur li-

(*a*) *Ita edit. Rom. & Pat. Nicolai* exequitur.

liber vitæ: vel sicut iam factorum; & sic illa vis divina, qua fiet ut cuilibet in memoriam reducantur facta sua, dicitur liber vitæ; sicut etiam liber militiæ potest dici vel in quo scribuntur electi ad militiam, vel in quo traditur ars militaris, vel in quo recitantur facta militum.

Unde patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod non est consuetum conscribi eos qui repudiantur, sed eos qui eliguntur. Unde reprobationi non respondet liber mortis, sicut prædestinationi liber vitæ.

Ad quartum dicendum, quod secundum rationem differt liber vitæ a prædestinatione: importat enim notitiam prædestinationis, sicut etiam ex Glossa inducta apparet (in argum. *Sed contra*.)

ARTICULUS II. 148

Utrum liber vitæ sit solum respectu vitæ gloriæ prædestinatorum.

Ver. quæst. VII. *art.* 5.6.7. *&* *III. dist.* XXXI. *quæst.* I. *art.* 2. *quæst.* I.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod liber vitæ non sit solum respectu vitæ gloriæ prædestinatorum. Liber enim vitæ est notitia vitæ. Sed Deus per vitam suam cognoscit omnem aliam vitam. Ergo liber vitæ præcipue dicitur respectu vitæ divinæ, & non solum respectu vitæ prædestinatorum.

2. Præterea. Sicut vita gloriæ est a Deo, ita vita naturæ. Si igitur notitia vitæ gloriæ dicitur liber vitæ, etiam notitia vitæ naturæ dicetur liber vitæ.

3. Præterea. Aliqui eliguntur ad gratiam, qui non eliguntur ad vitam gloriæ, ut patet per id quod dicitur Ioan. VI. 71. *Nonne duodecim vos elegi, & unus ex vobis diabolus est?* Sed liber vitæ est conscriptio electionis divinæ, ut dictum est (art. præc.) Ergo etiam est respectu vitæ gratiæ.

Sed contra est quod liber vitæ est notitia prædestinationis, ut dictum est (ibid.) Sed prædestinatio non respicit vitam gratiæ, nisi secundum quod ordinatur ad gloriam: non enim sunt prædestinati qui habent gratiam, & deficiunt a gloria. Liber igitur vitæ non dicitur nisi respectu gloriæ.

Respondeo dicendum, quod liber vitæ, ut dictum est (ibid.) importat conscriptionem quamdam, sive notitiam electorum ad vitam. Eligitur autem aliquis ad id quod non competit sibi secundum suam naturam. Et iterum id ad quod eligitur aliquis, habet rationem finis. Non enim miles eligitur, aut conscribitur ad hoc quod armetur, sed ad hoc quod pugnet: hoc enim est proprium officium ad quod militia ordinatur. Finis autem supra naturam existens est vita gloriæ, ut supra dictum est (quæst. XXIII. art. I.) Unde proprie liber vitæ respicit vitam gloriæ.

Ad primum ergo dicendum, quod vita divina, etiam prout est (*a*) gloriosa, est Deo naturalis: unde respectu eius non est electio, & per consequens neque liber vitæ: non enim dicimus, quod aliquis homo eligatur ad habendum sensum, vel aliquid eorum quæ consequuntur naturam.

Unde per hoc etiam patet solutio ad secundum: respectu enim vitæ naturalis non est electio, neque liber vitæ.

Ad tertium dicendum, quod vita gratiæ non habet rationem finis, sed rationem eius quod est ad finem. Unde ad vitam gratiæ non dicitur aliquis eligi, nisi inquantum vita gratiæ ordinatur ad gloriam. Et propter hoc illi qui habent gratiam, & excidunt a gloria, non dicuntur esse electi simpliciter, sed secundum quid: & similiter non dicuntur esse scripti simpliciter in libro vitæ, sed secundum quid, prout scilicet de eis in ordinatione, & notitia divina existit quod sint habituri aliquem ordinem ad vitam æternam secundum participationem gratiæ.

ARTICULUS III. 149

Utrum aliquis deleatur de libro vitæ.

I. dist. XL. *quæst.* I. *art.* 2. *ad* 5. *&* *quæst.* III. *art. unic. ad* 3. *&* *III. dist.* XXXI. *quæst.* I. *art.* 2. *ad* 5. *&* *Philip.* IV. *fin.* *&* *Hebr.* XII. *lect.* 4. *fin.*

AD tertium sic proceditur. Videtur quod nullus deleatur de libro vitæ. Dicit enim Augustinus in XX. de civ. Dei (cap. XV. in fin.) quod *præscientia Dei, quæ non potest falli, liber vitæ est*. Sed a præscientia Dei non potest aliquid subtrahi, similiter neque a prædestinatione. Ergo nec de libro vitæ potest (*b*) aliquid deleri.

2. Præterea. Quicquid est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est. Sed liber vitæ est quid æternum, & im-

(*a*) *Ita cod. Alcan. aliique cum Nicolaio. Edit. Rom. & Patavin.* vita gloriosa. (*b*) *Nicolai* aliquis.

immutabile. Ergo quicquid est in eo, est ibi non temporaliter, sed immobiliter, & indelebiliter.

3. Præterea. Deletio scripturæ opponitur. Sed aliquis non potest de novo scribi in libro vitæ. Ergo neque inde deleri potest.

Sed contra est quod dicitur in Psal. lxviii. 29. *Deleantur de libro viventium*.

Respondeo dicendum, quod quidam dicunt, quod de libro vitæ nullus potest deleri secundum rei veritatem, potest tamen aliquis deleri secundum opinionem hominum. Est enim consuetum in Scripturis ut aliquid dicatur fieri, quando innotescit: & secundum hoc aliqui dicuntur esse scripti in libro vitæ, inquantum homines opinantur eos ibi scriptos propter præsentem iustitiam, quam in eis vident; sed quando apparet vel in hoc sæculo, vel in futuro, quod ab hac iustitia exciderint, dicuntur inde deleri. Et sic etiam exponitur in Glossa (ordin.) deletio talis, super illud Psal. lxviii. *Deleantur de libro viventium*.

Sed quia non deleri de libro vitæ ponitur inter præmia iustorum secundum illud Apocal. iii. 5. *Qui vicerit sic, vestietur vestimentis albis, & non delebo nomen eius de libro vitæ* (quod autem Sanctis repromittitur, non est solum in hominum opinione) potest dici, quod deleri, vel non deleri de libro vitæ, non solum ad opinionem hominum referendum est, sed etiam quantum ad rem. Est enim liber vitæ conscriptio ordinatorum in vitam æternam, ad quam ordinatur aliquis ex duobus; scilicet ex prædestinatione divina, & hæc ordinatio numquam deficit; & ex gratia: quicumque enim gratiam habet, ex hoc ipso est dignus vita æterna; & hæc ordinatio deficit interdum, quia aliqui ordinati sunt ex gratia habita ad habendum vitam æternam, a qua tamen deficiunt per peccatum mortale. Illi igitur qui sunt ordinati ad habendum vitam æternam ex prædestinatione divina, sunt simpliciter scripti in libro vitæ, quia sunt ibi scripti ut habituri vitam æternam in seipsa; & isti numquam delentur de libro vitæ. Sed illi qui sunt ordinati ad habendum vitam æternam non ex prædestinatione divina, sed solum ex gratia, dicuntur esse scripti in libro vitæ non simpliciter, sed secundum quid quia sunt ibi scripti ut habituri vitam æternam non in seipsa, sed in sua causa; & tales possunt deleri de libro vitæ; ut deletio non referatur ad notitiam Dei, quasi Deus aliquid præsciat, postea nesciat, sed ad rem scitam, quia scilicet Deus scit aliquem prius ordinari in vitam æternam, & postea non ordinari, cum deficit a gratia.

Ad primum ergo dicendum, quod deletio, ut dictum est (in corp. art.) non refertur ad librum vitæ ex parte præscientiæ, quasi in Deo sit aliqua mutabilitas, sed ex parte præscitorum, quæ sunt mutabilia.

Ad secundum dicendum, quod licet res in Deo sint immutabiliter, tamen in se ipsis mutabiles sunt: & ad hoc pertinet deletio libri vitæ.

Ad tertium dicendum, quod eo modo quo aliquis dicitur deleri de libro vitæ, potest dici, quod ibi scribatur de novo vel secundum opinionem hominum, vel secundum quod de novo incipit habere ordinem ad vitam æternam per gratiam: quod etiam sub divina notitia comprehenditur, licet non de novo.

QUAESTIO XXV.

De divina potentia,

in sex articulos divisa.

Post considerationem divinæ præscientiæ, & voluntatis, & eorum quæ ad hoc pertinent, restat considerandum de divina potentia: & circa hoc quæruntur sex.

Primo, utrum in Deo sit potentia.

Secundo, utrum eius potentia sit infinita.

Tertio, utrum sit omnipotens.

Quarto, utrum possit facere quod ea quæ sunt præterita, non fuerint.

Quinto, utrum Deus possit facere quæ non facit, vel prætermittere quæ facit.

Sexto, utrum quæ facit, possit facere meliora.

ARTICULUS I. 150

Utrum in Deo sit potentia.

I. dist. xlii. *quæst.* i. *art.* i. *& I. cont. cap.* xvi. *& II. cap.* vii. viii. ix. *&* x. *& po. quæst.* i. *art.* i.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Deo non sit potentia. Sicut enim prima materia se habet ad potentiam, ita Deus, qui est agens primum, se habet ad actum. Sed prima materia secundum se considerata est absque omni actu. Ergo agens primum, quod est Deus, est absque potentia.

2. Præterea. Secundum Philosophum in IX.

IX. Metaphys. (tex. 19.) *qualibet potentia melior est eius actus* : nam forma est melior quam materia, & actio quam potentia activa, est enim finis eius. Sed nihil est melius eo quod est in Deo, quia quicquid est in Deo, est Deus, ut supra ostensum est (quæst. III. art. 3.) Ergo nulla potentia est in Deo.

3. Præterea. Potentia est principium operationis. Sed operatio divina est eius essentia, cum in Deo nullum sit accidens: essentiæ autem divinæ non est aliquod principium. Ergo nulla potentia est in Deo.

4. Præterea. Supra ostensum est (quæst. XIV. art. 8. & quæst. XIX. art. 4.) quod scientia Dei, & voluntas eius sunt causa rerum. Causa autem, & principium idem sunt. Ergo non oportet in Deo assignare potentiam, sed solum scientiam, & voluntatem.

Sed contra est quod dicitur in Psalm. LXXXVIII. 9. *Potens es, Domine, & veritas tua in circuitu tuo.*

Respondeo dicendum, quod duplex est potentia; scilicet passiva, quæ nullo modo est in Deo; & activa, quam oportet in Deo summe ponere. Manifestum est enim quod unumquodque, secundum quod est actu, & perfectum, secundum hoc est principium activum alicuius. Patitur autem unumquodque, secundum quod est deficiens, & imperfectum. Ostensum est autem supra (quæst. II. art. 3. & quæst. IV. art. 1. & 2.) quod Deus est purus actus, & simpliciter & universaliter perfectus, neque in eo aliqua imperfectio locum habet. Unde sibi maxime competit esse principium activum, & nullo modo pati. Ratio autem activi principii convenit potentiæ activæ: nam potentia activa est principium agendi in aliud; potentia vero passiva est principium patiendi ab alio, ut Philosophus dicit V. Metaph. (tex. 17.) Relinquitur ergo quod in Deo maxime sit potentia activa.

Ad primum ergo dicendum, quod potentia activa non dividitur contra actum, sed fundatur in eo: nam unumquodque agit, secundum quod est in actu: potentia vero passiva dividitur contra actum: nam unumquodque patitur, secundum quod est in potentia. Unde hæc potentia excluditur a Deo, non autem activa.

Ad secundum dicendum, quod quandocumque actus est aliud a potentia, oportet quod actus sit nobilior potentia. Sed actio Dei non est aliud ab eius potentia, sed utrumque est essentia divina, quia nec esse eius est aliud ab eius essentia. Unde non oportet quod aliquid sit nobilius quam potentia Dei.

Ad tertium dicendum, quod potentia in rebus creatis non solum est principium actionis, sed etiam effectus. Sic igitur in Deo salvatur ratio potentiæ quantum ad hoc quod est principium effectus, non autem quantum ad hoc quod est principium actionis, quæ est divina essentia; nisi forte secundum modum intelligendi, prout divina essentia, quæ in se simpliciter præhabet quicquid perfectionis est in rebus creatis, potest intelligi & sub ratione actionis, & sub ratione potentiæ, sicut etiam intelligitur & sub ratione suppositi habentis naturam, & sub ratione naturæ. Sic igitur in Deo salvatur ratio potentiæ quantum ad hoc quod est principium effectus.

Ad quartum dicendum, quod potentia non ponitur in Deo ut aliquid differens a scientia, & voluntate (*a*) secundum rem, sed solum secundum rationem, inquantum scilicet potentia importat rationem principii, exequentis id quod voluntas imperat, & ad quod scientia dirigit: quæ tria Deo secundum idem conveniunt.

(*b*) Vel dicendum, quod ipsa scientia, vel voluntas divina, secundum quod est principium effectivum, habet rationem potentiæ. Unde consideratio scientiæ, & voluntatis præcedit in Deo considerationem potentiæ, sicut causa præcedit operationem, & effectum.

ARTICULUS II. 151

Utrum potentia Dei sit infinita.

I. dist. XLIII. *quæst.* I. *art.* I. *& IV. con. cap.* XLIV. *& cap.* LXV. *& pot. quæst.* I. *art.* 2. *& opusc.* II. *cap.* XIX. *& opusc.* IX. *cap.* IV. *& XII. Meta. lect. 6. fin.*

AD secundum sic proceditur. Videtur quod potentia Dei non sit infinita. Omne enim infinitum est imperfectum, secundum Philosophum in III. Physic. (tex. 63. 64. & 65.) Sed potentia Dei non est imperfecta. Ergo non est infinita.

2. Præterea. Omnis potentia manifestatur

(a) *Ita omnes editi. In Cod. Alcan. deest* secundum rem. (b) *Deest hac secunda responsio in cod. Alcan. aliisque. Habent editi omnes quos vidimus. Vide infra art. 5. corp. & supra quæst.* XIX. *artic.* 4. *ad* 4. *& II. contr. Gent. cap.* 1. *ad* 4.

ſtatur per effectum, alias fruſtra eſſet. Si igitur potentia Dei eſſet infinita, poſſet facere effectum infinitum; quod eſt impoſſibile.

3. Præterea. Philoſophus probat in VIII. Phyſicorum (tex. 79.) quod ſi potentia alicuius corporis eſſet infinita, moveret in inſtanti. Deus autem non movet in inſtanti, ſed movet creaturam ſpiritualem per tempus, creaturam vero corporalem per locum, & tempus, ſecundum Auguſtinum VIII. ſuper Geneſim ad litteram (cap. xx. xxii. & xxiii.) Non ergo eſt eius potentia infinita.

Sed contra eſt quod dicit Hilarius VIII. de Trin. (non procul a med. & Dam. Lib. I. cap. xviii.) quod (a) *Deus eſt immenſæ virtutis, vivens, potens*. Omne autem immenſum eſt infinitum. Ergo virtus divina eſt infinita.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut iam dictum eſt (ar. præc.) ſecundum hoc potentia activa invenitur in Deo, ſecundum quod ipſe actu eſt: eſſe autem eius eſt infinitum, inquantum non eſt limitatum per aliquid recipiens, ut patet per hæc quæ ſupra dicta ſunt (quæſt. vii. art. 1.) cum de infinitate divinæ eſſentiæ ageretur. Unde neceſſe eſt quod activa potentia Dei ſit infinita. In omnibus enim agentibus hoc invenitur quod quanto aliquod agens perfectius habet formam qua agit, tanto eſt maior eius potentia in agendo; ſicut quanto eſt aliquid magis calidum, tanto habet maiorem potentiam ad calefaciendum: & haberet utique potentiam infinitam ad calefaciendum, ſi eius calor eſſet infinitus. Unde cum ipſa eſſentia divina, per quam Deus agit, ſit infinita, ſicut ſupra oſtenſum eſt (loco proxime citat.) ſequitur quod eius potentia ſit infinita.

Ad primum ergo dicendum, quod Philoſophus loquitur de infinito quod eſt ex parte materiæ non terminatæ per formam, cuiuſmodi eſt infinitum quod congruit quantitati. Sic autem non eſt infinita divina eſſentia, ut ſupra oſtenſum eſt (loc. cit.) & per conſequens nec eius potentia. Unde non ſequitur quod ſit imperfecta.

Ad ſecundum dicendum, quod potentia agentis univoci tota manifeſtatur in ſuo effectu: potentia enim generativa hominis nihil poteſt plus quam generare hominem: ſed potentia agentis non univoci non tota manifeſtatur in ſui effectus productione; ſicut potentia Solis non tota manifeſtatur in productione alicuius animalis ex putrefactione generati. Manifeſtum eſt autem quod Deus non eſt agens univocum. Nihil enim aliud poteſt cum eo convenire neque in ſpecie, neque in genere, ut ſupra oſtenſum eſt (quæſt. iii. artic. 5. & quæſt. iv. art. 3.) Unde relinquitur quod effectus eius ſemper eſt minor quam potentia eius. Non ergo oportet quod manifeſtetur infinita potentia Dei in hoc quod producat effectum infinitum. Et tamen etiamſi nullum effectum produceret, non eſſet Dei potentia fruſtra: quia fruſtra eſt quod ordinatur ad finem quem non attingit; potentia autem Dei non ordinatur ad effectum ſicut ad finem, ſed magis ipſa eſt finis ſui effectus.

Ad tertium dicendum, quod Philoſophus in VIII. Phyſicorum (tex. 79.) probat, quod ſi aliquod corpus haberet potentiam infinitam, moveret in non tempore: & tamen oſtendit, quod potentia motoris cæli eſt infinita, quia movere poteſt tempore infinito. Relinquitur ergo ſecundum eius intentionem quod potentia infinita corporis, ſi eſſet, moveret in non tempore, non autem potentia incorporei motoris. Cuius ratio eſt, quia corpus movens aliud corpus eſt agens univocum: unde oportet quod tota potentia agentis manifeſtetur in motu. Quia igitur quanto moventis corporis potentia eſt maior, tanto velocius movet, neceſſe eſt quod ſi fuerit infinita, moveat improportionabiliter citius, quod eſt movere in non tempore. Sed movens incorporeum eſt agens non univocum. Unde non oportet quod tota virtus eius manifeſtetur in motu, ita quod moveat in non tempore: & præſertim quia movet ſecundum diſpoſitionem ſuæ voluntatis.

ARTICULUS III. 152

Utrum Deus ſit omnipotens.

III. P. quæſt. xiii. *art.* i. *cor. & I. con. cap.* xxii. *&* xxv. *& pot. quæſt.* vii. *art.* i.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quod Deus non ſit omnipotens. Moveri enim, & pati aliquid omnium eſt. Sed hoc Deus non poteſt: eſt enim immobilis, ut ſupra dictum eſt (quæſt. ii. art. 3. & quæſt. ix. art. 1.) Non igitur eſt omnipotens.

2. Præterea. Peccare aliquid agere eſt. Sed Deus non poteſt peccare, neque ſe ipſum

(a) *Hilarius*: Deus immenſæ virtutis, vivens poteſtas, quæ nuſquam non adſit, nec deſit uſquam, &c.

ipsum negare, ut dicitur II. Tim. II. Ergo Deus non est omnipotens.

3. Praeterea. De Deo dicitur (in collecta Domin. x. post Pent.) quod *omnipotentiam suam parcendo maxime, & miserando manifestat*. Ultimum igitur quod potest divina potentia, est parcere, & misereri. Aliquid autem est multo magis quam parcere, & misereri, sicut creare alium mundum, vel aliquid huiusmodi. Ergo Deus non est omnipotens.

4. Praeterea. Super illud I. Corinth. I. *Stultam fecit Deus sapientiam huius mundi*, dicit Glossa (Ambrosii in hunc locum) „ Sapientiam huius mundi fecit „ Deus stultam, ostendendo possibile „ quod illa impossibile iudicabat. " Unde videtur quod non sit aliquid iudicandum possibile, vel impossibile secundum inferiores causas, prout sapientia huius mundi iudicat, sed secundum potentiam divinam. Si igitur Deus sit omnipotens, omnia erunt possibilia: nihil ergo impossibile. Sublato autem impossibili, tollitur necessarium. Nam quod necesse est esse, impossibile est non esse. Nihil ergo erit necessarium in rebus, si Deus est omnipotens. Hoc autem est impossibile. Ergo Deus non est omnipotens.

Sed contra est quod dicitur Lucae I. 37. *Non erit impossibile apud Deum omne verbum*.

Respondeo dicendum, quod communiter confitentur omnes, Deum esse omnipotentem. Sed rationem omnipotentiae assignare videtur difficile. Dubium enim potest esse quid comprehendatur sub ista distributione, cum dicitur, omnia posse Deum.

Sed si quis recte consideret (cum potentia dicatur ad possibilia) cum Deus omnia posse dicitur, nihil rectius intelligitur quam quod possit omnia possibilia, & ob hoc omnipotens dicatur. Possibile autem dicitur dupliciter secundum Philosophum V. Metaph. (tex. 17.) Uno modo per respectum ad aliquam potentiam; sicut quod subditur humanae potentiae, dicitur esse possibile homini. Non autem potest dici, quod Deus dicatur omnipotens, quia possit omnia quae sunt possibilia naturae creatae, quia divina potentia in plura extenditur. Si autem dicatur, quod Deus sit omnipotens, quia potest omnia quae sunt possibilia suae potentiae, erit circulatio in manifestatione omnipotentiae: hoc enim non erit aliud quam dicere, quod Deus est omnipotens, quia potest omnia quae potest. Relinquitur igitur quod Deus dicatur omnipotens, quia potest omnia possibilia absolute; quod est alter modus dicendi possibile. Dicitur autem aliquid possibile, vel impossibile absolute ex habitudine terminorum. Possibile quidem, quia praedicatum non repugnat subiecto, ut Socratem sedere; impossibile vero absolute, quia praedicatum repugnat subiecto, ut hominem esse asinum.

Est autem considerandum, quod cum unumquodque agens agat sibi simile, unicuique potentiae activae correspondet possibile ut obiectum proprium secundum rationem illius actus in quo fundatur potentia activa; sicut potentia calefactiva refertur, ut ad proprium obiectum, (*a*) ad esse calefactibile. Esse autem divinum, super quod ratio divinae potentiae fundatur, est esse infinitum, non limitatum ad aliquod genus entis, sed praehabens in se totius esse perfectionem. Unde quicquid potest habere rationem entis, continetur sub possibilibus absolutis, respectu quorum Deus dicitur omnipotens.

Nihil autem opponitur rationi entis nisi non ens. Hoc igitur repugnat rationi possibilis absoluti, quod subditur divinae omnipotentiae, quod implicat in se esse, & non esse simul: hoc enim omnipotentiae non subditur, non propter defectum divinae potentiae, sed quia non potest habere rationem factibilis, neque possibilis. Quaecumque igitur contradictionem non implicant, sub illis possibilibus continentur respectu quorum dicitur Deus omnipotens. Ea vero quae contradictionem implicant, sub divina omnipotentia non continentur, quia non possunt habere possibilium rationem. Unde convenientius dicitur, quod ea non possunt fieri, quam quod Deus non possit facere. Neque hoc est contra verbum Angeli dicentis: *Non erit impossibile apud Deum omne verbum*: id enim quod contradictionem implicat, verbum esse non potest, quia nullus intellectus potest illud concipere.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus dicitur omnipotens secundum potentiam activam, non secundum potentiam passivam, ut dictum est (art. I. huius quaest. & in isto.) Unde quod non potest moveri, & pati, non repugnat omnipotentiae.

Ad secundum dicendum, quod peccare est

(*a*) *Nicolai* ad omne calefactibile.

est deficere a perfecta (a) actione: unde posse peccare est posse deficere in agendo, quod repugnat omnipotentiæ: & propter hoc Deus peccare non potest, qui est omnipotens. Quamvis Philosophus dicat in IV. Topic. (cap. III.) quod potest Deus, & studiosus prava agere, si velit: nihil enim prohibet conditionalem esse veram, cuius antecedens, & consequens est impossibile; sicut si dicatur, Si homo est asinus, habet quatuor pedes: vel ut intelligatur, quod Deus potest aliqua agere quæ nunc prava videntur, quæ tamen, si ageret, bona essent. Vel loquitur secundum communem opinionem gentilium, qui homines dicebant transferri in deos, ut Iovem, vel Mercurium.

Ad tertium dicendum, quod Dei omnipotentia ostenditur maxime in parcendo, & miserando, quia per hoc ostenditur Deum habere summam potestatem, quod libere peccata dimittit: eius enim qui superioris legi astringitur, non est libere peccata condonare. Vel quia parcendo hominibus, & miserando perducit eos ad participationem infiniti boni, qui est ultimus effectus divinæ virtutis. Vel quia, ut supra dictum est (quæst. XXI. art. 4.) effectus divinæ misericordiæ est fundamentum omnium divinorum operum: nihil enim debetur alicui nisi propter id quod est datum ei a Deo non debitum. In hoc autem maxime divina omnipotentia manifestatur quod ad ipsum pertinet prima institutio omnium bonorum.

Ad quartum dicendum, quod possibile absolutum non dicitur neque secundum causas superiores, neque secundum causas inferiores, sed secundum se ipsum. Possibile vero quod dicitur secundum aliquam potentiam, nominatur possibile secundum proximam causam. Unde ea quæ immediate nata sunt fieri a Deo solo, ut creare, iustificare, & huiusmodi, dicuntur possibilia secundum causam superiorem. Quæ autem nata sunt fieri a causis inferioribus, dicuntur possibilia secundum causas inferiores. Nam secundum conditionem causæ proximæ effectus habet contingentiam, vel necessitatem, ut supra dictum est (quæst. XV. art. 13. ad 2.) In hoc autem reputatur stulta mundi sapientia, quia ea quæ sunt impossibilia naturæ, etiam Deo impossibilia iudicabat. Et sic patet quod omnipotentia Dei impossibilitatem, & necessitatem a rebus non excludit.

S. Th. Oper. Tom. XX.

(a) Al. ratione.

ARTICULUS IV. 153

Utrum Deus possit facere quod præterita non fuerint.

2. 2. *quæst.* CLII. *art.* 3. *ad* 3. *&* I. *dist.* XLII. *quæst.* II. *art.* 2. *&* II. *con. cap.* XXV. *& pot. quæst.* I. *art.* 3. *& quol.* V. *quæst.* II. *art.* I.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod Deus possit facere quod præterita non fuerint. Quod enim est impossibile per se, magis est impossibile per accidens. Sed Deus potest facere id quod est impossibile per se, ut cæcum illuminare, vel mortuum resuscitare. Ergo multo magis potest Deus facere illud quod est impossibile per accidens. Sed præterita non fuisse est impossibile per accidens: accidit enim Socratem non currere, esse impossibile, ex hoc quod præteriit. Ergo Deus potest facere quod præterita non fuerint.

2. Præterea. Quicquid Deus facere potuit, potest, cum eius potentia non minuatur. Sed Deus potuit facere, antequam Socrates curreret, quod non curreret. Ergo postquam cucurrit, potest Deus facere quod non cucurrerit.

3. Præterea. Caritas est maior virtus quam virginitas. Sed Deus potest reparare caritatem amissam. Ergo & virginitatem: ergo potest facere quod illa quæ corrupta fuit, non fuerit corrupta.

Sed contra est quod Hieronymus (ep. II. ad Eustochium de custodia virginitatis, aliquantulum a princ.) dicit: *Cum Deus omnia possit, non potest de corrupta facere incorruptam*. Ergo eadem ratione non potest facere de quocumque alio præterito, quod non fuerit.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc. & quæst. VII. art. 2. ad 1.) sub omnipotentia Dei non cadit aliquid quod contradictionem implicat: præterita autem non fuisse, contradictionem implicat. Sicut enim contradictionem implicat dicere, quod Socrates sedet, & non sedet, ita quod sederit, & non sederit. Dicere autem, quod sederit, est dicere, quod sit præteritum; dicere autem, quod non sederit, est dicere, quod non fuerit. Unde præterita non fuisse non subiacet divinæ potentiæ. Et hoc est quod Augustinus dicit contra Faustum (Lib. XXV. cap. V. in princ.) *Quisquis ita dicit: Si Deus omnipotens est, faciat ut quæ facta sunt, facta non fuerint: non videt hoc se dicere, si Deus omnipotens*

O *est*,

est, faciat ut ea quæ vera sunt, eo ipso quod vera sunt, falsa sint. Et Philosophus dicit in VI. Ethicor. (cap. 11. in fin.) quod *hoc solo privatur Deus, ingenita facere quæ sunt facta*.

Ad primum ergo dicendum, quod licet præterita non fuisse sit impossibile per accidens, si consideretur id quod est præteritum, idest cursus Socratis; tamen si consideretur præteritum sub ratione præteriti, ipsum non fuisse est impossibile, non solum per se, sed absolute contradictionem implicans; & sic est magis impossibile secundum aliquam potentiam, scilicet naturalem: talia enim impossibilia divinæ potentiæ subduntur.

Ad secundum dicendum, quod sicut Deus, quantum est ad perfectionem divinæ potentiæ, omnia potest, sed quædam non subiacent eius potentiæ, quia deficiunt a ratione possibilium; ita si attendatur immutabilitas divinæ potentiæ, quicquid Deus potuit potest. Aliqua tamen olim habuerunt rationem possibilium, dum erant fienda, quæ iam deficiunt a ratione possibilium, dum sunt facta: & sic dicitur Deus ea non posse, quia ea non possunt fieri.

Ad tertium dicendum, quod omnem corruptionem mentis, & corporis Deus auferre potest a muliere corrupta; hoc tamen ab ea removeri non poterit, quod corrupta non fuerit: sicut etiam ab aliquo peccatore auferre non potest quod non peccaverit, & quod caritatem non amiserit.

ARTICULUS V. 154

Utrum Deus possit facere quæ non facit.

I. dist. XLIII. *quæst.* II. *& II. con. cap.* XXIII. *usque* XXX. *& III. cap.* XCVIII. *fin. & pot. quæst.* I. *art.* 5.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit facere nisi ea quæ facit. Deus enim non potest facere quæ non præscivit, & præordinavit se facturum. Sed non præscivit, neque præordinavit se facturum nisi ea quæ facit. Ergo non potest facere nisi ea quæ facit.

2. Præterea. Deus non potest facere nisi quod debet, & quod iustum est fieri. Sed Deus non debet facere quod non facit; nec iustum est ut faciat quæ non facit. Ergo Deus non potest facere nisi quæ facit.

3. Præterea. Deus non potest facere nisi quod bonum est, & conveniens rebus factis. Sed rebus factis a Deo non est bonum, nec conveniens aliter esse quam sint. Ergo Deus non potest facere nisi quæ facit.

Sed contra est quod dicitur Matth. XXVI. 53. *An non possum rogare Patrem meum, & exhibebit mihi modo plusquam duodecim legiones Angelorum?* Neque autem ipse rogabat, neque Pater exhibebat ad repugnandum Iudæis. Ergo Deus potest facere quod non facit.

Respondeo dicendum, quod circa hoc quidam dupliciter erraverunt.

Quidam enim posuerunt, Deum agere quasi ex necessitate naturæ; ut sicut ex actione rerum naturalium non possunt alia provenire nisi quæ eveniunt, utpote ex semine hominis homo, ex semine olivæ oliva; ita ex operatione divina non possint aliæ res, vel alius ordo rerum effluere, nisi sicut nunc est. Sed supra ostendimus (quæst. XIX. art. 3.) Deum non agere quasi ex necessitate naturæ, sed voluntatem eius esse omnium rerum causam, neque etiam ipsam voluntatem naturaliter, & ex necessitate determinari ad has res. Unde nullo modo iste cursus rerum sic ex necessitate a Deo provenit, quod alia provenire non possent.

Alii vero dixerunt, quod potentia divina determinatur ad hunc cursum rerum propter ordinem sapientiæ, & iustitiæ divinæ, sine quo Deus nihil operatur. Cum autem potentia Dei, quæ est eius essentia, non sit aliud quam Dei sapientia, convenienter quidem dici potest, quod nihil sit in Dei potentia quod non sit in ordine divinæ sapientiæ: nam divina sapientia totum posse potentiæ comprehendit.

Sed tamen ordo a divina sapientia rebus inditus, in quo ratio iustitiæ consistit, ut supra dictum est (quæst. XXI. art. 2) non adæquat divinam sapientiam sic ut divina sapientia limitetur ad hunc ordinem. Manifestum est autem quod tota ratio ordinis, quam sapiens rebus a se factis imponit, a fine sumitur. Quando igitur finis est proportionatus rebus propter finem factis, sapientia facientis limitatur ad aliquem determinatum ordinem. Sed divina bonitas est finis improportionabiliter excedens res creatas. Unde divina sapientia non determinatur ad aliquem ordinem rerum, ut non possit alius cursus rerum effluere. Unde dicendum est simpliciter, quod Deus potest alia facere quam quæ facit.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod in nobis, in quibus est aliud potentia, & essentia a voluntate, & intellectu, & iterum intellectus aliud a sapientia, & voluntas aliud a iustitia, potest esse aliquid in potentia quod non potest esse in voluntate iusta, vel intellectu sapiente. Sed in Deo est idem potentia, & essentia, & voluntas, & intellectus, & sapientia, & iustitia. Unde nihil potest esse in potentia divina quod non possit esse in voluntate iusta ipsius, & intellectu sapiente eius. Tamen quia voluntas non determinatur ex necessitate ad hæc, vel illa, nisi forte ex suppositione, ut supra dictum est (quæst. XIX. art. 3.) neque sapientia Dei, & iustitia determinatur ad hunc ordinem, ut supra dictum est (in cor. art.) nihil prohibet esse aliquid in potentia divina, quod non vult, & quod non continetur sub ordine quem statuit rebus. Et quia potentia intelligitur ut exequens, voluntas autem ut imperans, & intellectus, & sapientia ut dirigens; quod attribuitur potentiæ secundum se consideratæ, dicitur Deus posse secundum potentiam absolutam; & huiusmodi est omne illud in quo potest salvari ratio entis, ut supra dictum est (art. 3. huius quæst.) quod autem attribuitur potentiæ divinæ, secundum qnod exequitur imperium voluntatis iustæ, hoc dicitur Deus posse facere de potentia ordinata. Secundum hoc ergo dicendum est, quod Deus potest alia facere de potentia absoluta quam quæ præscivit, & præordinavit se facturum; non tamen potest esse quod aliqua faciat quæ non præsciverit, & præordinaverit se facturum: quia ipsum facere subiacet præscientiæ, & præordinationi, non autem ipsum posse, quod est naturale. Ideo enim Deus aliquid facit, quia vult; non tamen ideo potest, quia vult, sed quia talis est in sui natura.

Ad secundum dicendum, quod Deus non debet aliquid alicui nisi sibi. Unde cum dicitur, quod Deus non potest facere nisi quod debet, nihil aliud significatur nisi quod Deus non potest facere, nisi quod ei est conveniens & iustum. Sed hoc quod dico conveniens, & iustum, potest intelligi dupliciter. Uno modo sic quod hoc quod dico conveniens, & iustum, prius intelligatur coniungi cum hoc verbo *est*, ita quod restringatur ad standum pro præsentibus, & sic referatur ad potentiam: & sic falsum est, quod dicitur: est enim sensus: Deus non potest facere nisi quod modo conveniens est, & iustum. Si vero prius coniungatur cum hoc verbo *potest* (quod habet vim ampliandi) & postmodum cum hoc verbo *est*, significabitur quoddam præsens, & confusum; & erit locutio vera sub hoc sensu: Deus non potest facere nisi id quod si faceret, esset conveniens, & iustum.

Ad tertium dicendum, quod licet iste cursus rerum sit determinatus istis rebus quæ nunc sunt; non tamen ad hunc cursum limitatur divina sapientia, & potestas. Unde licet istis rebus quæ nunc sunt, nullus alius cursus esset bonus, & conveniens; tamen Deus posset alias res facere, & alium eis imponere ordinem.

ARTICULUS VI. 155

Utrum Deus possit meliora facere ea quæ facit.

I. dist. LXIV. *art.* 1. 2. *&* 3. *& III. dist.* XIII. *quæst.* 1. *art.* 2. *quæst.* 2. *ad.* 2. *&* 3. *& pot. quæst.* III. *art.* 16. *ad* 17.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit meliora facere ea quæ facit. Quicquid enim Deus facit, potentissime, & sapientissime facit. Sed tanto fit aliquid melius, quanto fit potentius, & sapientius. Ergo Deus non potest aliquid facere melius quam facit.

2. Præterea. Augustinus contra Maximinum (Lib. III. cap. VII. ad fin.) sic argumentatur. Si Deus potuit, & noluit gignere Filium sibi æqualem, invidus fuit: eadem ratione si Deus potuit res meliores facere quam fecerit, & noluit; invidus fuit. Sed invidia est omnino relegata a Deo. Ergo Deus unumquodque fecit optimum: non ergo Deus potest aliquid facere melius quam fecit.

3. Præterea. Id quod est maxime, & valde bonum, non potest melius fieri, quia maximo nihil est maius. Sed, sicut Augustinus dicit in Ench. (cap. X.) *bona sunt singula quæ Deus fecit, sed simul universa valde bona, quia ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo*. Ergo bonum universi non potest melius fieri a Deo.

4. Præterea. Homo Christus est plenus gratia, & veritate, & Spiritum habet non ad mensuram; & sic non potest esse melior. Beatitudo etiam creata dicitur esse summum bonum; & sic non pot-

est esse melius. Beata etiam Virgo Maria est super omnes choros Angelorum exaltata; & sic non potest esse melior. Non igitur omnia quæ fecit Deus, potest facere meliora.

Sed contra est quod dicitur ad Ephes. III. 20. quod *Deus potest omnia facere abundantius quam petimus, aut intelligimus*.

Respondeo dicendum, quod bonitas alicuius rei est duplex. Una quidem quæ est de essentia rei, sicut esse rationale est de essentia hominis; & quantum ad hoc bonum Deus non potest facere aliquam rem meliorem quam ipsa sit, licet possit facere aliquam aliam ea meliorem; sicut etiam non potest facere quaternarium maiorem, quia si esset maior, iam non esset quaternarius, sed alius numerus: sic enim se habet additio differentiæ substantialis in definitionibus, sicut additio unitatis in numeris, ut dicitur VIII. Metaph. (tex. 10.)

Alia bonitas est quæ est extra essentiam rei, sicut bonum hominis est esse virtuosum, vel sapientem; & secundum tale bonum potest Deus res a se factas facere meliores. Simpliciter autem loquendo qualibet re a se facta potest Deus facere aliam meliorem.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur Deum posse aliquid facere melius quam facit, si ly *melius* sit nomen, verum est: qualibet enim re potest facere aliam meliorem. Eamdem vero potest facere meliorem quodammodo, & quodammodo non, sicut dictum est (in corp. artic.) Si vero ly *melius* sit adverbium, & importet modum ex parte facientis, sic Deus non potest facere melius quam facit: quia non potest facere ex maiori sapientia, & bonitate. Si autem importet modum ex parte facti, sic potest facere melius: quia potest dare rebus a se factis meliorem modum essendi quantum ad accidentalia, licet non quantum ad essentialia.

Ad secundum dicendum, quod de ratione filii est quod æquetur patri, cum ad perfectum venerit; non est autem de ratione creaturæ alicuius quod sit melior quam a Deo facta est. Unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod Universum (suppositis istis rebus) non potest esse melius propter decentissimum ordinem his rebus attributum a Deo, in quo bonum Universi consistit. Quorum si unum aliquod esset melius, corrumperetur proportio ordinis; sicut si una chorda plus debito intenderetur, corrumperetur citharæ melodia. Posset tamen Deus alias res facere, vel alias addere istis rebus factis: & sic esset illud Universum melius.

Ad quartum dicendum, quod humanitas Christi ex hoc quod est unita Deo, & beatitudo creata ex hoc quod est fruitio Dei, & Beata Virgo ex hoc quod est mater Dei, habent quamdam dignitatem infinitam ex bono infinito, quod est Deus: & ex hac parte non potest aliquid fieri melius eis, sicut non potest aliquid melius esse Deo.

QUAESTIO XXVI.

De divina beatitudine,

in quatuor articulos divisa.

Ultimo autem post considerationem eorum quæ ad divinæ essentiæ unitatem pertinent, considerandum est de divina beatitudine: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum beatitudo Deo competat.

Secundo, secundum quid dicitur Deus esse beatus, utrum secundum actum intellectus.

Tertio, utrum ipse sit essentialiter beatitudo cuiuslibet beati.

Quarto, utrum in eius beatitudine omnis beatitudo includatur.

ARTICULUS I. 156

Utrum beatitudo Deo competat.

Inf. quæst. LXI. *art.* 4. *cor.* & *II. dist.* I. *quæst. unic. art.* 2. *ad* 4. & *dist.* XV. *quæst.* III. *art.* 3. *ad* 1. & *I. con. cap.* C. & CI.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod beatitudo Deo non conveniat. *Beatitudo* enim secundum Boetium in IV. de Consol. (pros. II parum a princ.) *est status omnium bonorum aggregatione perfectus*. Sed aggregatio bonorum non habet locum in Deo, sicut nec compositio. Ergo Deo non convenit beatitudo.

2. Præterea. Beatitudo, sive felicitas est præmium virtutis, secundum Philosophum in I. Ethicor. (cap. IX. paulo a prin.) Sed Deo non convenit præmium, sicut nec meritum. Ergo nec beatitudo.

Sed contra est quod dicit Apostolus I. ad Timoth. ultim. 15. *Quem suis temporibus ostendet Deus beatus, & solus potens, Rex regum, & Dominus dominantium*.

Respon-

Respondeo dicendum, quod beatitudo maxime Deo competit. Nihil enim aliud sub nomine beatitudinis intelligitur nisi bonum perfectum intellectualis naturæ, cuius est suam sufficientiam cognoscere in bono quod habet; & cui competit ut ei contingat aliquid vel bene, vel male, & sit suarum operationum domina. Utrumque autem istorum excellentissime Deo convenit, scilicet perfectum esse, & intelligentem. Unde beatitudo maxime convenit Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod aggregatio bonorum est in Deo, non per modum compositionis, sed per modum simplicitatis: quia quæ in creaturis multiplicia sunt, in Deo præexistunt simpliciter, & unite, ut supra dictum est (quæst. IV. artic. 2. & quæst. XVIII. artic. 4.)

Ad secundum dicendum, quod esse præmium virtutis accidit beatitudini, vel felicitati, inquantum aliquis beatitudinem acquirit; sicut esse terminum generationis accidit enti, inquantum exit de potentia in actum. Sicut igitur Deus habet esse, quamvis non generetur; ita habet beatitudinem, quamvis non mereatur.

ARTICULUS II. 157

Utrum Deus dicatur beatus secundum intellectum.

II. dist. XVI. art. 2. cor.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non dicatur beatus secundum intellectum. Beatitudo enim est summum bonum. Sed bonum dicitur in Deo secundum essentiam: & bonum respicit esse secundum essentiam, secundum Boetium in Lib. de hebdom. (sive in Lib. *An omne quod est, bonum sit.*) Ergo & beatitudo dicitur in Deo secundum essentiam, & non secundum intellectum.

2. Præterea. Beatitudo habet rationem nis. Finis autem est obiectum voluntatis, sicut & bonum. Ergo beatitudo dicitur in Deo secundum voluntatem, & non secundum intellectum.

Sed contra est quod Gregorius dicit XXXII Moralium (cap. VII. in princ. super illud Iob xl. *Circumda tibi decorem*) *Ipse gloriosus est, qui dum se ipso perfruitur, accedentis laudis indigens non est*. Esse autem gloriosum significat esse beatum. Cum igitur Deo fruamur secundum intellectum, quia visio est tota merces, ut dicit Augustinus (Lib. XXII. de civ. Dei cap. XXVI. aliquantulum a princ.) videtur quod beatitudo dicatur in Deo secundum intellectum.

Respondeo dicendum, quod beatitudo, sicut dictum est (art. præc.) significat bonum perfectum intellectualis naturæ: & inde est quod sicut unaquæque res appetit suam perfectionem, ita & intellectualis natura naturaliter appetit esse beata. Id autem quod est perfectissimum in qualibet intellectuali natura, est intellectualis operatio, secundum quam capit quodammodo omnia. Unde cuiuslibet intellectualis naturæ creatæ beatitudo consistit in intelligendo. In Deo autem non est aliud esse, & intelligere secundum rem, sed tantum secundum intelligentiæ rationem. Attribuenda ergo est Deo beatitudo secundum intellectum, sicut & aliis beatis, qui per assimilationem ad beatitudinem ipsius beati dicuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod ex illa ratione probatur quod Deus sit beatus secundum suam essentiam, non autem quod beatitudo ei conveniat secundum rationem essentiæ, sed magis secundum rationem intellectus.

Ad secundum dicendum, quod beatitudo, cum sit bonum, est obiectum voluntatis: obiectum autem præintelligitur actui potentiæ. Unde secundum modum intelligendi prius est beatitudo divina quam actus voluntatis in ea requiescentis. Et hoc non potest esse nisi actus intellectus. Unde in actu intellectus attenditur beatitudo.

ARTICULUS III. 158

Utrum Deus sit beatitudo cuiuslibet beati.

1. 2. quæst. III. artic. 1. & IV. dist. XLIII. quæst. 1. artic. 2. quæst. 1. & I. cont. cap. CII. §. 2.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod Deus sit beatitudo cuiuslibet beati. Deus enim est summum bonum, ut supra ostensum est (quæst. VI. art. 2. & 4.) Impossibile est autem esse plura summa bona, ut etiam ex superioribus patet (quæst. XI. artic. 3.) Cum igitur de ratione beatitudinis sit quod sit summum bonum, videtur quod beatitudo non sit aliud quam Deus.

2. Præterea. Beatitudo est finis rationalis naturæ ultimus. Sed esse ultimum finem rationalis naturæ soli Deo convenit.

nit. Ergo beatitudo cuiuslibet beati est solus Deus.

Sed contra. Beatitudo unius est maior beatitudine alterius, secundum illud I. Cor. xv. 41. *Stella differt a stella in claritate*. Sed Deo nihil est maius. Ergo beatitudo est aliquid aliud quam Deus.

Respondeo dicendum, quod beatitudo intellectualis naturæ consistit in actu intellectus: in quo duo possunt considerari, scilicet obiectum actus, quod est intelligibile, & ipse actus, qui est intelligere.

Si igitur beatitudo consideretur ex parte ipsius obiecti, sic solus Deus est beatitudo: quia ex hoc solo est aliquis beatus quod Deum intelligit, secundum illud Augustini in V. Lib. Confess. (cap. iv. in princ.) *Beatus est* (a) *qui te novit, etiam si alia ignoret*. Sed ex parte actus intelligentis beatitudo est quid creatum in creaturis beatis; in Deo autem est etiam secundum hoc aliquid increatum.

Ad primum ergo dicendum, quod beatitudo, quantum ad obiectum, est summum bonum simpliciter; sed quantum ad actum in creaturis beatis, est summum bonum non simpliciter, sed in genere bonorum participabilium a creatura.

Ad secundum dicendum, quod finis est duplex, scilicet *cuius*, & *quo*, ut Philosophus dicit (Libr. I. Magn. Mor. capit. iii.) scilicet ipsa res, & usus rei; sicut avaro est finis pecunia, & acquisitio pecuniæ. Creaturæ igitur rationalis est quidem Deus finis ultimus ut res; beatitudo autem creata ut usus, vel magis fruitio rei.

ARTICULUS IV. 159

Utrum in Dei beatitudine omnis beatitudo includatur.

I. cont. cap. ult.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod beatitudo divina non complectatur omnes beatitudines. Sunt enim quædam beatitudines falsæ. Sed in Deo nihil potest esse falsum. Ergo divina beatitudo non complectitur omnem beatitudinem.

2. Præterea. Quædam beatitudo secundum quosdam consistit in rebus corporalibus, sicut voluptatibus, divitiis, & huiusmodi: quæ quidem Deo convenire non possunt, cum sit incorporeus. Ergo beatitudo eius non complectitur omnem beatitudinem.

Sed contra est quod beatitudo est perfectio quædam. Divina autem perfectio complectitur omnem perfectionem, ut supra ostensum est (quæst. iv. art. 2.) Ergo divina beatitudo complectitur omnem beatitudinem.

Respondeo dicendum, quod quidquid est desiderabile in quacumque beatitudine vel vera, vel falsa, totum eminentius in divina beatitudine præexistit. De contemplativa enim felicitate habet continuam, & certissimam contemplationem sui, & omnium aliorum; de activa vero gubernationem totius universi. De terrena vero felicitate, quæ consistit in voluptate, divitiis, potestate, dignitate, & fama, secundum Boetium in III. de conf. (prof. x.) habet gaudium de se, & de omnibus aliis pro delectatione; pro divitiis habet omnimodam sufficientiam, quam divitiæ promittunt; pro potestate omnipotentiam; pro dignitate omnium regimen; pro fama vero admirationem totius creaturæ.

Ad primum ergo dicendum, quod beatitudo aliqua secundum hoc est falsa, secundum quod deficit a ratione veræ beatitudinis; & sic non est in Deo: sed quidquid habet de similitudine quantumcumque tenuis beatitudinis, totum præexistit in divina beatitudine.

Ad secundum dicendum, quod bona quæ sunt in corporalibus corporaliter, in Deo sunt spiritualiter secundum modum suum.

Et hæc dicta sufficiant de his quæ pertinent ad divinæ essentiæ unitatem.

TRACTATUS
DE TRINITATE.

QUAESTIO XXVII.

De processione divinarum personarum,

in quinque articulos divisa

CONsideratis autem his quæ ad divinæ essentiæ unitatem pertinent, restat considerare de his quæ pertinent ad trinitatem personarum in divinis. Et quia personæ divinæ secundum relationes originis distinguuntur, secundum ordinem doctrinæ prius considerandum est de origine, sive de processione; secundo de relationibus originis; tertio de personis.

Cir-

(a) *Augustinus*: qui te scit, etiamsi illa nesciat.

Circa processionem quæruntur quinque. Primo, utrum processio sit in divinis. Secundo, utrum aliqua processio in divinis generatio dici possit.

Tertio, utrum præter generationem aliqua alia processio possit esse in divinis.

Quarto, utrum illa alia processio possit dici generatio.

Quinto, utrum in divinis sint plures processiones quam duæ.

ARTICULUS I.

Utrum processio sit in divinis.

I. dist. XIII. *art.* I. *& IV. cont. cap.* XI. *& pot. quæst.* X. *art.* I.

AD primum sic proceditur. Videtur quod in Deo non possit esse aliqua processio. Processio enim significat motum ad extra. Sed in divinis nihil est mobile, neque extraneum. Ergo neque processio.

2. Præterea. Omne procedens est diversum ab eo a quo procedit. Sed in Deo non est aliqua diversitas, sed summa simplicitas. Ergo in Deo non est processio aliqua.

3. Præterea. Procedere ab alio, videtur rationi primi principii repugnare. Sed Deus est primum principium, ut supra ostensum est (quæst. II. art. 3.) Ergo in Deo processio locum non habet.

Sed contra est quod dicit Dominus Ioan. VIII. 42. *Ego ex Deo processi*.

Respondeo dicendum, quod divina Scriptura in rebus divinis, nominibus ad processionem pertinentibus utitur.

Hanc autem processionem diversi diversimode acceperunt.

Quidam enim acceperunt hanc processionem, secundum quod effectus procedit a causa: & sic accepit Arius dicens, Filium procedere a Patre sicut primam eius creaturam, & Spiritum sanctum procedere a Patre, & Filio sicut creaturam utriusque. Et secundum hoc neque Filius, neque Spiritus sanctus esset verus Deus. Quod est contra id quod dicitur de Filio I. Ioan. ult. 20. *Ut .... simus in vero Filio eius. Hic est verus Deus*. Et de Spiritu sancto dicitur I. Corinth. VI. 19. *Nescitis, quia membra vestra templum sunt Spiritus sancti?* templum autem habere solius Dei est.

Alii vero hanc processionem acceperunt, secundum quod causa dicitur procedere in effectum, inquantum vel movet ipsum, vel similitudinem suam ipsi imprimit: & sic accepit Sabellius dicens, ipsum Deum Patrem Filium dici, secundum quod carnem assumpsit ex Virgine; & eumdem dici Spiritum sanctum, secundum quod creaturam rationalem sanctificat, & ad vitam movet. Huic autem acceptioni repugnant verba Domini de se dicentis Ioan. V. 19. *Non potest facere a se Filius quidquam*: & multa alia, per quæ ostenditur, quod non est ipse Pater, qui Filius.

Si quis autem diligenter consideret, uterque accepit processionem, secundum quod est ad aliquid extra: unde neuter posuit processionem in ipso Deo; sed cum omnis processio sit secundum aliquam actionem, sicut secundum actionem quæ tendit in exteriorem materiam, est aliqua processio ad extra; ita secundum actionem quæ manet in ipso agente, attenditur processio quædam ad intra. Et hoc maxime patet in intellectu, cuius actio, scilicet intelligere, manet in intelligente. Quicumque autem intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est (a) conceptio rei intellectæ, ex eius notitia procedens. Quam quidem conceptionem vox significat, & dicitur verbum cordis significatum verbo vocis. Cum autem Deus sit super omnia, ea quæ in Deo dicuntur, non sunt intelligenda secundum modum infimarum creaturarum, quæ sunt corpora, sed secundum similitudinem supremarum creaturarum, quæ sunt intellectuales substantiæ, a quibus etiam similitudo accepta deficit a repræsentatione divinorum. Non ergo accipienda est processio, secundum quod est in corporalibus vel per motum localem, vel per actionem alicuius causæ in exteriorem effectum, ut calor a calefaciente in calefactum; sed secundum emanationem intelligibilem, utpote verbi intelligibilis a dicente, quod manet in ipso. Et sic fides catholica processionem ponit in divinis.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit de processione quæ est motus localis, vel quæ est secundum actionem tendentem in exteriorem materiam, vel in exteriorem effectum: talis autem processio non est in divinis, ut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod id quod pro-

(a) *Ita cod. Alcan. aliique plures. Editi* ר conceptio rei intellectæ ex vi intellectiva proveniens, & ex eius notitia procedens.

procedit secundum processionem quæ est ad extra, oportet esse diversum ab eo a quo procedit; sed id quod procedit ad intra processu intelligibili, non oportet esse diversum; immo quanto perfectius procedit, tanto magis est unum cum eo a quo procedit. Manifestum est enim quod quanto aliquid magis intelligitur, tanto conceptio intellectualis est magis intima intelligenti, & magis unum. Nam intellectus secundum hoc quod actu intelligit, secundum hoc fit (a) unum cum intellecto. Unde cum divinum intelligere sit (b) in fine perfectionis, ut supra dictum est (quæst. xiv. art. 2.) necesse est quod verbum divinum sit perfecte unum cum eo a quo procedit, absque omni diversitate.

Ad tertium dicendum, quod procedere a principio ut extraneum, & diversum, repugnat rationi primi principii; sed procedere ut intimum, & absque diversitate per modum intelligibilem, includitur in ratione primi principii. Cum enim dicimus ædificatorem principium domus, in ratione huius principii includitur conceptio suæ artis, & includeretur in ratione primi principii, si ædificator esset primum principium. Deus autem, qui est primum principium rerum, comparatur ad res creatas ut artifex ad artificiata.

ARTICULUS II. 161

Utrum aliqua processio in divinis generatio dici possit.

IV. cont. cap. x. *&* xi. *& opusc.* ii. *cap.* xl.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod processio quæ est in divinis, non possit dici generatio. Generatio enim est mutatio de non esse in esse, corruptioni opposita, & utriusque subiectum est materia. Sed nihil horum competit divinis. Ergo non potest generatio esse in divinis.

2. Præterea. In Deo est processio secundum modum intelligibilem, ut dictum est (art. præced.) Sed in nobis talis processio non dicitur generatio. Ergo neque in Deo.

3. Præterea. Omne genitum accipit esse a generante. Esse ergo cuiuslibet geniti est esse receptum. Sed nullum esse receptum est per se subsistens. Cum igitur esse divinum sit esse per se subsistens, ut supra probatum est (quæst. vii. art. 1. & quæst. xi. art. 4.) sequitur quod nullius geniti esse sit esse divinum. Non est ergo generatio in divinis.

Sed contra est quod dicitur in Psalm. ii. 7. *Ego hodie genui te.*

Respondeo dicendum, quod processio Verbi in divinis dicitur generatio.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod nomine generationis dupliciter utimur. Uno modo communiter ad omnia generabilia, & corruptibilia; & sic generatio nihil aliud est quam mutatio de non esse ad esse. Alio modo proprie in viventibus; & sic generatio significat originem alicuius viventis a principio vivente coniuncto; & hæc proprie dicitur nativitas. Non tamen omne huiusmodi dicitur genitum, sed proprie quod procedit secundum rationem similitudinis. Unde pilus, vel capillus non habet rationem geniti, & filii, sed solum quod procedit secundum rationem similitudinis, non cuiuscumque: nam vermes, qui generantur in animalibus, non habent rationem generationis, & filiationis, licet sit similitudo secundum genus: sed requiritur ad rationem talis generationis quod procedat secundum rationem similitudinis in natura eiusdem speciei; sicut homo procedit ab homine, & equus ab equo. In viventibus autem, quæ de potentia in actum vitæ procedunt, sicut sunt homines, & animalia, generatio utramque generationem includit. Si autem sit aliquod vivens cuius vita non exeat de potentia in actum, processio (si qua in tali vivente invenitur) excludit omnino primam rationem generationis; sed potest habere rationem generationis quæ est propria viventium.

Sic igitur processio Verbi in divinis habet rationem generationis: procedit enim per modum intelligibilis actionis, quæ est operatio vitæ, & a principio coniuncto, ut supra iam dictum est (art. præc.) & secundum rationem similitudinis: quia conceptio intellectus est similitudo rei intellectæ, & in eadem natura existens: quia in Deo idem est intelligere, & esse, ut supra ostensum est (quæst. iii. art. 4. & quæst. xiv. art. 4.)

Unde processio Verbi in divinis dicitur generatio, & ipsum Verbum procedens dicitur Filius.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit de generatione secundum rationem primam, prout importat exitum de potentia in actum: & sic non in-

(a) *Ita cod. Alan. Editi omnes* magis unum. (b) *Al.* infinitæ.

invenitur in divinis, ut supra dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod intelligere in nobis non est ipsa substantia intellectus. Unde verbum, quod secundum intelligibilem operationem procedit in nobis, non est eiusdem naturæ cum eo a quo procedit: unde non proprie, & complete competit sibi ratio generationis. Sed intelligere divinum est ipsa substantia intelligentis, ut supra ostensum est (quæst. XIV. artic. 4.) Unde Verbum procedens procedit ut eiusdem naturæ subsistens: & propter hoc proprie dicitur Genitum, & Filius. Unde & his quæ pertinent ad generationem viventium, utitur Scriptura ad significandam processionem divinæ sapientiæ, scilicet conceptione, & partu: dicitur enim ex persona divinæ Sapientiæ Proverb. VIII. 24. *Nondum erant abyssi, & ego iam concepta eram.... Ante colles ego parturiebar*. Sed in intellectu nostro utimur nomine conceptionis, secundum quod in verbo nostri intellectus invenitur similitudo rei intellectæ, licet non inveniatur naturæ identitas.

Ad tertium dicendum, quod non omne acceptum est receptum in aliquo subiecto; alioquin non posset dici, quod tota substantia rei creatæ sit accepta a Deo, cum totius substantiæ non sit aliquod subiectum receptivum. Sic igitur id quod est genitum in divinis, accipit esse a generante, non tamquam illud esse sit receptum in aliqua materia, vel subiecto, quod repugnat subsistentiæ divini esse; sed secundum hoc dicitur esse acceptum, inquantum procedens ab alio habet esse divinum, non quasi aliud ab esse divino existens. In ipsa enim perfectione divini esse continetur & Verbum intelligibiliter procedens, & principium Verbi, sicut & quæcumque ad eius perfectionem pertinent, ut supra dictum est (quæst. IV. art. 2. & quæst. XIV. art. 4.)

ARTICULUS III. 162

Utrum sit in divinis alia processio a generatione Verbi.

I. dist. XIII. *quæst.* I. *art.* 2. *& IV. cont. cap.* XIII. *fin. & pot. quæst.* X. *art.* 2.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod non sit in divinis alia processio a generatione Verbi. Eadem enim ratione erit aliqua alia processio ab illa alia processione; & sic procederetur in infinitum, quod est inconveniens. Standum est igitur in prima, ut sit una tantum processio in divinis.

2. Præterea. In omni natura invenitur tantum unus modus communicationis illius naturæ: & hoc ideo est, quia operationes secundum terminos habent unitatem, & diversitatem. Sed processio in divinis non est nisi secundum communicationem divinæ naturæ. Cum igitur sit una tantum natura divina, ut supra ostensum est (quæst. XI. art. 3.) relinquitur quod una sit tantum processio in divinis.

3. Præterea. Si sit in divinis alia processio ab intelligibili processione Verbi, non erit nisi processio amoris, quæ est secundum voluntatis operationem. Sed talis processio non potest esse alia a processione intellectus intelligibili: quia voluntas in Deo non est aliud ab intellectu, ut supra ostensum est (quæst. XIX. art. 1.) Ergo in Deo non est alia processio præter processionem Verbi.

Sed contra est quod Spiritus sanctus procedit a Patre, ut dicitur Ioan. XV. Ipse autem est alius a Filio, secundum illud Ioan. XIV. 16. *Rogabo Patrem meum, & alium Paraclytum dabit vobis*. Ergo in divinis est alia processio præter processionem Verbi.

Respondeo dicendum, quod in divinis sunt duæ processiones, scilicet processio Verbi, & quædam alia.

Ad cuius evidentiam considerandum est, quod in divinis non est processio nisi secundum actionem, quæ non tendit in aliquid extrinsecum, sed manet in ipso agente. Huiusmodi autem actio in intellectuali natura est actio intellectus, & actio voluntatis. Processio autem Verbi attenditur secundum actionem intelligibilem. Secundum autem operationem voluntatis invenitur in nobis quædam alia processio, scilicet processio amoris, secundum quam amatum est in amante; sicut per conceptionem verbi res dicta, vel intellecta est in intelligente. Unde & præter processionem Verbi ponitur alia processio in divinis, quæ est processio amoris.

Ad primum ergo dicendum, quod non est necessarium procedere in divinis processionibus in infinitum. Processio enim quæ est ad intra in intellectuali natura, terminatur in processione voluntatis.

Ad secundum dicendum, quod quidquid est in Deo, est Deus, ut supra ostensum est (quæst. III. art. 3. & 4.) quod

non

non contingit in aliis rebus. Et ideo per quamlibet processionem quæ non est ad extra, communicatur divina natura, non autem aliæ naturæ.

Ad tertium dicendum, quod licet in Deo non sit aliud voluntas, & intellectus; tamen de ratione voluntatis, & intellectus est quod processiones quæ sunt secundum actionem utriusque, se habeant secundum quemdam ordinem. Non enim est processio amoris nisi in ordine ad processionem Verbi. Nihil enim potest voluntate amari, nisi sit in intellectu conceptum. Sicut igitur attenditur quidam ordo Verbi ad principium, a quo procedit, licet in divinis sit eadem substantia intellectus, & conceptio intellectus; ita licet in Deo sit idem voluntas, & intellectus; tamen quia de ratione amoris est quod non procedat nisi a conceptione intellectus, habet ordinis distinctionem processio amoris a processione Verbi in divinis.

ARTICULUS IV. 163

Utrum processio amoris in divinis sit generatio.

I. dist. XIII. *art.* 3. *& IV. cont. cap.* XXIII.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod processio amoris in divinis sit generatio. Quod enim procedit (*a*) in similitudinem naturæ in viventibus, dicitur generatum, & nascens. Sed id quod procedit in divinis per modum amoris, procedit in similitudinem naturæ, alias esset extraneum a natura divina, & sic esset processio ad extra. Ergo quod procedit in divinis per modum amoris, procedit ut genitum, & nascens.

2. Præterea. Sicut similitudo est de ratione verbi, ita est etiam de ratione amoris. Unde dicitur Eccli. XIII. 19. quod *omne animal diligit simile sibi*. Si igitur ratione similitudinis verbo procedenti convenit generari, & nasci, videtur etiam quod amori procedenti convenit generari.

3. Præterea. Non est in genere quod non est in aliqua eius specie. Si igitur in divinis sit quædam processio amoris, oportet quod præter hoc nomen commune habeat aliquod nomen speciale. Sed non est aliud nomen dare nisi generatio. Ergo videtur quod processio amoris in divinis sit generatio.

Sed contra est, quia secundum hoc sequeretur quod Spiritus sanctus, qui procedit ut amor, procederet ut genitus, quod est contra illud Athanasii (in suo Symbolo fidei:) *Spiritus sanctus a Patre, & Filio non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens.*

Respondeo dicendum, quod processio amoris in divinis non debet dici generatio. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod hæc est differentia inter intellectum, & voluntatem, quod intellectus fit in actu per hoc quod res intellecta est in intellectu secundum suam similitudinem; voluntas autem fit in actu, non per hoc quod aliqua similitudo voliti sit in voluntate, sed ex hoc quod voluntas habet quamdam inclinationem in rem volitam. Processio igitur quæ attenditur secundum rationem intellectus, est secundum rationem similitudinis; & intantum potest habere rationem generationis, quia omne generans generat sibi simile. Processio autem quæ attenditur secundum rationem voluntatis, non consideratur secundum rationem similitudinis, sed magis secundum rationem impellentis, & moventis in aliquid.

Et ideo quod procedit in divinis per modum amoris, non procedit ut genitum, vel ut filius, sed magis procedit ut spiritus: quo nomine quædam vitalis motio, & impulsio designatur, prout aliquis ex amore dicitur moveri, vel impelli ad aliquid faciendum.

Ad primum ergo dicendum, quod quidquid est in divinis, est unum cum divina natura. Unde ex parte huius unitatis non potest accipi propria ratio huius processionis, vel illius, secundum quam una distinguatur ab alia; sed oportet quod propria ratio huius, vel illius processionis accipiatur secundum ordinem unius processionis ad aliam. Huiusmodi autem ordo attenditur secundum rationem voluntatis, & intellectus. Unde secundum horum propriam rationem sortitur in divinis nomen utraque processio, quod imponitur ad propriam rationem rei significandam: & inde est quod procedens per modum amoris & divinam naturam accipit, & tamen non dicitur natum.

Ad secundum dicendum, quod similitudo aliter pertinet ad verbum, & aliter ad amorem: nam ad verbum pertinet, inquantum ipsum est quædam similitudo rei intellectæ, sicut genitum est similitudo generantis; sed ad amorem pertinet, non quod ipse amor sit similitudo,

(*a*) *Al. hic & infra* in similitudine.

do, sed inquantum similitudo est principium amandi. Unde non sequitur quod amor sit genitus, sed quod genitum sit principium amoris.

Ad tertium dicendum, quod Deum nominare non possumus nisi ex creaturis, ut dictum est supra (quæst. XIII. art. I.) Et quia in creaturis communicatio naturæ non est nisi per generationem, processio in divinis non habet proprium, vel speciale nomen, nisi generationis. Unde processio quæ non est generatio, remansit sine speciali nomine; sed potest nominari spiratio, quia est processio spiritus.

ARTICULUS V. 164

Utrum sint plures processiones in divinis quam duæ.

Inf. quæst. XXVIII. *artic* 4. *corp. & quæst.* XXXVII. *artic.* I. *corp. & quæst.* XLI. *artic. 6. corp. & pot. quæst.* X. *artic.* 2. *arg. Sed contr.*

AD quintum sic proceditur. Videtur quod sint plures processiones in divinis quam duæ. Sicut enim scientia, & voluntas attribuitur Deo, ita & potentia. Si igitur secundum intellectum, & voluntatem accipiuntur in Deo duæ processiones, videtur quod tertia sit accipienda secundum potentiam.

2. Præterea. Bonitas maxime videtur esse principium processionis, cum bonum dicatur diffusivum sui esse. Videtur igitur quod secundum bonitatem aliqua processio in divinis accipi debeat.

3. Præterea. Maior est fecunditatis virtus in Deo quam in nobis. Sed in nobis non est tantum una processio verbi, sed multæ: quia ex uno verbo in nobis procedit aliud verbum, & similiter ex uno amore alius amor. Ergo & in Deo sunt plures processiones quam duæ.

Sed contra est quod in Deo non sunt nisi duo procedentes, scilicet Filius, & Spiritus sanctus. Ergo sunt ibi tantum duæ processiones.

Respondeo dicendum, quod processiones in divinis accipi non possunt nisi secundum actiones quæ in agente manent. Huiusmodi autem actiones in natura intellectuali, & divina non sunt nisi duæ, scilicet intelligere, & velle. Nam sentire, quod etiam videtur esse operatio in sentiente, est extra naturam intellectualem, neque totaliter est remotum a genere actionum quæ sunt ad extra: nam sentire perficitur per actionem sensibilis in sensum. Relinquitur igitur quod nulla alia processio possit esse in Deo nisi verbi, & amoris.

Ad primum ergo dicendum, quod potentia est principium agendi in aliud. Unde secundum potentiam accipitur actio ad extra: & sic secundum attributum potentiæ non accipitur processio divinæ personæ, sed solum processio creaturarum.

Ad secundum dicendum, quod bonum, sicut dicit Boetius in Lib. de hebdomadib. (Lib. *An omne quod est, bonum sit*, circa finem) pertinet ad essentiam, & non ad operationem, nisi forte sicut obiectum voluntatis. Unde cum processiones divinas secundum aliquas actiones necesse sit accipere; secundum bonitatem, & huiusmodi alia attributa non accipiuntur aliæ processiones nisi verbi, & amoris, secundum quod Deus suam essentiam, veritatem, & bonitatem intelligit, & amat.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra habitum est (quæst. XIV. artic. 5. & quæst. XIX. artic. 5.) Deus uno simplici actu omnia intelligit, & similiter omnia vult. Unde in eo non potest esse processio verbi ex verbo, neque amoris ex amore; sed est in eo solum unum verbum perfectum, & unus amor perfectus: & in hoc eius perfecta fecunditas manifestatur.

QUAESTIO XXVIII.

De relationibus divinis,

in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de relationibus divinis: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum in Deo sint aliquæ relationes reales.

Secundo, utrum illæ relationes sint ipsa essentia divina, vel sint extrinsecus affixæ.

Tertio, utrum possint esse in Deo plures relationes realiter distinctæ ab invicem.

Quarto de numero harum relationum.

ARTICULUS I. 165

Utrum in Deo sint aliquæ relationes reales.

I. dist. XXVI. *quæst.* II. *art.* I. *& dist.* XXXIII. *art.* I. *in corp. & IV. cont. cap.* XIV. *& pot. quæst.* II. *art.* 6. *corp. & quæst.* VIII. *art.* I. *& opusc.* II. *cap.* LIII.

AD primum sic proceditur. Videtur quod in Deo non sint aliquæ relationes reales. Dicit enim Boetius in Lib. de Trinit. (in med.) quod *cum quis prædicamenta in divinam vertit prædicationem, cuncta mutantur in substantiam, quæ prædicari possunt; ad aliquid vero omnino non potest prædicari*. Sed quidquid est realiter in Deo, de ipso prædicari potest. Ergo relatio non est realiter in Deo.

2. Præterea. Dicit Boetius in eod. Lib. (circa finem) quod *similis est relatio in Trinitate Patris ad Filium, & utriusque ad Spiritum sanctum, ut eius quod est idem ad id quod est idem*. Sed huiusmodi relatio est rationis tantum, quia omnis relatio realis exigit duo extrema realiter. Ergo relationes quæ ponuntur in divinis, non sunt reales relationes, sed rationis tantum.

3. Præterea. Relatio paternitatis est relatio principii. Sed cum dicitur, Deus est principium creaturarum, non importatur aliqua relatio realis, sed rationis tantum. Ergo nec paternitas in divinis est relatio realis, & eadem ratione nec aliæ relationes quæ ponuntur ibi.

4. Præterea. Generatio in divinis est secundum intelligibilis verbi processionem. Sed relationes, quæ consequuntur operationem intellectus, sunt relationes rationis. Ergo paternitas, & filiatio, quæ dicuntur in divinis secundum generationem, sunt relationes rationis tantum.

Sed contra est quod pater non dicitur nisi a paternitate, & filius a filiatione. Si igitur paternitas, & filiatio non sunt in Deo realiter, sequitur quod Deus non sit realiter pater, aut filius, sed secundum rationem intelligentiæ tantum: quod est hæresis Sabelliana.

Respondeo dicendum, quod relationes quædam sunt in divinis realiter.

Ad cuius evidentiam considerandum est, quod solum in his quæ dicuntur ad aliquid, inveniuntur aliqua secundum rationem tantum, & non secundum rem: quod non est in aliis generibus: quia alia genera, ut quantitas, & qualitas, secundum propriam rationem significant aliquid alicui inhærens. Ea vero quæ dicuntur ad aliquid, significant secundum propriam rationem solum respectum ad aliud. Qui quidem respectus aliquando est in ipsa natura rerum, utpote quando aliquæ res secundum suam naturam ad invicem ordinatæ sunt, & invicem inclinationem habent: & huiusmodi relationes oportet esse reales; sicut in corpore gravi est inclinatio, & ordo ad locum medium: unde respectus quidam est in ipso gravi respectu loci medii: & similiter est de aliis huiusmodi. Aliquando vero respectus significatus per ea quæ dicuntur ad aliquid, est tantum in ipsa apprehensione rationis conferentis unum alteri; & tunc est relatio rationis tantum; sicut cum comparat ratio hominem animali ut speciem ad genus.

Cum autem aliquid procedit a principio eiusdem naturæ, necesse est quod ambo, scilicet procedens, & id a quo procedit, in eodem ordine conveniant; & sic oportet quod habeant reales respectus ad invicem. Cum igitur processiones in divinis sint in identitate naturæ, ut ostensum est (quæst. præced. art. 2. & 4.) necesse est quod relationes quæ secundum processiones divinas accipiuntur, sint relationes reales.

Ad primum ergo dicendum, quod *ad aliquid* dicitur omnino non prædicari in Deo secundum propriam rationem eius quod dicitur ad aliquid, inquantum scilicet propria ratio eius quod ad aliquid dicitur, non accipitur per comparationem ad illud cui inest relatio, sed per respectum ad alterum. Non autem per hoc excludere voluit quod relatio non esset in Deo, sed quod non prædicaretur per modum inhærentis secundum propriam relationis rationem, sed magis per modum ad aliud se habentis.

Ad secundum dicendum, quod relatio quæ importatur per hoc nomen *idem*, est relatio rationis tantum, si accipiatur simpliciter idem: quia huiusmodi relatio non potest consistere nisi in quodam ordine, quem ratio adinvenit alicuius ad se ipsum secundum aliquas eius duas considerationes. Secus autem est, cum dicuntur aliqua eadem esse non in numero, sed in natura generis, sive speciei. Boetius igitur relationes quæ sunt in divinis, assimilat relationi identitatis, non quantum ad omnia, sed quantum ad hoc solum quod per huiusmodi relationes non di-

diversificatur substantia, sicut nec per relationem identitatis.

Ad tertium dicendum, quod cum creatura procedat a Deo in diversitate naturæ, Deus est extra ordinem totius creaturæ, nec ex eius natura est eius habitudo ad creaturas: non enim producit creaturas ex necessitate suæ naturæ, sed per intellectum, & per voluntatem, ut supra dictum est (quæst. XIX. art. 3. & 4. & quæst. XIV. art. 8.) Et ideo in Deo non est realis relatio ad creaturas, sed in creaturis est realis relatio ad Deum: quia creaturæ continentur sub ordine divino, & in earum natura est quod dependeant a Deo. Sed processiones divinæ sunt in eadem natura. Unde non est similis ratio.

Ad quartum dicendum, quod relationes quæ consequuntur solam operationem intellectus, in ipsis rebus intellectis sunt relationes rationis tantum, quia scilicet eas ratio adinvenit inter duas res intellectas. Sed relationes quæ consequuntur operationem intellectus, (a) quæ sunt inter verbum intellectualiter procedens, & illud a quo procedit, non sunt relationes rationis tantum, sed rei: quia & ipse intellectus, & ratio est quædam res; & comparatur realiter ad id quod procedit intelligibiliter, sicut res corporalis ad id quod procedit corporaliter. Et sic paternitas, & filiatio sunt relationes reales in divinis.

ARTICULUS II. 166

Utrum relatio in Deo sit idem quod sua essentia.

I. dist. XXXIII. *art.* I. *& IV. con.* XIV. *& pot. quæst.* VIII. *art.* 2. *& quol.* VI. *art.* I. *& op.* II. *cap.* III. lv. *&* lvII. *& opusc.* IX. *quæst.* VI. *& Io.* XVI. *lect.* 4. *fin.*

AD secundum sic proceditur. Videtur quod relatio in Deo non sit idem quod sua essentia. Dicit enim Augustinus in V. de Trin. (cap. v. in princ.) quod non omne quod dicitur in Deo, dicitur secundum substantiam: dicitur enim ad aliquid, sicut pater ad filium. Sed hæc non secundum substantiam dicuntur. Ergo relatio non est divina essentia.

2. Præterea. Augustinus dicit VII. de Trinit. (cap. I. a med.) *Omnis res quæ relative dicitur, est etiam aliquid excepto relativo; sicut homo dominus, & homo servus.* Si igitur relationes aliquæ sunt in Deo, oportet esse in Deo aliquid aliud præter relationes. Sed hoc aliud non potest esse nisi essentia. Ergo essentia est aliud a relationibus.

3. Præterea. Esse relativi est ad aliud se habere, ut dicitur in Prædicamentis (in cap. *ad aliquid.*) Si igitur relatio sit ipsa divina essentia, sequitur quod esse divinæ essentiæ sit ad aliud se habere; quod repugnat perfectioni divini esse, quod est maxime absolutum, & per se subsistens, ut supra ostensum est (quæst. III. art. 4. & quæst. IV. art. 2.) Non igitur relatio est ipsa essentia divina.

Sed contra. Omnis res quæ non est divina essentia, est creatura. Sed relatio realiter competit Deo. Si ergo non est divina essentia, erit creatura; & ita ei non erit adoratio latriæ exhibenda, contra quod in Præfatione cantatur: *Ut in personis proprietas, & in essentia unitas, & in maiestate adoretur æqualitas.*

Respondeo dicendum, quod circa hoc dicitur Gilbertus Porretanus errasse, sed errorem suum postmodum in Rhemensi Concilio revocasse. Dixit enim, quod relationes in divinis sunt assistentes, sive extrinsecus affixæ.

Ad cuius evidentiam considerandum est, quod in quolibet novem generum accidentis est duo considerare. Quorum unum est esse, quod competit unicuique ipsorum, secundum quod est accidens; & hoc communiter in omnibus est inesse subiecto, accidentis enim esse est inesse. Aliud quod potest considerari in unoquoque, est propria ratio uniuscuiusque illorum generum. Et in aliis quidem generibus a relatione, utpote quantitate, & qualitate, etiam propria ratio generis accipitur secundum comparationem ad subiectum: nam quantitas dicitur mensura substantiæ, qualitas vero dispositio substantiæ. Sed ratio propria relationis non accipitur secundum comparationem ad illud in quo est, sed secundum comparationem ad aliquid extra.

Si igitur consideremus etiam in rebus creatis relationes secundum id quod relationes sunt, sic inveniuntur esse assistentes, non intrinsecus affixæ, quasi significantes respectum quodammodo contingentem ipsam rem relatam, prout ab ea tendit in alterum. Si vero consideretur relatio, secundum quod est accidens, sic est inhærens subiecto, & habens esse accidentale in ipso.

Sed Gilbertus Porretanus consideravit relationem primo modo tantum.

Quic-

(a) Al. & quæ.

Quicquid autem in rebus creatis habet esse accidentale, secundum quod transfertur in Deum, habet esse substantiale: nihil enim est in Deo ut accidens in subiecto; sed quicquid est in Deo, est eius essentia. Sic igitur ex ea parte qua relatio in rebus creatis habet esse accidentale in subiecto, relatio realiter existens in Deo habet esse essentiæ divinæ, idem omnino ei existens. In hoc vero quod ad aliquid dicitur, non significatur aliqua habitudo ad essentiam, sed magis ad suum oppositum. Et sic manifestum est quod relatio realiter existens in Deo est idem essentiæ secundum rem, & non differt nisi secundum intelligentiæ rationem, prout in relatione importatur respectus ad suum oppositum, qui non importatur in nomine essentiæ. Patet ergo quod in Deo non est aliud esse relationis, & essentiæ, sed unum & idem.

Ad primum ergo dicendum, quod verba illa Augustini non pertinent ad hoc quod paternitas, vel alia relatio, quæ est in Deo secundum esse suum, non sit idem quod divina essentia; sed quod non prædicatur secundum modum substantiæ, ut existens in eo de quo dicitur, sed ut ad alterum se habens. Et propter hoc dicuntur duo tantum esse prædicamenta in divinis: quia alia prædicamenta important habitudinem ad id de quo dicuntur, tam secundum suum esse, quam secundum proprii generis rationem. Nihil autem quod est in Deo, potest habere habitudinem ad id in quo est, vel de quo dicitur, nisi habitudinem identitatis propter summam Dei simplicitatem.

Ad secundum dicendum, quod sicut in rebus creatis, in illo quod dicitur relative, non solum est invenire respectum ad alterum, sed etiam aliquid absolutum; ita & in Deo; sed tamen aliter, & aliter. Nam id quod invenitur in creatura præter id quod continetur sub significatione nominis relativi, est alia res; in Deo autem non est alia res, sed una & eadem: quæ non perfecte exprimitur relationis nomine quasi sub significatione talis nominis comprehensa. Dictum est enim supra (quæst. XIII. per totam, & art. 2. præcipue) cum de divinis nominibus agebatur, quod plus continetur in perfectione divinæ essentiæ quam aliquo nomine significari possit. Unde non sequitur quod in Deo præter relationem sit aliquid aliud secundum rem, sed solum considerata nominum ratione.

Ad tertium dicendum, quod si in perfectione divina nihil plus contineretur quam quod significat nomen relativum, sequeretur quod esse eius esset imperfectum, utpote ad aliquid aliud se habens; sicut si non contineretur ibi plus quam quod nomine sapientiæ significatur, non esset aliquid subsistens. Sed quia divinæ essentiæ perfectio est maior quam quod significatione alicuius nominis comprehendi possit; non sequitur, si nomen relativum, vel quodcumque aliud nomen dictum de Deo non significat aliquid perfectum, quod divina essentia habeat esse imperfectum: quia divina essentia comprehendit in se omnium generum perfectionem, ut supra dictum est (quæst. IV. art. 2.)

ARTICULUS III. 167

Utrum relationes quæ sunt in Deo, realiter ab invicem distinguantur.

Inf. quæst. XXX. *artic.* I. *cor. &* 2. *cor. & pot. quæst.* II. *art.* 5. *&* 6. *cor.*

AD tertium sic proceditur. Videtur quod relationes quæ sunt in Deo, realiter ab invicem non distinguantur. Quæcumque enim uni & eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem. Sed omnis relatio in Deo existens est idem secundum rem cum divina essentia. Ergo relationes secundum rem ab invicem non distinguuntur.

2. Præterea. Sicut paternitas, & filiatio secundum nominis rationem distinguuntur ab essentia divina, ita & bonitas, & potentia. Sed propter huiusmodi rationis distinctionem non est aliqua realis distinctio bonitatis, & potentiæ divinæ. Ergo neque paternitatis, & filiationis.

3. Præterea. In divinis non est distinctio realis, nisi secundum originem. Sed una relatio non videtur oriri ex alia. Ergo relationes non distinguuntur realiter ab invicem.

Sed contra est quod dicit Boetius in Libr. de Trinit. (non multum a fine Libr.) quod *substantia in divinis continet unitatem, relatio multiplicat Trinitatem*. Si ergo relationes non distinguuntur ab invicem realiter, non erit in divinis trinitas realis, sed rationis tantum: quod est Sabelliani erroris.

Respondeo dicendum, quod ex eo quod aliquid alicui attribuitur, oportet quod attribuantur ei omnia quæ sunt de ratione illius. Sicut cuicumque attribuitur homo, oportet quod attribuatur & esse ratio-

tionale. De ratione autem relationis est respectus unius ad alterum, secundum quem aliquid alteri opponitur relative. Cum igitur in Deo realiter sit relatio, ut dictum est (artic. 1. huius quaest.) oportet quod realiter sit ibi oppositio. Relativa autem oppositio in sui ratione includit distinctionem. Unde oportet quod in Deo sit realis distinctio, non quidem secundum rem absolutam, quae est essentia, in qua est summa unitas, & simplicitas, sed secundum rem relativam.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Philosophum in III. Physic. (text. 21.) argumentum illud tenet, quod quaecumque uni & eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem, in his quae sunt idem re, & ratione, sicut tunica, & indumentum; non autem in his quae differunt ratione. Unde ibidem dicit, quod licet actio sit idem motui, similiter & passio; non tamen sequitur quod actio, & passio sint idem: quia in actione importatur respectus, ut a quo est motus in mobili, in passione vero, ut qui est ab alio. Et similiter licet paternitas sit idem secundum rem cum essentia divina, & similiter filiatio; tamen hæc duo in suis propriis rationibus important oppositos respectus. Unde distinguuntur ab invicem.

Ad secundum dicendum, quod potentia, & bonitas non important in suis rationibus aliquam oppositionem. Unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod quamvis relationes, proprie loquendo, non oriantur, vel procedant ab invicem, tamen accipiuntur per oppositum secundum processionem alicuius ab alio.

ARTICULUS IV. 168

Utrum in Deo sint tantum quatuor relationes reales, scilicet paternitas, filiatio, spiratio, & processio.

Infr. quæst. XXX. *art.* I. *corp. & art.* 2. *corp. & ad* I.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod in Deo non sint tantum quatuor relationes reales, scilicet paternitas, filiatio, spiratio, & processio. Est enim considerare in Deo relationes intelligentis ad intellectum, & volentis ad volitum; quæ videntur esse relationes reales, neque sub prædictis continentur. Non ergo sunt solum quatuor relationes reales in Deo.

2. Præterea. Relationes reales accipiuntur in Deo secundum processionem intelligibilem verbi. Sed rationes intelligibiles multiplicantur in infinitum, ut Avicenna dicit. Ergo in Deo sunt infinitæ relationes reales.

3. Præterea. Ideæ sunt in Deo ab æterno, ut supra dictum est (quæst. XV. art. 1.) non autem distinguuntur ab invicem, nisi secundum respectum ad res, ut supra dictum est (art. 2. eiusd. quæst.) Ergo in Deo sunt multo plures relationes æternæ.

4. Præterea. Aequalitas, & similitudo, & identitas sunt relationes quædam, & sunt in Deo ab æterno. Ergo plures relationes sunt ab æterno in Deo quam quæ dictæ sunt.

5. Sed contra videtur quod sint pauciores. Quia secundum Philosophum in III. Physic. (tex. 21.) *Eadem via est de Athenis ad Thebas, & de Thebis ad Athenas*. Ergo videtur quod pari ratione eadem sit relatio de patre ad filium, quæ dicitur paternitas, & de filio ad patrem, quæ dicitur filiatio; & sic non sunt quatuor relationes in Deo.

Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum in V. Metaph. (text. 20.) relatio omnis fundatur vel supra quantitatem, ut duplum, & dimidium; vel supra actionem, & passionem, ut faciens, & factum, pater, & filius, dominus, & servus, & huiusmodi. Cum autem quantitas non sit in Deo: est enim sine quantitate magnus, ut dicit Augustinus (Lib. I. de Trinit. cap. 1. circa fin. & Lib. VI. cap. VII. circa princ.) relinquitur quod realis relatio in Deo esse non possit, nisi super actionem fundata. Non autem super actiones secundum quas procedit aliquid extrinsecum a Deo: quia relationes Dei ad creaturas non sunt realiter in ipso, ut supra dictum est (quæst. XIII. ar. 7.) Unde relinquitur quod relationes reales in Deo non possunt accipi nisi secundum actiones secundum quas est processio in Deo non extra, sed intra. Huiusmodi autem processiones sunt duæ tantum, ut supra dictum est (quæst. XXVII. ar. 3. præcipue:) quarum una accipitur secundum actionem intellectus, quæ est processio verbi; alia secundum actionem voluntatis, quæ est processio amoris. Secundum quamlibet autem processionem oportet duas accipere relationes oppositas, quarum una sit procedentis a principio, & alia ipsius principii. Processio autem verbi dicitur generatio secundum propriam rationem, qua competit

rebus

rebus viventibus. Relatio autem principii generationis in viventibus perfectis dicitur paternitas; relatio vero procedentis a principio dicitur filiatio. Processio vero amoris non habet nomen proprium, ut supra dictum est (quæst. XXVII. art. 4.) unde neque relationes quæ secundum ipsam accipiuntur. Sed vocatur relatio principii huius processionis spiratio; relatio autem procedentis processio: quamvis hæc duo nomina ad ipsas processiones, vel origines pertineant, & non ad relationes.

Ad primum ergo dicendum, quod in his in quibus (*a*) differunt intellectus, & intellectum, volens, & volitum, potest esse realis relatio & scientiæ ad rem scitam, & volentis ad rem volitam. Sed in Deo est idem omnino intellectus, & intellectum: quia intelligendo se, intelligit omnia alia; & eadem ratione voluntas, & volitum. Unde in Deo huiusmodi relationes non sunt reales, sicut neque relatio eiusdem ad idem. Sed tamen relatio ad verbum est realis: quia verbum intelligitur ut procedens per actionem intelligibilem, non autem ut res intellecta. Cum enim intelligimus lapidem, id quod ex re intellecta concipit intellectus, vocatur verbum.

Ad secundum dicendum, quod in nobis relationes intelligibiles in infinitum multiplicantur: quia alio actu intelligit homo lapidem, & alio actu intelligit se intelligere lapidem, & alio etiam intelligit hoc intelligere; & sic in infinitum multiplicantur actus intelligendi, & per consequens relationes intellectæ. Sed hoc in Deo non habet locum, quia uno actu tantum omnia intelligit.

Ad tertium dicendum, quod respectus ideales sunt intellecti a Deo. Unde ex eorum pluralitate non sequitur quod sint plures relationes in Deo, sed quod Deus cognoscat plures relationes.

Ad quartum dicendum, quod æqualitas, & similitudo in Deo non sunt relationes reales, sed rationis tantum, ut infra patebit (quæst. LXII. art. 1. ad 4.)

Ad quintum dicendum, quod via est eadem ab uno termino ad alterum, & e converso; sed tamen respectus sunt diversi. Unde ex hoc non potest concludi, quod eadem sit relatio patris ad filium, & e converso. Sed posset hoc concludi de aliquo absoluto, si esset medium inter ea.

(a) *Ita cod. Alcan. Editi* differt.

QUAESTIO XXIX.

De personis divinis, in quatuor articulos divisa.

PRæmissis autem his quæ de processionibus, & relationibus præcognoscenda videbantur, necessarium est aggredi de personis.

Et primo secundum considerationem absolutam, & deinde secundum comparativam considerationem. Oportet autem absolute de personis primo quidem in communi considerare, deinde de singulis personis.

Ad communem autem considerationem personarum quatuor pertinere videntur. Primo quidem significatio huius nominis *persona*. Secundo vero numerus personarum. Tertio ea quæ consequuntur numerum personarum, vel ei opponuntur, ut diversitas, & similitudo, & huiusmodi. Quarto vero ea quæ pertinent ad notitiam personarum.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primo de definitione personæ.

Secundo de comparatione personæ ad essentiam, subsistentiam, & hypostasim.

Tertio, utrum nomen personæ competat in divinis.

Quarto, quid ibi significet.

ARTICULUS I. 169

De definitione personæ.

III. P. quæst. II. art. 2. cor. & I. dist. XXV. art. 1. & po. quæst. IX. art. 1. 2. & de uni. verbi art. 1.

AD primum sic proceditur. Videtur quod incompetens sit definitio personæ quam Boetius assignat in Lib. de duabus natur. (a principio Lib.) quæ talis est: *Persona est rationalis naturæ individua substantia*. Nullum enim singulare definitur. Sed persona significat quoddam singulare. Ergo persona inconvenienter definitur.

2. Præterea. Substantia, prout ponitur in definitione personæ, aut sumitur pro substantia prima, aut pro substantia secunda. Si pro substantia prima, superflue additur *individua*, quia substantia prima est substantia individua: si vero stat pro substantia secunda, falso additur, & est oppositio in adiecto: nam secundæ substantiæ dicuntur genera, vel species. Ergo definitio est male assignata.

3. Præ-

3. Præterea. Nomen intentionis non debet poni in definitione rei. Non enim eſſet bona aſſignatio, ſi quis diceret: Homo eſt ſpecies animalis: homo enim eſt nomen rei, & ſpecies eſt nomen intentionis. Cum igitur perſona ſit nomen rei (ſignificat enim ſubſtantiam quamdam rationalis naturæ;) inconvenienter individuum, quod eſt nomen intentionis, in eius definitione ponitur.

4. Præterea. *Natura eſt principium motus, & quietis in eo in quo eſt per ſe, & non per accidens*, ut dicitur in II. Phyſ. (tex. 3.) Sed perſona eſt in rebus immobilibus, ſicut in Deo, & in Angelis. Non ergo in definitione perſonæ debuit poni natura, ſed magis eſſentia.

5. Præterea. Anima ſeparata eſt rationalis naturæ individua ſubſtantia; non autem eſt perſona. Inconvenienter ergo perſona ſic definitur. (a)

Reſpondeo dicendum, quod licet univerſale, & particulare inveniantur in omnibus generibus, tamen ſpeciali quodam modo individuum invenitur in genere ſubſtantiæ. Subſtantia enim individuatur per ſe ipſam; ſed accidentia individuantur per ſubiectum, quod eſt ſubſtantia: dicitur enim hæc albedo, inquantum eſt in hoc ſubiecto. Unde etiam convenienter individua ſubſtantiæ habent aliquod ſpeciale nomen præ aliis: dicuntur enim hypoſtaſes, vel primæ ſubſtantiæ.

Sed adhuc quodam ſpecialiori, & perfectiori modo invenitur particulare, & individuum in ſubſtantiis rationalibus, quæ habent dominium ſui actus; & non ſolum aguntur, ſicut alia, ſed per ſe agunt: actiones autem in ſingularibus ſunt. Et ideo etiam inter ceteras ſubſtantias quoddam ſpeciale nomen habent ſingularia rationalis naturæ; & hoc nomen eſt *perſona*.

Et ideo in prædicta definitione perſonæ ponitur *ſubſtantia individua*, inquantum ſignificat ſingulare in genere ſubſtantiæ; additur autem *rationalis naturæ*, inquantum ſignificat ſingulare in rationalibus ſubſtantiis.

Ad primum ergo dicendum, quod licet hoc ſingulare, vel illud definiri non poſſit, tamen id quod pertinet ad communem rationem ſingularitatis, definiri poteſt: & ſic Philoſophus (in Lib. Prædicamen. cap. *de ſubſtantia*) definit ſubſtantiam primam: & hoc modo definit Boetius perſonam.

Ad ſecundum dicendum, quod ſecundum quoſdam *ſubſtantia* in definitione perſonæ ponitur pro ſubſtantia prima, quæ eſt hypoſtaſis; neque tamen ſuperflue additur *individua*, quia nomine hypoſtaſis, vel ſubſtantiæ primæ excluditur ratio univerſalis, & partis. Non enim dicimus, quod homo communis ſit hypoſtaſis, neque etiam manus, cum ſit pars. Sed per hoc quod additur *individua*, excluditur a perſona ratio aſſumptibilis: humana enim natura in Chriſto non eſt perſona, quia eſt aſſumpta a digniori, ſcilicet a Verbo Dei. Sed melius dicendum eſt, quod ſubſtantia accipitur communiter, prout dividitur per primam, & ſecundam, & per hoc quod additur *individua*, trahitur ad ſtandum pro ſubſtantia prima.

Ad tertium dicendum, quod quia ſubſtantiales differentiæ non ſunt nobis notæ, vel etiam nominatæ non ſunt, oportet interdum uti differentiis accidentalibus loco ſubſtantialium; puta, ſi quis diceret: Ignis eſt corpus ſimplex, calidum, & ſiccum. Accidentia enim propria ſunt effectus formarum ſubſtantialium, & manifeſtant eas. Et ſimiliter nomina intentionum poſſunt accipi ad definiendum res, ſecundum quod accipiuntur pro aliquibus nominibus rerum quæ non ſunt poſita. Et ſic hoc nomen *individuum* ponitur in definitione perſonæ ad deſignandum modum ſubſiſtendi qui competit ſubſtantiis particularibus.

Ad quartum dicendum, quod ſecundum Philoſophum in V. Metaph. (tex. 5.) nomen naturæ primo impoſitum eſt ad ſignificandam generationem viventium, quæ dicitur nativitas. Et quia huiuſmodi generatio eſt a principio intrinſeco, extenſum eſt hoc nomen ad ſignificandum principium intrinſecum cuiuſcumque motus. Et ſic definitur natura in II. Phyſ. (tex. 3.) Et quia huiuſmodi principium eſt formale, vel materiale, communiter tam materia, quam forma dicitur natura. Et quia per formam completur eſſentia uniuſcuiuſque rei, communiter eſſentia uniuſcuiuſque rei, quam ſignificat eius definitio, vocatur natura. Et ſic accipitur hic natura. Unde Boetius in eodem Lib. (de duab. naturis a princ.) dicit, quod *natura eſt unumquodque informans ſpecifica differentia*. Specifica enim differentia eſt quæ complet definitionem, & ſumitur a propria for-

(a) *Cod. Alca, aliique, item edit. Rom. & Patav. omittunt argumentum* Sed contra. *Habet Nicolaius, ſic.* Sed contra eſt auctoritas prædicta Boetii.

ſorma rei. Et ideo convenientius fuit quod in definitione perſonæ, quæ eſt ſingulare alicuius generis determinati, uteretur nomine naturæ quam eſſentiæ, quæ ſumitur ab eſſe, quod eſt communiſſimum.

Ad quintum dicendum, quod anima eſt pars humanæ ſpeciei: & ideo licet ſit ſeparata, quia tamen retinet naturam unibilitatis, non poteſt dici ſubſtantia individua, quæ eſt hypoſtaſis, vel ſubſtantia prima, ſicut nec manus, nec quæcumque alia partium hominis: & ſic non competit ei neque definitio perſonæ, neque nomen.

ARTICULUS II. 170

Utrum perſona ſit idem quod hypoſtaſis, ſubſiſtentia, & eſſentia.

I. diſt. XXIII. *art.* I. *& pot. quæſt.* IX. *art.* I.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod *perſona* ſit idem quod *hypoſtaſis*, *ſubſiſtentia*, & *eſſentia*. Dicit enim Boetius in Libr. de duabus natur. (a princ.) quod *Græci naturæ rationalis individuam ſubſtantiam* (a) *υποςάσεως nomine vocaverunt*. Sed hoc etiam apud nos ſignificat nomen perſonæ. Ergo *perſona* omnino idem eſt quod *hypoſtaſis*.

2. Præterea. Sicut in divinis dicimus tres perſonas, ita in divinis dicimus tres ſubſiſtentias: quod non eſſet, niſi *perſona*, & *ſubſiſtentia* idem ſignificarent. Ergo idem ſignificant *perſona*, & *ſubſiſtentia*.

3. Præterea. Boetius dicit in comment. Prædicamentorum, quod οὐσία (quod eſt idem quod eſſentia) ſignificat compoſitum ex materia, & forma. Id autem quod eſt compoſitum ex materia, & forma, eſt individuum ſubſtantiæ, quod & *hypoſtaſis*, & *perſona* dicitur. Ergo omnia prædicta nomina idem ſignificare videntur.

4. Sed contra eſt quod Boetius dicit in Lib. de duab. natur. (aliquantulum a princ.) quod genera, & ſpecies ſubſiſtunt tantum; individua vero non ſubſiſtunt tantum, verum etiam ſubſtant. Sed a ſubſiſtendo dicuntur *ſubſiſtentiæ*, ſicut a ſubſtando *ſubſtantiæ*, vel *hypoſtaſes*. Cum igitur eſſe hypoſtaſes, vel perſonas non conveniat generibus, vel ſpeciebus, *hypoſtaſes*, vel *perſonæ* non ſunt idem quod *ſubſiſtentiæ*.

5. Præterea. Boetius dicit in comment. Prædicamentorum, quod hypoſtaſis dicitur materia, οὐσίωσις autem (ideſt *ſubſiſtentia*) dicitur forma. Sed neque forma, neque materia poteſt dici perſona. Ergo *perſona* differt a prædictis.

Reſpondeo dicendum, quod ſecundum Philoſophum in V. Metaph. (tex. 15.) ſubſtantia dicitur dupliciter. Uno modo dicitur ſubſtantia quidditas rei. quam ſignificat definitio ſecundum quod dicimus, quod definitio ſignificat ſubſtantiam rei: quam quidem ſubſtantiam Græci οὐσίαν vocant, quod nos eſſentiam dicere poſſumus. Alio modo dicitur ſubſtantia ſubiectum, vel ſuppoſitum, quod ſubſiſtit in genere ſubſtantiæ. Et hoc quidem communiter accipiendo nominari poteſt nomine ſignificante intentionem, & ſic dicitur ſuppoſitum. Nominatur etiam tribus nominibus ſignificantibus rem: quæ quidem ſunt *res naturæ*, *ſubſiſtentia*, & *hypoſtaſis*, ſecundum triplicem conſiderationem ſubſtantiæ ſic dictæ. Secundum enim quod per ſe exiſtit, & non in alio, vocatur *ſubſiſtentia*: illa enim ſubſiſtere dicimus quæ non in alio, ſed in ſe exiſtunt. Secundum vero quod ſupponitur alicui naturæ communi, ſic dicitur *res naturæ*, ſicut hic homo eſt res naturæ humanæ; ſecundum vero quod ſupponitur accidentibus, dicitur *hypoſtaſis*, vel *ſubſtantia*. Quod autem hæc tria nomina ſignificant communiter in toto genere ſubſtantiarum, hoc nomen *perſona* ſignificat in genere rationalium ſubſtantiarum.

Ad primum ergo dicendum, quod *hypoſtaſis* apud Græcos ex propria ſignificatione nominis habet quod ſignificet quodcumque individuum ſubſtantiæ; ſed ex uſu loquendi habet quod ſumatur pro individuo rationalis naturæ ratione ſuæ excellentiæ.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut nos dicimus in divinis pluraliter tres perſonas, & tres ſubſtantias, ita Græci dicunt tres hypoſtaſes. Sed quia nomen ſubſtantiæ, quod ſecundum proprietatem ſignificationis reſpondet hypoſtaſi, æquivocatur apud nos, cum quandoque ſignificet eſſentiam, quandoque hypoſtaſim; ne poſſit eſſe erroris occaſio, maluerunt pro hypoſtaſi transferre *ſubſiſtentiam*, quam *ſubſtantiam*.

Ad tertium dicendum, quod eſſentia proprie eſt id quod ſignificatur per definitionem. Definitio autem complectitur ſpeciei principia, non autem principia individualia. Unde in rebus compoſitis

ex

(a) *Omnes hæ Græcæ voces in editis, præter Patav. Latinis litteris efferuntur.*

ex materia, & forma *essentia* significat non solum formam, nec solum materiam, sed compositum ex materia, & forma communi, prout sunt principia speciei. Sed compositum ex hac materia, & ex hac forma habet rationem hypostasis, & personae. Anima enim, & caro, & os sunt de ratione hominis; sed haec anima, & haec caro, & hoc os sunt de ratione huius hominis. Et ideo *hypostasis*, & *persona* addunt supra rationem essentiae principia individualia; neque sunt idem cum essentia in compositis ex materia, & forma, ut supra dictu est (quaest. III. art. 3.) cum de simplicitate divina ageretur.

Ad quartum dicendum, quod Boetius dicit, genera, & species subsistere, inquantum individuis aliquibus competit subsistere ex eo quod sunt sub generibus, & speciebus in praedicamento substantiae comprehensis; non quod ipsae species, vel genera subsistant, nisi secundum opinionem Platonis, qui posuit species rerum separatim subsistere a singularibus. Substare vero competit eisdem individuis in ordine ad accidentia, quae sunt praeter rationem generum, & specierum.

Ad quintum dicendum, quod individuum compositum ex materia, & forma habet quod substet accidenti ex proprietate materiae. Unde & Boetius dicit in Lib. de Trinit. (ante med.) *Forma simplex subiectum esse non potest*. Sed quod per se subsistat, habet ex proprietate suae formae, quae non advenit rei subsistenti, sed dat esse actuale materiae, ut sic individuum subsistere possit. Propter hoc ergo hypostasim attribuit materiae, & οὐσίωσιν, sive subsistentiam, formae, quia materia est principium substandi, & forma est principium subsistendi.

ARTICULUS III. 171

Utrum nomen personae sit ponendum in divinis.

I. *dist.* XXIII. *art.* 2. *& pot. quaest.* IX. *art.* 3.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod nomen personae non sit ponendum in divinis. Dicit enim Dionysius in princ. de div. Nom. (cap. 1. lect. 1.) *Universaliter non est audendum aliquid dicere, nec cogitare de supersubstantiali occulta Divinitate, praeter ea quae divinitus nobis ex sanctis eloquiis sunt expressa*. Sed nomen personae non exprimitur nobis in sacra Scriptura novi, vel veteris testamenti. Ergo non est nomine personae utendum in divinis.

2. Praeterea. Boetius dicit in Lib. de duab. nat. (aliquantulum a princ.) *Nomen personae videtur traductum ex his personis quae in comoediis, tragoediisque homines repraesentabant. Persona enim dicta est a personando, quia concavitate ipsa maior necesse est ut volvatur sonus. Graeci vero has personas πρόσωπα vocant ab eo quod ponantur in facie, atque ante oculos obtegant vultum*. Sed hoc non potest competere in divinis, nisi forte secundum metaphoram. Ergo nomen personae non dicitur de Deo nisi metaphorice.

3. Praeterea. Omnis persona est hypostasis. Sed nomen hypostasis non videtur Deo competere, cum secundum Boetium (ibidem) significet id quod subiicitur accidentibus, quae in Deo non sunt. Hieronymus etiam dicit (in ep. ad Damas. in med.) quod *in hoc nomine* hypostasis *venenum latet sub melle*. Ergo hoc nomen persona non est dicendum de Deo.

4. Praeterea. A quocumque removetur definitio, & definitum. Sed definitio personae supra posita (argum. 1. art. 1. huius quaest.) non videtur Deo competere: tum quia ratio importat discursivam cognitionem, quae non competit Deo, ut supra ostensum est (quaest. XIV. art. 12.) & sic Deus non potest dici (*a*) rationalis naturae: tum etiam quia Deus dici non potest individua substantia, cum principium individuationis sit materia; Deus autem immaterialis est; neque etiam accidentibus substat, ut substantia dici possit. Nomen ergo personae Deo attribui non debet.

Sed contra est quod dicitur in symbolo Athanasii: *Alia est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti*.

Respondeo dicendum, quod *persona* significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura. Unde cum omne illud quod est perfectionis, Deo sit attribuendum, eo quod eius essentia continet in se omnem perfectionem, conveniens est ut hoc nomen *persona* de Deo dicatur; non tamen eodem modo quo dicitur de creaturis, sed excellentiori modo, sicut & alia nomina, quae creaturis a nobis imposita, Deo attribuuntur, sicut supra ostensum est (quaest. XIII. art. 3.) cum de divinis nominibus ageretur.

Ad primum ergo dicendum, quod licet nomen personae in Scriptura veteris, vel novi

(*a*) *Ita edit. Rom. & Patav. Nicolai* rationalis natura.

novi teſtamenti non inveniatur dictum de Deo; tamen id quod nomen ſignificat, multipliciter in ſacra Scriptura invenitur aſſertum de Deo, ſcilicet quod eſt maxime per ſe ens, & perfectiſſime intelligens. Si autem oporteret de Deo dici ſolum illa ſecundum vocem quæ ſacra Scriptura de Deo tradit, ſequeretur quod numquam in alia lingua poſſet aliquis loqui de Deo, niſi in illa in qua primo tradita eſt Scriptura veteris, vel novi teſtamenti. Ad inveniendum autem nova nomina antiquam fidem de Deo ſignificantia coegit neceſſitas diſputandi cum hæreticis. Nec hæc novitas vitanda eſt, cum non ſit profana, utpote a Scripturarum ſenſu non diſcordans. Docet autem Apoſtolus profanas vocum novitates vitare, I. ad Timoth. ult.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis hoc nomen *perſona* non conveniant Deo quantum ad id a quo impoſitum eſt nomen; tamen quantum ad id ad quod ſignificandum imponitur, maxime Deo convenit. Quia enim in comœdiis, & tragœdiis repræſentabantur aliqui homines famoſi, impoſitum eſt hoc nomen *perſona* ad ſignificandum aliquos dignitatem habentes. Unde conſueverunt dici perſonæ in Eccleſiis, quæ habent aliquam dignitatem. Propter quod quidam definiunt perſonam dicentes, quod *perſona eſt hypoſtaſis proprietate diſtincta ad dignitatem pertinente*. Et quia magnæ dignitatis eſt in rationali natura ſubſiſtere, ideo omne individuum rationalis naturæ dicitur perſona, ut dictum eſt (art. I. huius quæſt.) Sed dignitas divinæ naturæ excedit omnem dignitatem: & ſecundum hoc maxime competit Deo nomen perſonæ.

Ad tertium dicendum, quod nomen *hypoſtaſis* non competit Deo quantum ad id a quo eſt impoſitum nomen, cum non ſubſtet accidentibus; competit autem quantum ad id ad quod ſignificandum eſt impoſitum: eſt enim impoſitum ad ſignificandum rem ſubſiſtentem. Hieronymus autem (in epiſt. ſup. cit. ad Damaſ.) dicit, *ſub hoc nomine venenum latere*, quia antequam ſignificatio huius nominis eſſet plene nota apud Latinos, hæretici per hoc nomen ſimplices decipiebant, ut confiterentur plures eſſentias, ſicut confitentur plures hypoſtaſes, propter hoc quod nomen ſubſtantiæ, cui reſpondet in græco nomen ὑπόστασις, communiter accipitur apud nos pro eſſentia.

Ad quartum dicendum, quod Deus poteſt dici rationalis naturæ, ſecundum quod ratio non importat diſcurſum, ſed communiter intelligibilem naturam. Individuum autem Deo competere non poteſt quantum ad hoc quod individuationis principium eſt materia, ſed ſolum ſecundum quod importat incommunicabilitatem. Subſtantia vero convenit Deo, ſecundum quod ſignificat exiſtere per ſe. Quidam tamen dicunt, quod definitio ſuperius (art. I. huius quæſt. arg. I.) a Boetio data, non eſt definitio perſonæ, ſecundum quod perſonas in Deo dicimus. Propter quod Richardus de Sancto Victore (Lib. IV. de Trinit. cap. XVIII. & XXIII.) corrigere volens hanc definitionem, dixit, quod *perſona*, ſecundum quod de Deo dicitur, *eſt divinæ naturæ incommunicabilis exiſtentia*.

ARTICULUS IV. 172

Utrum hoc nomen perſona *ſignificet relationem*.

I. diſt. XXIII. *art.* 3. *&* *diſt.* XXVI. *quæſt.* I. *art.* I. *& pot. quæſt.* IX. *art.* 4.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod hoc nomen *perſona* non ſignificet relationem, ſed ſubſtantiam in divinis. Dicit enim Auguſtinus in VII. de Trinit. (cap. VI. circa princ.) *Cum dicimus perſonam Patris, non aliud dicimus quam ſubſtantiam Patris, ad ſe quippe dicitur perſona, non ad Filium &c.*

2. Præterea. *Quid* quærit de eſſentia. Sed, ſicut dicit Auguſtinus in eodem loco (cap. IV. & ſeq. & Lib. V. de Trin. cap. IX. in fin.) *cum dicitur: Tres ſunt qui teſtimonium dant in cælo, Pater, Verbum, & Spiritus ſanctus, & quæritur: Quid tres? reſpondetur, tres perſonæ.* Ergo hoc nomen *perſona* ſignificat eſſentiam.

3. Præterea. Secundum Philoſophum IV. Metaph. (text. XXVIII.) id quod ſignificatur per nomen, eſt eius definitio. Sed definitio perſonæ eſt rationalis naturæ individua ſubſtantia, ut dictum eſt (art. I. huius quæſt.) Ergo hoc nomen *perſona* ſignificat ſubſtantiam.

4. Præterea. Perſona in hominibus, & Angelis non ſignificat relationem, ſed aliquid abſolutum. Si igitur in Deo ſignificaret relationem, diceretur æquivoce de Deo, & hominibus, & Angelis.

Sed contra eſt quod dicit Boetius in Lib. de Trinit. (poſt med.) quod *omne nomen ad perſonas pertinens relationem ſignificat*. Sed nullum nomen magis pertinet ad perſonam quam hoc nomen *perſona*. Ergo hoc nomen *perſona* relationem ſignificat.

Re-

Respondeo dicendum, quod circa significationem huius nominis *persona* in divinis difficultatem ingerit quod pluraliter de tribus prædicatur præter naturam essentialium nominum; neque etiam ad aliquid dicitur, sicut nomina quæ relationem significant.

Unde quibusdam visum est quod hoc nomen *persona* simpliciter ex virtute vocabuli essentiam significet in divinis, sicut hoc nomen *Deus*, & hoc nomen *sapiens*. Sed propter instantiam hæreticorum est accommodatum ex ordinatione Concilii ut possit poni pro relativis, & præcipue in plurali, vel cum nomine partitivo; ut cum dicimus *tres personas*, vel, *Alia est persona Patris*, *alia Filii*. In singulari vero potest sumi pro absoluto, & pro relativo. Sed hæc non videtur sufficiens ratio: quia si hoc nomen *persona* ex vi suæ significationis non habet quod significet nisi essentiam in divinis, ex hoc quod dictum est, *tres personas*, non fuisset hæreticorum quietata calumnia, sed maioris calumniæ data esset eis occasio.

Et ideo alii dixerunt, quod hoc nomen *persona* in divinis significat simul essentiam, & relationem. Quorum quidam dixerunt, quod significat essentiam in recto, & relationem in obliquo: quia persona dicitur, quasi per se una; unitas autem pertinet ad essentiam; quod autem dicitur per se, implicat relationem oblique. Intelligitur enim Pater per se esse, quasi relatione distinctus a Filio. Quidam vero dixerunt e converso, quod significat relationem in recto, & essentiam in obliquo: quia in definitione personæ natura ponitur in obliquo: & isti propinquius ad veritatem accesserunt.

Ad evidentiam igitur huius quæstionis considerandum est, quod aliquid est de significatione minus communis, quod tamen non est de significatione magis communis: rationale enim includitur in significatione hominis, quod tamen non est de significatione animalis. Unde aliud est quærere de significatione animalis, & aliud est quærere de significatione animalis quod est homo. Similiter aliud est quærere de significatione huius nominis *persona* in communi, & aliud de significatione personæ divinæ. Persona enim in communi significat substantiam individuam rationalis naturæ, ut dictum est (art. 1. huius quæst.) Individuum autem est quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum. Persona igitur in quacumque natura significat id quod est distinctum in natura illa; sicut in humana natura significat has carnes, hæc ossa, & hanc animam, quæ sunt principia individuantia hominem: quæ quidem, licet non sint de significatione personæ, sunt tamen de significatione personæ humanæ. Distinctio autem in divinis non fit nisi per relationes originis, ut dictum est supra (quæst. XXVII. art. 2. & 3.) Relatio autem in divinis non est sicut accidens inhærens subiecto, sed est ipsa divina essentia: unde est subsistens, sicut essentia divina subsistit. Sicut ergo Deitas est Deus, ita paternitas divina est Deus Pater, qui est persona divina. Persona igitur divina significat relationem ut subsistentem.

Et hoc est significare relationem per modum substantiæ, quæ est hypostasis subsistens in natura divina, licet subsistens in natura divina non sit aliud quam natura divina. Et secundum hoc verum est quod hoc nomen *persona* significat relationem in recto, & essentiam in obliquo; non tamen relationem, inquantum est relatio, sed inquantum significatur per modum hypostasis. Similiter etiam significat essentiam in recto, & relationem in obliquo, inquantum essentia idem est quod hypostasis. Hypostasis autem significatur in divinis ut relatione distincta. Et similiter relatio per modum relationis significata cadit in ratione personæ in obliquo. Et secundum hoc etiam dici potest, quod hæc significatio huius nominis *persona* non erat percepta ante hæreticorum calumniam. Unde non erat in usu hoc nomen *persona* nisi sicut unum aliorum absolutorum; sed postmodum accommodatum est hoc nomen *persona* ad standum pro relativo ex congruentia suæ significationis, ut scilicet hoc quod stat pro relativo, non solum habeat ex usu, ut prima opinio dicebat, sed etiam ex significatione sua.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc nomen *persona* dicitur ad se, non ad alterum: quia significat relationem non per modum relationis, sed per modum substantiæ, quæ est hypostasis. Et secundum hoc Augustinus dicit, quod significat essentiam, prout in Deo essentia est idem cum hypostasi: quia in Deo non differt quod est, & quo est.

Ad secundum dicendum, quod *quid* quandoque quærit de natura, quam significat definitio, ut cum quæritur, quid est homo? & respondetur, animal rationale mortale. Quandoque vero quærit sup-

ſuppoſitum, ut cum quæritur quid natat in mari? & reſpondetur, piſcis. Et ſic quærentibus, *quid tres*, reſponſum eſt, *tres perſonæ*.

Ad tertium dicendum, quod in intellectu ſubſtantiæ individuæ, ideſt diſtinctæ, vel incommunicabilis, intelligitur in divinis relatio, ut dictum eſt (in corp. art.)

Ad quartum dicendum, quod diverſa ratio minus communium non facit æquivocationem in magis communi. Licet enim ſit alia propria definitio equi, & aſini; tamen univocantur in nomine animalis, quia communis definitio animalis convenit utrique. Unde non ſequitur quod, licet in ſignificatione perſonæ divinæ contineatur relatio, non autem in ſignificatione angelicæ perſonæ, vel humanæ, quod nomen perſonæ æquivoce dicatur. Licet nec etiam dicatur univoce, cum nihil univoce de Deo dici poſſit, & de creaturis, ut ſupra oſtenſum eſt (quæſt. XIII. art. 5.)

QUAESTIO XXX.

De pluralitate perſonarum in divinis, in quatuor articulos diviſa.

DEinde quæritur de pluralitate perſonarum: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum ſint plures perſonæ in divinis.

Secundo, quot ſint.

Tertio, quid ſignificent termini numerales in divinis.

Quarto, de communitate huius nominis *perſona*.

ARTICULUS I. 173

Utrum ſit ponere plures perſonas in divinis.

I. diſt. II. *art.* 4. *&* 5. *& IV. con. cap.* V. *&* XXV. *& po. quæſt.* IX. *ar.* 5. *& op.* II. *cap.*I. *& quol.*VII.*quæſt.*III.*art.*I.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod non ſit ponere plures perſonas in divinis. *Perſona* enim *eſt rationalis naturæ individua ſubſtantia*. Si ergo ſunt plures perſonæ in divinis, ſequitur quod ſint plures ſubſtantiæ: quod videtur hæreticum.

2. Præterea. Pluralitas proprietatum abſolutarum non facit diſtinctionem perſonarum neque in Deo, neque in nobis. Multo igitur minus pluralitas relationum. Sed in Deo non eſt alia pluralitas niſi relationum, ut ſupra dictum eſt (quæſt. XXVII. art. 3.) Ergo non poteſt dici, quod in Deo ſint plures perſonæ.

3. Præterea. Boetius (in Lib. I. de Trin. ante med.) dicit de Deo loquens, quod *hoc vere unum eſt in quo nullus eſt numerus*. Sed pluralitas importat numerum. Ergo non ſunt plures perſonæ in divinis.

4. Præterea. Ubicumque eſt numerus, ibi eſt totum, & pars. Si igitur in Deo ſit numerus perſonarum, erit in Deo ponere totum, & partem: quod ſimplicitati divinæ repugnat.

Sed contra eſt quod dicit Athanaſius (in ſuo ſymbolo fidei:) *Alia eſt perſona Patris, alia Filii, alia Spiritus ſancti*. Ergo Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus ſunt plures perſonæ.

Reſpondeo dicendum, quod plures eſſe perſonas in divinis ſequitur ex præmiſſis. Oſtenſum eſt enim ſupra (art.4.quæſt. præc.) quod hoc nomen *perſona* ſignificat in divinis relationem ut rem ſubſiſtentem in natura divina. Supra autem habitum eſt (quæſt. XXVII. art. 1. 3. & 4.) quod ſunt plures relationes reales in divinis: unde ſequitur quod ſint plures res ſubſiſtentes in divina natura. Et hoc eſt eſſe plures perſonas in divinis.

Ad primum ergo dicendum, quod ſubſtantia non ponitur in definitione perſonæ, ſecundum quod ſignificat eſſentiam, ſed ſecundum quod ſignificat ſuppoſitum: quod patet ex hoc quod additur *individua*. Ad ſignificandum autem ſubſtantiam ſic dictam habent Græci nomen hypoſtaſis. Unde ſicut nos dicimus tres perſonas, ita ipſi dicunt tres hypoſtaſes. Nos autem non conſuevimus dicere tres ſubſtantias, ne intelligerentur tres eſſentiæ propter nominis æquivocationem.

Ad ſecundum dicendum, quod proprietates abſolutæ in divinis, ut bonitas, & ſapientia, non opponuntur ad invicem, unde neque realiter diſtinguuntur. Quamvis ergo eis conveniat ſubſiſtere, non tamen ſunt plures res ſubſiſtentes, quod eſt eſſe plures perſonas. Proprietates autem abſolutæ in rebus creatis non ſubſiſtunt, licet realiter ab invicem diſtinguantur, ut albedo, & dulcedo; ſed proprietates relativæ in Deo & ſubſiſtunt, & realiter ab invicem diſtinguuntur, ut ſupra dictum eſt (quæſt. XXVIII. art. 3.) Unde pluralitas talium proprietatum ſufficit ad pluralitatem perſonarum in divinis.

Ad tertium dicendum, quod a Deo propter ſummam unitatem, & ſimplicita-

tatem excluditur omnis pluralitas absolute dictorum, non autem pluralitas relationum, quæ relationes prædicantur de aliquo ut ad alterum. Et sic compositionem in ipso, de quo dicuntur, non important, ut Boetius in eodem Libro docet.

Ad quartum dicendum, quod numerus est duplex; scilicet numerus simplex, vel absolutus, ut duo, & tria, & quatuor; & est numerus qui est in rebus numeratis, ut duo homines, & duo equi. Si igitur in divinis accipiatur numerus absolute, sive abstracte, nihil prohibet in eo esse totum, & partem; & sic non est nisi in acceptione intellectus nostri: non enim numerus absolutus a rebus numeratis est nisi in intellectu. Si autem accipiamus numerum, prout est in rebus numeratis, sic in rebus quidem creatis unum est pars duorum, & duo trium, ut unus homo duorum, & duo trium; & sic non est in Deo, quia tantus est Pater, quanta tota Trinitas, ut infra patebit (quæst. xlii. art. 1. & 4.)

ARTICULUS II. 174

Utrum in Deo sint plures personæ quam tres.

Inf. quæst. xxxi. *art.* 1. *&* *quæst.* xli. *art.* 6. *& I. dist.* x. *art.* 5. *& IV. cont. cap.* xiii. *&* xxvi. *& pot. quæst.* ix. *art.* 9. *& opusc.* ii. *cap.* lvi. *&* lx.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod in Deo sint plures personæ quam tres. Pluralitas enim personarum in divinis est secundum pluralitatem proprietatum relativarum, ut dictum est (art. præc.) Sed quatuor sunt relationes in divinis, ut supra dictum est (quæst. xxviii. art. 4.) scilicet paternitas, filiatio, communis spiratio, & processio. Ergo quatuor personæ sunt in divinis.

2. Præterea. Non plus differt natura a voluntate in Deo quam natura ab intellectu. Sed in divinis est alia persona quæ procedit per modum voluntatis, ut amor, & alia quæ procedit per modum naturæ, ut filius. Ergo est etiam alia quæ procedit per modum intellectus, ut verbum, & alia quæ procedit per modum naturæ, ut filius: & sic iterum sequitur quod non sunt tantum tres personæ in divinis.

3. Præterea. In rebus creatis quod excellentius est, plures habet operationes intrinsecas; sicut homo supra alia animalia habet intelligere, & velle. Sed Deus in infinitum excedit omnem creaturam. Ergo non solum est ibi persona procedens per modum voluntatis, & per modum intellectus, sed infinitis aliis modis. Ergo sunt infinitæ personæ in divinis.

4. Præterea. Ex infinita bonitate Patris est quod infinite se ipsum communicet producendo personam divinam. Sed etiam in Spiritu sancto est infinita bonitas. Ergo Spiritus sanctus producit divinam personam, & illa aliam, & sic in infinitum.

5. Præterea. Omne quod continetur sub determinato numero, est mensuratum: numerus enim mensura quædam est. Sed personæ divinæ sunt immensæ, ut patet per Athanasium (in suo symbolo fidei.) *Immensus Pater, immensus Filius, immensus Spiritus sanctus.* Non ergo sub numero ternario continentur.

Sed contra est quod dicitur I. Ioan. ult. 7. *Tres sunt qui testimonium dant in cælo, Pater, Verbum, & Spiritus sanctus.* Quærentibus autem, *quid tres?* respondetur, *tres personæ*, ut Augustinus dicit VII. de Trinit. (cap. iv. & seq.) Sunt igitur tres personæ tantum in divinis.

Respondeo dicendum, quod secundum præmissa (artic. præc. & artic. 4. quæst. xxix.) necesse est ponere tantum tres personas in divinis. Ostensum est enim (artic. præc.) quod plures personæ sunt plures relationes subsistentes ab invicem realiter distinctæ. Realis autem distinctio inter relationes divinas non est nisi ratione oppositionis relativæ. Ergo oportet duas relationes oppositas ad duas personas pertinere. Si quæ autem relationes oppositæ non sunt, ad eamdem personam necesse est eas pertinere. Paternitas ergo, & filiatio, cum sint oppositæ relationes, ad duas personas ex necessitate pertinent. Paternitas igitur subsistens est persona Patris, & filiatio subsistens est persona Filii. Aliæ autem duæ relationes ad neutram harum oppositionem habent, sed sibi invicem opponuntur. Impossibile est igitur quod ambæ uni personæ conveniant. Oportet ergo quod vel una earum conveniat utrique dictarum personarum, aut quod una uni, & alia alii. Non autem potest esse quod processio conveniat Patri, & Filio, vel alteri eorum: quia sic sequeretur quod processio intellectus (quæ est generatio in divinis, secundum quam accipitur paternitas, & filiatio) prodiret ex processione amoris, secundum quam acci-

accipitur spiratio, & processio, (a) si persona generans, & genita procederent a spirante: quod est contra praemissa (quaest. XXVII. art. 3. & 4.) Relinquitur ergo quod spiratio conveniat & personae Patris, & personae Filii, utpote nullam habens oppositionem relativam nec ad paternitatem, nec ad filiationem: & per consequens oportet quod conveniat processio alteri personae, quae dicitur persona Spiritus sancti, quae per modum amoris procedit, ut supra habitum est (loc. nunc cit.) Relinquitur ergo tantum tres personas esse in divinis, scilicet Patrem, & Filium, & Spiritum sanctum.

Ad primum ergo dicendum, quod licet sint quatuor relationes in divinis, tamen una earum, scilicet spiratio, non separatur a persona Patris, & Filii, sed convenit utrique: & sic licet sit relatio, non tamen dicitur proprietas, quia non convenit uni tantum personae; neque relatio personalis, idest constituens personam. Sed hae tres relationes, paternitas, filiatio, & processio, dicuntur proprietates personales, quasi personas constituentes: nam paternitas est persona Patris, filiatio persona Filii, processio persona Spiritus sancti procedentis.

Ad secundum dicendum, quod id quod procedit per modum intellectus, ut verbum, procedit secundum rationem similitudinis, sicut etiam id quod procedit per modum naturae: & ideo supra dictum est (quaest. XXVII. artic. 3.) quod processio Verbi divini est ipsa generatio per modum naturae. Amor autem, inquantum huiusmodi, non procedit ut similitudo illius a quo procedit, licet in divinis amor sit coessentialis, inquantum est divinus: & ideo processio amoris non dicitur generatio in divinis.

Ad tertium dicendum, quod homo, cum sit perfectior aliis animalibus, habet plures operationes intrinsecas quam alia animalia, quia eius perfectio est per modum compositionis. Unde in Angelis, qui sunt perfectiores, & simpliciores, sunt pauciores operationes intrinsecae quam in homine: quia in eis non est imaginari, sentire, & huiusmodi. Sed in Deo secundum rem non est nisi una operatio, quae est sua essentia. Sed quomodo sint duae processiones, supra ostensum est (quaest. XXVII. art. 1. & 4.)

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procederet, si Spiritus sanctus haberet aliam numero bonitatem a bonitate Patris: oporteret enim quod sicut Pater per suam bonitatem producit personam divinam, ita & Spiritus sanctus. Sed una & eadem bonitas Patris est, & Spiritus sancti. Neque etiam est distinctio nisi per relationes personarum. Unde bonitas convenit Spiritui sancto, quasi habita ab alio; Patri autem, sicut a quo communicatur alteri. Oppositio autem relationis non permittit ut cum relatione Spiritus sancti sit relatio principii respectu divinae personae: quia ipse procedit ab aliis personis, quae in divinis esse possunt.

Ad quintum dicendum, quod numerus determinatus (si accipiatur numerus simplex, qui est tantum in acceptione intellectus) per unum mensuratur. Si vero accipiatur numerus rerum in divinis personis, sic non competit ibi ratio mensurati: quia eadem est magnitudo trium personarum, ut infra patebit (quaest. XLII. art. 1. & 4.) Idem autem non mensuratur per idem.

ARTICULUS III. 175

Utrum termini numerales ponant aliquid in divinis.

I. dist. XXIV. *quaest.* I. *art.* 3. *& pot. quaest.* IX. *art.* 7. *& quol.* X. *quaest.* I. *art.* I.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod termini numerales ponant aliquid in divinis. Unitas enim divina est eius essentia. Sed omnis numerus est unitas repetita. Ergo omnis terminus numeralis in divinis significat essentiam: ergo ponit aliquid in Deo.

2. Praeterea. Quidquid dicitur de Deo, & creaturis, eminentius convenit Deo quam creaturis. Sed termini numerales in creaturis aliquid ponunt. Ergo multo magis in Deo.

3. Praeterea. Si termini numerales non ponunt aliquid in divinis, sed inducuntur ad removendum tantum, ut per pluralitatem removeatur unitas, & per unitatem pluralitas; sequitur quod sit circulatio in ratione, confundens intellectum, & nihil certificans: quod est inconveniens. Relinquitur ergo quod termini numerales aliquid ponant in divinis.

Sed contra est quod Hilarius dicit in IV. de Trin. (ante med.) *Susftulit singularitatis, ac solitudinis intelligentiam professio con-*

(a) *Ita Rom. & Patav. edit. Nicolains* & persona generans &c.

consortii, quod est professio pluralitatis: & Ambrosius dicit in Lib. I. de Fid. (cap. II. ant. med. æquiv.) *Cum unum Deum dicimus, unitas pluralitatem excludit deorum, non quantitatem in Deo (a) ponit*. Ex quibus videtur quod huiusmodi nomina sunt inducta in divinis ad removendum, non ad ponendum aliquid.

Respondeo dicendum, quod Magister in sententiis (I. dist. XXIV.) ponit, quod termini numerales non ponunt aliquid in divinis, sed removent tantum. Alii vero dicunt contrarium.

Ad evidentiam igitur huius considerandum est, quod omnis pluralitas consequitur aliquam divisionem. Est autem duplex divisio. Una materialis, quæ fit secundum divisionem continui: & hanc consequitur numerus, qui est species quantitatis. Unde talis numerus non est nisi in rebus materialibus habentibus quantitatem. Alia est divisio formalis, quæ fit per opposita, vel diversas formas: & hanc divisionem sequitur multitudo, quæ non est in aliquo genere, sed est de transcendentibus, secundum quod ens dividitur per unum, & multa. Et talem multitudinem solam contingit esse in rebus immaterialibus.

Quidam igitur non considerantes nisi (b) multitudinem quæ est species quantitatis discretæ (quia videbant quod quantitas discreta non habet locum in divinis) posuerunt, quod termini numerales non ponunt aliquid in Deo, sed removent tantum.

Alii vero eamdem multitudinem considerantes dixerunt, quod sicut scientia ponitur in Deo secundum rationem propriam scientiæ, non autem secundum rationem sui generis (quia in Deo nulla est qualitas;) ita numerus in Deo ponitur secundum propriam rationem numeri, non autem secundum rationem sui generis, quod est quantitas.

Nos autem dicimus, quod termini numerales, secundum quod veniunt in prædicationem divinam, non sumuntur a numero qui est species quantitatis: quia sic de Deo non dicerentur, nisi metaphorice, sicut & aliæ proprietates corporalium, sicut latitudo, longitudo, & similia: sed sumuntur a multitudine, secundum quod est transcendens. Multitudo autem sic accepta hoc modo se habet ad multa, de quibus prædicatur, sicut unum quod convertitur cum ente, ad ens. Huiusmodi autem unum, sicut supra dictum est (quæst. XI. art. I.) cum de Dei unitate ageretur, non addit aliquid supra ens, nisi negationem divisionis tantum: unum enim significat ens indivisum. Et ideo de quocumque dicatur unum, significatur illa res indivisa; sicut unum dictum de homine significat naturam, vel substantiam hominis non divisam. Et eadem ratione cum dicuntur res multæ, multitudo sic accepta significat res illas cum indivisione circa unamquamque earum. Numerus autem qui est species quantitatis, ponit quoddam accidens additum supra ens, & similiter unum quod est principium numeri. Termini ergo numerales significant in divinis illa de quibus dicuntur, & super hoc nihil addunt nisi negationem, ut dictum est (loc. cit.) & quantum ad hoc veritatem dixit Magister in sent. (loc. cit.) ut cum dicimus, Essentia est una, unum significat essentiam indivisam; cum dicimus, Persona est una, significat personam indivisam; cum dicimus, Personæ sunt plures, significantur illæ personæ, & indivisio circa unamquamque earum: quia de ratione multitudinis est quod ex unitatibus constet.

Ad primum ergo dicendum, quod unum, cum sit de transcendentibus, est communius quam substantia, & quam relatio, & similiter multitudo. Unde potest stare in divinis & pro substantia, & pro relatione, secundum quod competit his quibus adiungitur. Et tamen per huiusmodi nomina supra essentiam, vel relationem, additur ex eorum significatione propria negatio quædam divisionis, ut dictum est (in corp. art. & loc. ibi cit.)

Ad secundum dicendum, quod multitudo quæ ponit aliquid in rebus creatis, est species quantitatis, quæ non transsumitur in divinam prædicationem, sed tantum multitudo transcendens, quæ non addit supra ea de quibus dicitur, nisi indivisionem circa singula. Et talis multitudo dicitur de Deo.

Ad tertium dicendum, quod unum non est remotivum multitudinis, sed divisionis, quæ est prior secundum rationem quam unum, vel multitudo. Multitudo autem non removet unitatem, sed removet divisionem circa unumquodque eorum ex quibus constat multitudo.

(a) *Ita Nicolaius*: *al.* ponimus. *Ambrosius*: Dicendo . . . unum Deum Patrem, non Divinitatis pluralitatem, sed unitatem potestatis ostendit. (b) *Edit. Rom.* multitudinem solam quæ &c.

do. Et hæc ſupra expoſita ſunt (quæſt. XI. art. 2.) cum de divina unitate ageretur.

Sciendum tamen eſt, quod auctoritates in oppoſitum inductæ non probant ſufficienter propoſitum. Licet enim pluralitate excludatur ſolitudo, & unitate deorum pluralitas; non tamen ſequitur quod his nominibus hoc ſolum ſignificetur. Albedine enim excluditur nigredo; non tamen nomine albedinis ſignificatur ſola nigredinis excluſio.

ARTICULUS IV. 176

Utrum hoc nomen perſona *poſſit eſſe commune tribus perſonis.*

I. diſt. XXV. *art.* 3. *& pot. quæſt.* VIII. *art.* 3. *ad* II. *& quæſt.* IX. *art.* 4. *ad* 4.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod hoc nomen *perſona* non poſſit eſſe commune tribus perſonis. Nihil enim eſt commune tribus perſonis niſi eſſentia. Sed hoc nomen *perſona* non ſignificat eſſentiam in recto. Ergo non eſt commune tribus.

2. Præterea. Commune opponitur incommunicabili. Sed de ratione perſonæ eſt quod ſit incommunicabilis, ut patet ex definitione Richardi de Sancto Victore ſupra poſita (quæſt. XXIX. art. 3. ad 4.) Ergo hoc nomen *perſona* non eſt commune tribus.

3. Præterea. Si eſt commune tribus, aut iſta communitas attenditur ſecundum rem, aut ſecundum rationem. Sed non ſecundum rem, quia ſic tres perſonæ eſſent una perſona; nec iterum ſecundum rationem tantum, quia ſic perſona eſſet univerſale. In divinis autem non eſt univerſale, nec etiam particulare, neque genus, neque ſpecies, ut ſupra oſtenſum eſt (quæſt. III. art. 5.) Non ergo hoc nomen *perſona* eſt commune tribus.

Sed contra eſt quod dicit Auguſtinus VII. de Trin. (cap. IV. & ſeqq. & Lib. V. cap. IX. in fin.) quod *cum quæreretur, quid tres, reſponſum eſt, tres perſonæ, quia commune eſt eis id quod eſt perſona.*

Reſpondeo dicendum, quod ipſe modus loquendi oſtendit, hoc nomen *perſona* tribus eſſe commune, cum dicimus tres perſonas; ſicut cum dicimus tres homines, oſtendimus, hominem eſſe commune tribus. Manifeſtum eſt autem quod non eſt communitas rei, ſicut una eſſentia communis eſt tribus: quia ſic ſequeretur unam eſſe perſonam trium, ſicut eſſentia eſt una.

Qualis autem ſit communitas, inveſtigantes diverſimode locuti ſunt. Quidam enim dixerunt, quod eſt communitas negationis, propter hoc quod in definitione perſonæ ponitur *incommunicabile*. Quidam autem dixerunt, quod eſt communitas intentionis, eo quod in definitione perſonæ ponitur *individuum*: ſicut ſi dicatur, quod eſſe ſpeciem eſt commune equo, & bovi. (*a*) Sed utrumque horum excluditur per hoc quod nomen perſonæ non eſt nomen negationis, neque intentionis, ſed eſt nomen rei.

Et ideo dicendum eſt, quod etiam in rebus humanis hoc nomen *perſona* eſt commune communitate rationis, non ſicut genus, vel ſpecies, ſed ſicut individuum vagum. Nomina enim generum, vel ſpecierum, ut homo, vel animal, ſunt impoſita ad ſignificandum ipſas naturas communes, non autem intentiones naturarum communium, quæ ſignificantur his nominibus *genus*, vel *ſpecies*. Sed individuum vagum, ut *aliquis homo*, ſignificat naturam communem cum determinato modo (*b*) exiſtendi, qui competit ſingularibus, ut ſcilicet ſit per ſe ſubſiſtens diſtinctum ab aliis. Sed in nomine ſingularis deſignati ſignificatur determinatum diſtinguens, ſicut in nomine Socratis hæc caro, & hoc os. Hoc tamen intereſt quod *aliquis homo* ſignificat naturam, vel individuum ex parte naturæ cum modo exiſtendi, qui competit ſingularibus; hoc autem nomen *perſona* non eſt impoſitum ad ſignificandum individuum ex parte naturæ, ſed ad ſignificandum rem ſubſiſtentem in tali natura. Hoc autem omnibus perſonis divinis ut unaquæque earum ſubſiſtat in natura divina diſtincta ab aliis. Et ſic hoc nomen *perſona* ſecundum rationem eſt commune tribus perſonis divinis.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de communitate rei.

Ad ſecundum dicendum, quod licet perſona ſit incommunicabilis, tamen ipſe modus exiſtendi incommunicabiliter poteſt eſſe pluribus communis.

Ad tertium dicendum, quod licet ſit communitas rationis, & non rei; tamen non ſequitur quod in divinis ſit univerſale, vel particulare, vel genus, vel ſpe-

(*a*) *Ita Nicolaius. Al.* Et utrumque. (*b*) *Ita Alcan. aliique vetuſti codd. quibus concinit Nicolaius. Editi plurimi* eſſendi.

ſpecies : tum quia neque in rebus humanis communitas perſonæ eſt communitas generis, vel ſpeciei : tum quia perſonæ divinæ habent unum eſſe ; genus autem, & ſpecies, & quodlibet univerſale prædicatur de pluribus ſecundum eſſe differentibus.

QUAESTIO XXXI.

De his quæ ad unitatem, vel pluralitatem pertinent in divinis,

in quatuor articulos diviſa.

POſt hæc conſiderandum eſt de his quæ ad unitatem, vel pluralitatem pertinent in divinis : & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo de ipſo nomine Trinitatis.

Secundo, utrum poſſit dici : Filius eſt alius a Patre.

Tertio, utrum dictio excluſiva, quæ videtur alietatem excludere, poſſit adiungi nomini eſſentiali in divinis.

Quarto, utrum poſſit adiungi termino perſonali.

ARTICULUS I. 177

Utrum ſit Trinitas in divinis.

I. diſt. XXIV. *quæſt.* II. *art.* 2. *& II. diſt.* II. *quæſt.* I. *art.* 5. *cor. & opuſc.* III. *cap.* L. LI. & LII.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod non ſit Trinitas in divinis. Omne enim nomen in divinis vel ſignificat ſubſtantiam, vel relationem. Sed hoc nomen *Trinitas* non ſignificat ſubſtantiam, prædicaretur enim de ſingulis perſonis ; neque ſignificat relationem, quia non dicitur ſecundum nomen ad aliud. Ergo nomine Trinitatis non eſt utendum in divinis.

2. Præterea. Hoc nomen *Trinitas* videtur eſſe nomen collectivum, cum ſignificet multitudinem. Tale autem nomen non convenit in divinis, cum unitas importata per nomen collectivum ſit minima unitas : in divinis autem eſt maxima unitas. Ergo hoc nomen *Trinitas* non convenit in divinis.

3. Præterea. Omne trinum eſt triplex. Sed in Deo non eſt triplicitas, cum triplicitas ſit ſpecies inæqualitatis. Ergo nec Trinitas.

4. Præterea. Quicquid eſt in Deo, eſt in unitate eſſentiæ divinæ, quia Deus eſt ſua eſſentia. Si igitur Trinitas eſt in Deo, erit in unitate eſſentiæ divinæ ; & ſic in Deo erunt tres eſſentiales unitates, quod eſt hæreticum.

5. Præterea. In omnibus quæ dicuntur de Deo, concretum prædicatur de abſtracto : Deitas enim eſt Deus, & paternitas eſt Pater. Sed Trinitas non poteſt dici trina : quia ſic eſſent novem res in divinis, quod eſt erroneum. Ergo nomine Trinitatis non eſt utendum in divinis.

Sed contra eſt quod Athanaſius (in ſymbolo fidei) dicit, quod *Unitas in Trinitate, & Trinitas in Unitate veneranda ſit.*

Reſpondeo dicendum, quod nomen Trinitatis in divinis ſignificat determinatum numerum perſonarum. Sicut igitur ponitur pluritas perſonarum in divinis, ita utendum eſt nomine Trinitatis : quia hoc idem quod ſignificat pluralitas indeterminate, ſignificat hoc nomen *Trinitas* determinate.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc nomen *Trinitas* ſecundum etymologiam vocabuli videtur ſignificare unam eſſentiam trium perſonarum, ſecundum quod dicitur Trinitas, quaſi trium unitas ; ſed ſecundum proprietatem vocabuli ſignificat magis numerum perſonarum unius eſſentiæ : & propter hoc non poſſumus dicere, quod Pater ſit Trinitas, quia non eſt tres perſonæ. Non autem ſignificat ipſas relationes perſonarum ; ſed magis numerum perſonarum ad invicem relatarum : & inde eſt quod ſecundum nomen ad aliud non refertur.

Ad ſecundum dicendum, quod nomen collectivum duo importat, ſcilicet pluralitatem ſuppoſitorum, & unitatem quamdam, ſcilicet ordinis alicuius. Populus enim eſt multitudo hominum ſub aliquo ordine comprehenſorum. Quantum ergo ad primum, hoc nomen *Trinitas* convenit cum nominibus collectivis ; ſed quantum ad ſecundum differt : quia in divina Trinitate non ſolum eſt unitas ordinis, ſed cum hoc eſt etiam unitas eſſentiæ.

Ad tertium dicendum, quod Trinitas abſolute dicitur : ſignificat enim numerum ternarium perſonarum. Sed triplicitas ſignificat proportionem inæqualitatis : eſt enim ſpecies proportionis inæqualis, ſicut patet per Boetium in Arithmetica (Lib. I. cap. XXIV.) Et ideo non eſt in Deo triplicitas, ſed Trinitas.

Ad quartum dicendum, quod in Trinitate divina intelligitur & numerus, & perſonæ numeratæ. Cum ergo dicimus

Tri-

Trinitatem in Unitate, non ponimus numerum in unitate essentiæ, quasi sit ter una, sed personas numeratas ponimus in unitate naturæ; sicut supposita alicujus naturæ dicuntur esse in natura illa. E converso autem dicimus *Unitatem in Trinitate*, sicut natura dicitur esse in suis suppositis.

Ad quintum dicendum, quod cum dicimus, Trinitas est trina, ratione numeri importati significatur multiplicatio ejusdem numeri in se ipsum; cum hoc quod dico trinum, importet distinctionem in suppositis illius de quo dicitur. Et ideo non potest dici, quod Trinitas sit trina: quia sequeretur, si Trinitas esset trina, quod tria essent supposita Trinitatis; sicut cum dicitur, Deus est trinus, sequitur quod sunt tria supposita Deitatis.

ARTICULUS II. 178

Utrum Filius sit alius a Patre.

I. dist. IX. *quæst.* I. *artic.* I. *& dist.* XXIV. *quæst.* II. *art.* I.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod Filius non sit alius a Patre. *Alius* enim est relativum diversitatis substantiæ. Si igitur Filius est alius a Patre, videtur quod sit a Patre diversus: quod est contra Augustinum VII. de Trin. (cap. ult.) ubi dicit, quod cum dicimus tres personas, non diversitatem intelligere volumus.

2. Præterea. Quicumque sunt alii ab invicem, aliquo modo ab invicem differunt. Si igitur Filius est alius a Patre, (a) sequitur quod sit differens a Patre: quod est contra Ambrosium in I. de Fide. (ad Gratianum cap. II. ante med.) ubi ait: *Pater, & Filius Deitate unum sunt; nec est ibi substantiæ differentia, neque ulla diversitas.*

3. Præterea. Alienum ab alio dicitur. Sed Pater non est alienus a Filio: dicit enim Hilarius in VII. de Trin. (non longe a fin.) quod *in divinis personis nihil est diversum, nihil alienum, nihil separabile*. Ergo Filius non est alius a Patre.

4. Præterea. *Alius*, & *aliud* idem significant, sed sola generis consignificatione differunt. Si ergo Filius est alius a Patre, videtur sequi quod Filius sit aliud a Patre.

Sed contra est quod Augustinus (Fulgentius) dicit in Lib. de Fide ad Petrum (cap. I.) *Una est enim essentia Patris, & Filii, & Spiritus sancti, in qua non est aliud Pater, aliud Filius, aliud Spiritus sanctus; quamvis personaliter sit alius Pater, alius Filius, alius Spiritus sanctus.*

Respondeo dicendum, quod quia ex verbis inordinate prolatis incurritur hæresis, ut Hieronymus dicit (citatur autem IV. Sen. a Magist. dist. XIII. in fin.) ideo cum de Trinitate loquimur, cum cautela, & modestia est agendum: quia, ut Augustinus dicit in I. de Trin. (capit. III. in princ.) *nec periculosius alicubi erratur, nec laboriosius aliquid quæritur, nec fructuosius aliquid invenitur.* Oportet autem in his quæ de Trinitate loquimur, duos errores oppositos cavere, temperate inter utrumque procedentes, scilicet errorem Arii, qui posuit cum Trinitate personarum Trinitatem substantiarum, & errorem Sabellii, qui posuit cum unitate essentiæ unitatem personæ.

Ad evitandum igitur errorem Arii, vitare debemus in divinis nomen diversitatis, & differentiæ, ne tollatur unitas essentiæ. Possumus autem uti nomine distinctionis propter oppositionem relativam. Unde sicubi in aliqua Scriptura authentica diversitas, vel differentia personarum invenitur, sumitur diversitas, vel differentia pro distinctione. Ne autem tollatur simplicitas divinæ essentiæ, vitandum est nomen separationis, & divisionis, quæ est totius in partes. Ne autem tollatur æqualitas, vitandum est nomen disparitatis. Ne vero tollatur similitudo, vitandum est nomen alieni, & discrepantis. Dicit enim Ambrosius in Lib. I. de Fid. (cap. II. ante med.) quod *in Patre, & Filio non est discrepans, sed una Divinitas.* Et secundum Hilarium, ut dictum est (loc. cit. in arg.3.) *in divinis nihil est separabile.*

Ad vitandum vero errorem Sabellii vitare debemus singularitatem, ne tollatur communicabilitas essentiæ divinæ. Unde Hilarius dicit VII. de Trinit. (non multum a fin.) *Patrem, & Filium singularem Deum prædicare sacrilegum est*. Debemus etiam vitare nomen *unici*, ne tollatur numerus personarum. Unde Hilarius in eod. Lib. dicit, quod *a Deo excluditur singularitas, atque unici intelligentia*. Dicimus tamen unicum Filium, quia non sunt plures filii in divinis. Neque tamen dicimus unicum Deum, quia pluribus Deitas est communis. Vitamus etiam nomen *confusi*, ne tollatur ordo naturæ a personis. Unde Ambrosius dicit I. de Fide (loco ante

(a) *Cod. Alcan.* sequetur.

ante cit.) *Neque confusum est quod unum est, neque multiplex esse potest quod indifferens est.* Vitandum est etiam nomen *solitarii*, ne tollatur consortium trium personarum: dicit enim Hilarius IV. de Trin. (ante med.) *Nobis neque solitarius, neque diversus Deus est confitendus.*

Hoc autem nomen *alius* masculine sumptum non importat nisi distinctionem suppositi. Unde convenienter dicere possumus, quod *Filius est alius a Patre*, quia scilicet est aliud suppositum divinæ naturæ, sicut est alia persona, & alia hypostasis.

Ad primum ergo dicendum, quod *alius*, quia est sicut quoddam particulare nomen, tenet se ex parte suppositi: unde ad eius rationem sufficit distinctio substantiæ, quæ est hypostasis, vel persona. Sed diversitas requirit distinctionem substantiæ, quæ est essentia. Et ideo non possumus dicere, quod Filius sit diversus a Patre, licet sit alius.

Ad secundum dicendum, quod differentia importat distinctionem formæ. Est autem tantum una forma in divinis, ut patet per id quod dicitur Philipp. II. 6. *Qui cum in forma Dei esset*. Et ideo nomen differentiæ non proprie competit in divinis, ut patet per auctoritatem inductam (in 2. arg.) Utitur tamen Damascenus (Lib. III. orth. Fid. cap. v.) nomine *differentia* in divinis personis, secundum quod proprietas relativa significatur per modum formæ. Unde dicit, quod non differunt ab invicem hypostases secundum substantiam, sed secundum determinatas proprietates. Sed differentia sumitur pro distinctione, ut dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod alienum est quod est extraneum, & dissimile. Sed hoc non importatur, cum dicitur *alius*: & ideo dicimus Filium alium a Patre, licet non dicamus alienum.

Ad quartum dicendum, quod neutrum genus est informe, masculinum autem est formatum, & distinctum, & similiter femininum. Et ideo convenienter per neutrum genus significatur essentia communis; per masculinum autem, & femininum aliquod suppositum determinatum in communi natura. Unde etiam in rebus humanis si quæratur. Quis est iste? respondetur, Socrates, quod nomen est suppositi. Si autem quæratur, Quid est iste? respondetur, animal rationale, & mortale. Et ideo quia in divinis distinctio est secundum personas, non autem secundum essentiam, dicimus, quod Pater est alius a Filio, sed non aliud; & e converso dicimus, quod sunt unum, sed non unus.

ARTICULUS III. 179

Utrum dictio exclusiva solus *sit addenda termino essentiali in divinis.*

I. dist. XXI. *quæst.* I. *art.* I.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod dictio exclusiva *solus* non sit addenda termino essentiali in divinis. Quia secundum Philosophum in II. Elench. (cap. III. a med.) *solus est qui cum alio non est*. Sed Deus est cum Angelis, & sanctis animabus. Ergo non possumus dicere Deum solum.

2. Præterea. Quicquid adiungitur termino essentiali in divinis, potest prædicari de qualibet persona per se, & de omnibus simul: quia enim convenienter dicitur sapiens Deus, possumus dicere, Pater est sapiens Deus, & Trinitas est sapiens Deus. Sed Augustinus in VI. de Trin. (cap. IX. in ptinc.) dicit: *Consideranda est illa sententia, qua dicitur* (a) *non esse Patrem verum Deum solum*. Ergo non potest dici solus Deus.

3. Præterea. Si hæc dictio *solus* adiungitur termino essentiali, aut hoc erit respectu prædicati personalis, aut respectu prædicati essentialis. Sed non respectu prædicati personalis, quia hæc est falsa Solus Deus est pater, cum etiam homo sit pater: neque etiam respectu prædicati essentialis, quia si hæc esset vera, Solus Deus creat, videtur sequi quod hæc esset vera, Solus Pater creat: quia quicquid dicitur de Deo, potest dici de Patre. Hæc autem est falsa, quia etiam Filius est creator. Non ergo hæc dictio *solus* potest in divinis adiungi termino essentiali.

Sed contra est quod dicitur I. ad Timoth. I. 17. *Regi sæculorum immortali, invisibili, soli Deo.*

Respondeo dicendum, quod hæc dictio *solus* potest accipi ut categorematica, vel syncategorematica. Dicitur autem dictio categorematica quæ absolute ponit rem significatam circa aliquod suppositum, ut *albus* circa hominem, cum dicitur homo albus. Si ergo sic accipiatur hæc dictio *solus*, nullo modo potest adiungi alicui termino in divinis, quia poneret solitudinem circa terminum cui adiungeretur; & sic

(a) *Augustini textus*: Deum verum solum non esse Patrem solum.

& sic sequeretur Deum esse solitarium: quod est contra prædicta (art. præc.) Dictio vero syncategorematica dicitur quæ importat ordinem prædicati ad subiectum, sicut hæc dictio *omnis*, vel *nullus*; & similiter hæc dictio *solus*, quia excludit omne aliud suppositum a consortio prædicati. Sicut cum dicitur, Solus Socrates scribit, non datur intelligi quod Socrates sit solitarius, sed quod nullus sit ei consors in scribendo, quamvis cum eo multis existentibus. Et per hunc modum nihil prohibet, hanc dictionem *solus* adiungere alicui essentiali termino in divinis, inquantum excluduntur omnia alia a Deo a consortio prædicati; ut si dicamus, Solus Deus est æternus, quia nihil præter Deum est æternum.

Ad primum ergo dicendum, quod licet Angeli, & animæ sanctæ semper sint cum Deo; tamen si non esset pluralitas personarum in divinis, sequeretur quod Deus esset solus, vel solitarius. Non enim tollitur solitudo per associationem alicuius quod est extraneæ naturæ: dicitur enim aliquis solus esse in horto, quamvis sint ibi multæ plantæ, & animalia. Et similiter diceretur Deus esse solus, vel solitarius, Angelis, & hominibus cum eo existentibus, si non essent in divinis personæ plures. Consociatio igitur Angelorum, & animarum non ex excludit solitudinem absolutam a divinis, multo minus solitudinem respectivam, & per comparationem ad aliquod prædicatum.

Ad secundum dicendum, quod hæc dictio *solus* proprie loquendo, non ponitur ex parte prædicati, quod sumitur formaliter: respicit enim suppositum, inquantum excludit aliud suppositum ab eo cui adiungitur. Sed hoc adverbium *tantum*, cum sit exclusivum, potest poni ex parte subiecti, & ex parte prædicati. Possumus enim dicere, Tantum Socrates currit, idest nullus alius: & Socrates currit tantum, idest nihil aliud facit. Unde non proprie dici potest, Pater est solus Deus, vel Trinitas est solus Deus, nisi forte ex parte prædicati intelligatur aliqua implicatio, ut dicatur, Trinitas est Deus, qui est solus Deus. Et secundum hoc etiam posset esse vera ista, Pater est Deus, qui est solus Deus; si relativum referret prædicatum, & non suppositum. Augustinus autem cum dicit, Patrem non esse solum Deum, sed Trinitatem esse solum Deum, loquitur expositive, ac si diceret, cum dicitur, *Regi seculorum invisibili, soli Deo*, non esse exponendum de persona Patris, sed de sola Trinitate.

Ad tertium dicendum, quod utroque modo potest hæc dictio *solus* adiungi termino essentiali. Hæc enim propositio, Solus Deus est pater, est duplex: quia ly *pater* potest prædicare personam Patris; & sic est vera, non enim homo est illa persona: vel potest prædicare relationem tantum; & sic est falsa, quia relatio paternitatis etiam in aliis invenitur, licet non univoce. Similiter hæc est vera, Solus Deus creat: nec tamen sequitur, Ergo solus Pater: quia, ut Sophistæ dicunt, dictio exclusiva immobilitat terminum cui adiungitur, ut non possit fieri sub eo descensus pro aliquo suppositorum. Non enim sequitur: Solus homo est animal rationale mortale: ergo solus Socrates.

ARTICULUS IV. 180

Utrum dictio exclusiva possit adiungi termino personali.

I. dist. XXI. *quæst.* I. *art.* 2. & *IV. cont. cap.* XXV. & *pot. quæst.* X. *art.* 4. *ad* 12.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod dictio exclusiva possit adiungi termino personali, etiamsi prædicatum sit commune. Dicit enim Dominus ad Patrem loquens Ioann. XVII 3. *Ut cognoscant te solum Deum verum*. Ergo solus Pater est Deus verus.

2. Præterea. Matth. XI. 27. dicitur: *Nemo novit Filium nisi Pater*: quod idem significat ac si diceretur, Solus Pater novit Filium. Sed nosse Filium est commune. Ergo idem quod prius.

3. Præterea. Dictio exclusiva non excludit illud quod est de intellectu termini cui adiungitur. Unde non excludit partem, neque universale: non enim sequitur: Solus Socrates est albus, ergo manus eius non est alba; vel ergo homo non est albus. Sed una persona est in intellectu alterius, sicut Pater in intellectu Filii, & e converso. Non ergo per hoc quod dicitur, Solus Pater est Deus, excluditur Filius, vel Spiritus sanctus: & sic videtur hæc locutio esse vera.

4. Præterea. Ab Ecclesia cantatur: *Tu solus altissimus, Iesu Christe*.

Sed contra. Hæc locutio, Solus Pater est Deus, habet duas expositivas, scilicet Pater est Deus, &, nullus alius a Patre est Deus. Sed hæc secunda est falsa, quia Filius alius est a Patre, qui est Deus. Er-

Ergo hæc est falsa, Solus Pater est Deus; & sic de similibus.

Respondeo dicendum, quod cum dicimus, Solus Pater est Deus, hæc propositio potest habere multiplicem intellectum. Si enim *solus* ponat solitudinem circa Patrem, sic est falsa, secundum quod sumitur categorematice; secundum vero quod sumitur syncategorematice, sic iterum potest intelligi multipliciter: quia si excludat a forma subjecti, sic est vera; ut sit sensus, Solus Pater est Deus, idest ille cum quo nullus alius est Pater, est Deus. Et hoc modo exponit Augustinus in VI. de Trinit. (cap. VII. in fin.) cum dicit: *Solum Patrem dicimus, non quia separatur a Filio, vel Spiritu sancto, sed hoc dicentes significamus, quod illi simul cum eo non sunt Pater*. Sed hic sensus non habetur ex consueto modo loquendi, nisi intellecta alia implicatione, ut si dicatur: Ille qui solus dicitur Pater, est Deus. Secundum vero proprium sensum excludit a consortio prædicati. Et sic hæc propositio est falsa, si excludit alium masculine; est autem vera, si excludit aliud neutraliter tantum: quia Filius est alius a Patre, non tamen aliud; similiter & Spiritus sanctus.

Sed quia hæc dictio *solus* respicit proprie subjectum, ut dictum est (ar. præc.) magis se habet ad excludendum alium quam aliud. Unde non est extendenda talis locutio, sed pie exponenda, sicubi inveniatur in authentica Scriptura.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicimus, *te solum Deum verum*, non intelligitur (*a*) de persona Patris, sed (*b*) de tota Trinitate, ut Augustinus exponit (Lib. VI. de Trinit. cap. IX. cir. med.) Vel si intelligatur de persona Patris, non excluduntur aliæ personæ propter essentiæ unitatem, prout ly *solus* excludit tantum aliud, ut dictum est (in corp. art.)

Et similiter dicendum est ad secundum. Cum enim aliquid essentiale dicitur de Patre, non excluditur Filius, vel Spiritus sanctus propter essentiæ unitatem. Tamen sciendum est, quod in auctoritate prædicta hæc dictio *nemo* non idem est quod nullus homo, quod videtur significare vocabulum: non enim posset excipi persona Patris: sed sumitur secundum usum loquendi distributive pro quacumque rationali natura.

Ad tertium dicendum, quod dictio exclusiva non excludit illa quæ sunt de intellectu termini cui adjungitur, si non differunt secundum suppositum, ut pars, & universale. Sed Filius differt supposito a Patre; & ideo non est similis ratio.

Ad quartum dicendum, quod non dicimus absolute, quod solus Filius sit altissimus, sed quod solus sit altissimus cum Spiritu sancto in gloria Dei Patris.

QUAESTIO XXXII.

De divinarum personarum cognitione, in quatuor articulos divisa.

Consequenter inquirendum est de cognitione divinarum personarum: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum per rationem naturalem possint cognosci divinæ personæ.

Secundo, utrum sint aliquæ notiones divinis personis attribuendæ.

Tertio, de numero notionum.

Quarto, utrum liceat diversimode circa notiones opinari.

ARTICULUS I. 181

Utrum Trinitas divinarum personarum possit per naturalem rationem cognosci.

I. P. quæst. XXXIX. art. 7. cor. & I. dist. III. quæst. I. art. 4. & I. cont. cap. XIV. & verit. quæst. X. art. 13. & po. quæst. IX. art. 5. co. & Boet. Tri. quæst. I. art. 4. & Ro. I. lect. 6. in fin.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Trinitas divinarum personarum possit per naturalem rationem cognosci. Philosophi enim non devenerunt in Dei cognitionem nisi per rationem naturalem. Inveniuntur autem a Philosophis multa dicta de Trinitate personarum. Dicit enim Aristoteles in I. de cælo & mundo (tex. 2.) *Per hunc numerum*, scilicet ternarium, *adhibuimus nosipsos magnificare Deum unum, eminentem proprietatibus eorum quæ sunt creata*. Augustinus etiam dicit VII. Confess. (cap. IX. parum a prin.) *Ibi legi*, scilicet in libris Platonicorum, *non quidem his verbis, sed hoc idem omnino multis, & multiplicibus suaderi rationibus, quod in principio erat Verbum, & Verbum erat apud Deum, & Deus erat Verbum*, & hujusmodi quæ ibi sequuntur. In quibus verbis distinctio divinarum personarum traditur. Dicitur etiam in Glossa Rom. I. & Exod. VIII. quod magi Pharaonis defecerunt in ter-

(*a*) *Ita codd. & edit. plurimi. Al.* de sola persona Patris. (*b*) *Ita Nicolaius. Al.* de sola Trinitate.

tertio signo, idest in notitia tertiæ personæ, scilicet Spiritus sancti, & sic ad minus duas cognoverunt. Trismegistus etiam dixit (in Lib. qui dicitur *Pimander*, dialog. 4.) *Monas genuit monadem, & in se suum reflexit ardorem*. Per quod videtur generatio Filii, & Spiritus sancti processio intimari. Cognitio ergo divinarum personarum potest per rationem naturalem haberi.

2. Præterea. Ricardus de Sancto Vict. dicit in Lib. I. de Trinit. (cap. IV. circa princ.) *Credo sine dubio, quod ad quamcumque explanationem veritatis non modo probabilia, immo etiam necessaria argumenta non desint*. Unde etiam ad probandum Trinitatem personarum aliqui induxerunt rationem ex infinitate bonitatis divinæ, quæ se ipsam infinite communicat in processione pivinarum dersonarum: quidam vero per hoc quod nullius boni sine consortio potest esse iucunda processio. Augustinus vero (Lib. X. de Trin. cap. XI. & XII. & Lib. IX. cap. IV. & seqq.) procedit ad manifestandum Trinitatem personarum ex processione verbi, & amoris in mente nostra: quam viam supra secuti sumus (quæst. XXVII. art. I. & 3.) Ergo per rationem naturalem potest cognosci Trinitas personarum.

3. Præterea. Superfluum videtur homini tradere quod humana ratione (*a*) cognosci non potest. Sed non est dicendum, quod traditio divina de cognitione Trinitatis sit superflua. Ergo Trinitas personarum ratione humana cognosci potest.

Sed contra est quod Hilarius dicit in Lib. I. de Trinitate (parum a princip.) *Non putet homo sua intelligentia generationis sacramentum posse consequi*. Ambrosius etiam (Lib. II. de fide ad Gratianum cap. V. ante med.) dicit: *Impossibile est generationis scire secretum. Mens deficit, vox silet*. Sed per originem generationis, & processionis distinguitur Trinitas in personis divinis, ut ex supra dictis patet (quæst. XXX. art. 2.) Cum ergo illud homo non possit scire, & intelligentia consequi ad quod ratio necessaria haberi non potest, sequitur quod Trinitas personarum per rationem cognosci non possit.

Respondeo dicendum, quod impossibile est per rationem naturalem ad cognitionem Trinitatis divinarum personarum pervenire. Ostensum est enim supra (quæst. XII. art. 4. & 12.) quod homo per rationem naturalem in cognitionem Dei pervenire non potest nisi ex creaturis. Creaturæ autem ducunt in Dei cognitionem sicut effectus in causam. Hoc igitur solum ratione naturali de Deo cognosci potest quod competere ei necesse est, secundum quod est omnium entium principium: & hoc fundamento usi sumus supra (quæst. XII. art. 12.) in consideratione Dei. Virtus autem creativa Dei est communis toti Trinitati: unde pertinet ad unitatem essentiæ, non ad distinctionem personarum. Per rationem igitur naturalem cognosci possunt de Deo ea quæ pertinent ad unitatem essentiæ, non autem ea quæ pertinent ad distinctionem personarum.

Qui autem probare nititur Trinitatem personarum naturali ratione, fidei dupliciter derogat. Primo quidem quantum ad dignitatem ipsius fidei, quæ est ut sit de rebus invisibilibus, quæ rationem humanam excedunt: unde Apostolus dicit ad Hebr. XI. 1. quod *fides est de non apparentibus*: & idem Apostolus dicit I. Corinth. II. 6. *Sapientiam loquimur inter perfectos: sapientiam vero non huius sæculi, neque principum huius sæculi; sed loquimur Dei sapientiam in mysterio, quæ abscondita est*. Secundo quantum ad utilitatem trahendi alios ad fidem. Cum enim aliquis ad probandum fidem inducit rationes quæ non sunt cogentes, cedit in irrisionem infidelium. Credunt enim quod huiusmodi rationibus innitamur, & propter eas credamus.

Quæ igitur fidei sunt, non sunt tentanda (*b*) probare, nisi per auctoritates his qui auctoritates suscipiunt: apud alios vero sufficit defendere non esse impossibile quod prædicat fides. Unde Dionysius dicit II. cap. de divin. Nom. (non multum remote a princ. lect. I.) *Si aliquis est qui totaliter eloquiis resistit, longe erit a nostra philosophia; si autem ad veritatem eloquiorum*, scilicet sacrorum, *respicit, hoc & nos canone utimur*.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophi non cognoverunt mysterium Trinitatis divinarum personarum per propria, quæ sunt paternitas, filiatio, & processio, secundum illud Apostoli I. Cor. II. 6. *Loquimur Dei sapientiam, quam nemo principum huius sæculi cognovit*, idest *Philosophorum* secundum Glossam (Hier. in dict. locum.) Cognoverunt tamen quædam essentialia attributa, quæ appropriantur personis, sicut potentia Patri, sapientia Filio, bonitas Spirituis sancto,

(*a*) *Al.* cognosci potest. (*b*) *Nicolaius* probari.

cto, ut infra mox patebit. Quod ergo Aristoteles dicit, *Per hunc numerum adhibuimus nosipsos &c.* non est sic intelligendum, quod ipse poneret ternarium numerum in divinis. Sed vult dicere, quod antiqui utebantur ternario numero in sacrificiis, & orationibus propter quamdam ternarii numeri perfectionem. In Libris etiam Platonicorum invenitur *In principium erat Verbum*, non secundum quod verbum significat personam genitam in divinis; sed secundum quod per verbum intelligitur ratio idealis, per quam Deus omnia condidit, quæ Filio appropriatur. Et licet appropriata tribus personis cognoscerent, dicuntur tamen in tertio signo defecisse, ideft in cognitione tertiæ personæ: quia a bonitate, quæ Spiritui sancto appropriatur, deviaverunt, dum cognoscentes Deum, non sicut Deum glorificaverunt, ut dicitur Rom. 1. Vel quia ponebant Platonici unum primum ens, quod etiam dicebant esse patrem totius universitatis rerum, consequenter ponebant aliam substantiam sub eo, quam vocabant mentem, vel paternum intellectum: in qua erant rationes omnium rerum, sicut Macrobius (Lib. I. non multum procul a med.) recitat super somnium Scipionis. Non autem ponebant aliquam substantiam tertiam separatam, quæ videretur Spiritui sancto respondere. Sic autem nos non ponimus Patrem, & Filium secundum substantiam differentes; sed fuit error Origenis (tom. 11. super illud Ioan. 1. *Et Deus erat Verbum:* & idem refert Hieronymus in epist. ad Pamm. & Oceanum, quæ incip. *Schedulæ quas*, cap. 1. cir. fin.) & Arii sequentium Platonicos. Quod vero Trismegistus dicit, *Monas monadem genuit, & in se suum reflexit ardorem*, non est referendum ad generationem Filii, vel processionem Spiritus sancti, sed ad productionem mundi. Nam unus Deus produxit unum mundum propter sui ipsius amorem.

Ad secundum dicendum, quod ad aliquam rem dupliciter inducitur ratio. Uno modo ad probandum sufficienter aliquam radicem; sicut in scientia naturali inducitur ratio sufficiens ad probandum quod motus cæli semper sit uniformis velocitatis. Alio modo inducitur ratio, non quæ sufficienter probet radicem; sed quæ radici iam positæ ostendat congruere consequentes effectus; sicut in Astrologia ponitur ratio excentricorum, & epicyclorum, ex hoc quod hac positione facta, possunt salvari apparentia sensibilia circa motus cælestes: non tamen ratio hæc est sufficienter probans, quia etiam forte alia positione facta salvari possent. Primo ergo modo potest induci ratio ad probandum Deum esse unum, & similia. Sed secundo modo se habet ratio quæ inducitur ad manifestationem Trinitatis, quia scilicet Trinitate posita, congruunt huiusmodi rationes; non tamen ita quod per has rationes sufficienter probetur Trinitas personarum. Et hoc patet per singula: bonitas enim infinita Dei manifestatur etiam in productione creaturæ, quia infinitæ virtutis est ex nihilo producere. Non enim oportet, si infinita bonitate se communicat, quod aliquid infinitum a Deo procedat, sed quod secundum modum suum recipiat divinam bonitatem. Similiter etiam quod dicitur, quod sine consortio non potest esse iucunda possessio alicuius boni, locum habet quando in una persona non invenitur perfecta bonitas. Unde indiget ad plenam iucunditatis bonitatem bono alicuius alterius consociati sibi. Similitudo autem intellectus nostri non sufficienter probat aliquid de Deo, propter hoc quod intellectus non univoce invenitur in Deo, & in nobis. Et inde est quod Augustinus super Ioan. (tract. XXVII. circ. med.) dicit, quod per fidem venitur ad cognitionem, & non e converso.

Ad tertium dicendum, quod cognitio divinarum personarum fuit necessaria nobis dupliciter. Uno modo ad recte sentiendum de creatione rerum. Per hoc enim quod dicimus, Deum omnia fecisse verbo suo, excluditur error ponentium Deum produxisse res ex necessitate naturæ. Per hoc autem quod ponimus in eo processionem amoris, ostenditur, quod Deus non propter aliquam indigentiam creaturas produxit, neque propter aliquam aliam causam extrinsecam, sed propter amorem suæ bonitatis. Unde & Moyses, postquam dixerat (Gen. 1. 1.) *In principio creavit Deus cælum, & terram:* subdit: *Dixit Deus, Fiat lux*, ad manifestationem divini verbi: & postea dixit: *Vidit Deus lucem, quod esset bona*, ad ostendendum probationem divini amoris. Et similiter in aliis operibus. Alio modo, & principalius, ad recte sentiendum de salute generis humani, quæ perficitur per Filium incarnatum, & per donum Spiritus sancti.

ARTICULUS II. 182

Utrum ſint ponendæ notiones in divinis.

Inf. quæſt. xl. *art.* 1. *cor.* & *I. diſt.* xxvi. *quæſt.* ii. *art.* 3. & *diſt.* xxxiii. *art.* 2. *cor.*

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod non ſint ponendæ notiones in divinis. Dicit enim Dionyſius in 1. cap. de div. Nom. (parum a princ.) quod *non eſt audendum dicere aliquid de Deo præter ea quæ nobis ex ſacris eloquiis ſunt expreſſa*. Sed de notionibus nulla fit mentio in eloquiis ſacræ Scripturæ. Ergo non ſunt ponendæ notiones in divinis.

2. Præterea. Quidquid ponitur in divinis, aut pertinet ad unitatem eſſentiæ, aut ad Trinitatem perſonarum. Sed notiones non pertinent ad unitatem eſſentiæ, nec ad Trinitatem perſonarum: de notionibus enim neque prædicantur ea quæ ſunt eſſentiæ: non enim dicimus, quod paternitas ſit ſapiens, vel creet: neque etiam ea quæ ſunt perſonæ: non enim dicimus, quod paternitas generet, & filiatio generetur. Ergo non ſunt ponendæ notiones in divinis.

3. Præterea. In ſimplicibus non ſunt ponenda aliqua abſtracta, quæ ſint principia cognoſcendi, quia cognoſcuntur ſe ipſis. Sed divinæ perſonæ ſunt ſimpliciſſimæ. Ergo non ſunt ponendæ in divinis perſonis notiones.

Sed contra eſt quod dicit Ioannes Damaſcenus (Lib. III. orthod. Fid. cap. v. circa princ.) *Differentiam hypoſtaſeon*, ideſt perſonarum, *in tribus proprietatibus, ideſt paternali, & filiali, & proceſſionali recognoſcimus*. Sunt ergo ponendæ proprietates, & notiones in divinis.

Reſpondeo dicendum, quod Præpoſitivus attendens ſimplicitatem perſonarum dixit, non eſſe ponendas proprietates, & notiones in divinis: & ſicubi inveniantur, exponit abſtractum pro concreto. Sicut enim conſuevimus dicere, Rogo benignitatem tuam, ideſt te benignum; ita cum dicitur in divinis paternitas, intelligitur Deus Pater.

Sed, ſicut oſtenſum eſt ſupra (quæſt. iii. art. 3. ad 1. præcipue, & quæſt. xiii. art. 1.) divinæ ſimplicitati non præiudicat quod in divinis utamur nominibus concretis, & abſtractis: quia ſecundum quod intelligimus, ſic nominamus. Intellectus autem noſter non poteſt pertingere ad ipſam ſimplicitatem divinam, ſecundum quod in ſe eſt conſideranda: & ideo ſecundum modum ſuum divina apprehendit, & nominat, ideſt ſecundum quod invenitur in rebus ſenſibilibus, a quibus cognitionem accipit: in quibus ad ſignificandum ſimplices formas nominibus abſtractis utimur, ad ſignificandum vero res ſubſiſtentes utimur nominibus concretis. Unde & divina, ſicut ſupra dictum eſt (locis nunc proxime citatis) ratione ſimplicitatis per nomina abſtracta ſignificamus, ratione vero ſubſiſtentiæ, & complementi per nomina concreta. Oportet autem non ſolum nomina eſſentialia in abſtracto, & in concreto ſignificare (ut cum dicimus Deitatem, & Deum, vel ſapientiam, & ſapientem;) ſed etiam perſonalia, ut dicamus paternitatem, & patrem.

Ad quod duo præcipue nos cogunt. Primo quidem hæreticorum inſtantia. Cum enim confiteamur Patrem, & Filium, & Spiritum ſanctum eſſe unum Deum, & tres perſonas, quærentibus, quo ſunt unus Deus, & quo ſunt tres, ſicut reſpondetur, quod ſunt eſſentia, vel Deitate unum; ita oportuit eſſe aliqua nomina abſtracta, quibus reſponderi poſſit perſonas diſtingui: & huiuſmodi ſunt proprietates, vel notiones in abſtracto ſignificantes, ut paternitas, & filiatio. Et ideo eſſentia ſignificatur in divinis ut *quid*, perſona vero ut *quis*, proprietas autem ut *quo*.

Secundo quia una perſona invenitur in divinis referri ad duas perſonas, ſcilicet perſona Patris ad perſonam Filii, & perſonam Spiritus ſancti. Non autem una relatione, quia ſic ſequeretur quod etiam Filius, & Spiritus ſanctus una & eadem relatione referrentur ad Patrem. Et ſic cum ſola relatio in divinis multiplicet Trinitatem, ſequeretur quod Filius, & Spiritus ſanctus non eſſent duæ perſonæ.

Neque tamen poteſt dici, ut Præpoſitivus dicebat, quod ſicut Deus uno modo ſe habet ad creaturas, cum tamen creaturæ diverſimode ſe habeant ad ipſum; ſic Pater una relatione refertur ad Filium, & ad Spiritum ſanctum, cum tamen illi duo duabus relationibus referantur ad Patrem. Quia cum ratio ſpecifica relativi conſiſtat in hoc quod ad aliud ſe habet, neceſſe eſt dicere, quod duæ relationes non ſunt diverſæ ſecundum ſpeciem, ſi ex oppoſito una relatio eis correſpondeat. Oportet enim aliam ſpeciem relationis eſſe domini, & patris ſecundum diverſitatem filiationis, & ſervitutis. Omnes autem creaturæ ſub una ſpe-

specie relationis referuntur ad Deum, ut sunt creaturæ ipsius. Filius autem, & Spiritus sanctus non secundum relationes unius rationis referuntur ad Patrem. Unde non est simile.

Et iterum in Deo non requiritur relatio realis ad creaturam, ut supra dictum est (quæst. XXVIII. art. I. ad 3.) Relationes autem rationis in Deo multiplicare non est inconveniens. Sed in Patre oportet esse relationem realem, qua refertur ad Filium, & Spiritum sanctum. Unde secundum duas relationes Filii, & Spiritus sancti, quibus referuntur ad Patrem, oportet intelligi duas relationes in Patre, quibus referatur ad Filium, & Spiritum sanctum. Unde cum non sit nisi una Patris persona, necesse fuit seorsum significari relationes in abstracto, quæ dicuntur proprietates, & notiones.

Ad primum ergo dicendum, quod licet de notionibus non fiat mentio in sacra Scriptura, fit tamen mentio de personis, in quibus intelliguntur notiones, sicut abstractum in concreto.

Ad secundum dicendum, quod notiones significantur in divinis non ut res, sed ut (*a*) rationes quædam, quibus cognoscuntur personæ, licet ipsæ notiones, vel relationes realiter sint in Deo, ut supra dictum est (quæst. XXVIII. art. I.) Et ideo ea quæ habent ordinem aliquem ad actum aliquem essentialem, vel personalem, non possunt dici de notionibus, quia hoc repugnat modo significandi ipsarum. Unde non possumus dicere, quod paternitas (*b*) generet, vel creet, sit sapiens, vel intelligens. Essentialia vero quæ non habent ordinem ad aliquem actum, sed removent conditiones creaturæ a Deo, possunt prædicari de notionibus: possumus enim dicere, quod paternitas est æterna, vel immensa, vel quodcumque huiusmodi. Et similiter propter identitatem rei possunt (*c*) substantiva personalia, & essentialia prædicari de notionibus: possumus enim dicere, quod paternitas est Deus, (*d*) & Deitas est Pater.

Ad tertium dicendum, quod licet personæ sint simplices, tamen absque præiudicio simplicitatis possunt propriæ rationes personarum in abstracto significari, ut dictum est (in corp.)

ARTICULUS III. 283

Utrum sint quinque notiones.

I. dist. XXVI. *quæst.* II. *art.* 3. *& dist.* XXVII. *quæst.* I. *art.* I. *cor. & dist.* XXVIII. *quæst.* I. *art.* 2. *& pot. quæst.* IX. *art.* 9. *ad* 21. *&* 27. *& quæst.* X. *art.* 5. *ad* 12. *& opusc.* II. *cap.* LVII. LVIII. LIX. LX. *&* LXI.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod non sint quinque notiones. Proprie enim notiones personarum sunt relationes quibus distinguuntur. Sed relationes in divinis non sunt nisi quatuor, ut supra dictum est (quæst. XXVIII. art. 4.) Ergo & notiones sunt tantum quatuor.

2. Præterea. Propter hoc quod in divinis est una essentia, dicitur Deus unus; propter hoc autem quod sunt tres personæ, dicitur Deus trinus. Si ergo in divinis sunt quinque notiones, dicetur quinus: quod est inconveniens.

3. Præterea. Si tribus personis existentibus in divinis sunt quinque notiones, oportet quod in aliqua personarum sint (*e*) notiones duæ, vel plures, sicut in persona Patris ponitur innascibilitas, & paternitas, & communis spiratio. Aut igitur istæ tres notiones differunt re, aut non. Si differunt re, sequitur quod persona Patris sit composita ex pluribus rebus. Si autem differunt ratione tantum, sequitur quod una earum possit de alia prædicari, ut dicamus, quod sicut bonitas divina est eius sapientia propter indifferentiam rei, ita communis spiratio sit paternitas: quod non conceditur. Igitur non sunt quinque notiones.

4. Sed contra videtur quod sint plures. Quia sicut Pater a nullo est, & secundum hoc accipitur notio quæ dicitur innascibilitas; ita a Spiritu sancto non est alia persona. Et secundum hoc oportebit accipere sex notiones.

5. Præterea. Sicuti Patri, & Filio commune est quod ab eis procedat Spiritus sanctus, ita commune est Filio, & Spiritui sancto quod procedant a Patre. Ergo sicut una notio ponitur com-

 mu-

(a) *Ita edit. Rom. & Patav. Nicolaius* relationes. (b) *Ita codd. Alcan. & Tarrac. Edit. Rom. & Patav. an.* 1898. generet, vel creet, sicut sapientia, vel intellectus. Essentialia &c. *Nicolaius:* generet, vel creet, neque quod sit sapiens, vel intelligens. *Patav. in* 12. *an.* 1712. generet, vel creet, sicut sapientia, vel intellectus sit sapiens, vel intelligens. (c) *Al.* substantialia. (d) *Patav. edit.* 1698. & paternitas est Pater. (e) *Ita Nicolaius. Edit. Rom. & Patav. ambæ* aliquæ notiones duæ.

munis Patri, & Filio; ita debet poni una notio communis Filio, & Spiritui sancto.

Respondeo dicendum, quod notio dicitur id quod est propria ratio cognoscendi divinam personam. Divinæ autem personæ multiplicantur secundum originem. Ad originem autem pertinet *a quo alius*, & *qui ab alio*: & secundum hos duos modos potest innotescere persona. Igitur persona Patris non potest innotescere per hoc quod sit ab alio, sed per hoc quod a nullo est: & sic ex hac parte eius notio est *innascibilitas*. Sed inquantum aliquis est ab eo, innotescit dupliciter: quia inquantum Filius est ab eo, innotescit notione *paternitatis*; inquantum autem Spiritus sanctus est ab eo, innotescit notione *communis spirationis*. Filius autem potest innotescere per hoc quod est ab alio nascendo, & sic innotescit per *filiationem*; & per hoc quod est alius ab eo, scilicet Spiritus sanctus, & per hoc innotescit eodem modo sicut & Pater, scilicet *communi spiratione*. Spiritus sanctus autem innotescere potest per hoc quod est ab alio, vel ab aliis, & sic innotescit *processione*; non autem per hoc quod alius sit ab eo, quia nulla divina persona procedit ab eo.

Sunt igitur quinque notiones in divinis, scilicet *innascibilitas*, *paternitas*, *filiatio*, *communis spiratio*, & *processio*. Harum autem tantum quatuor sunt relationes. Nam *innascibilitas* non est relatio, nisi per reductionem, ut infra dicetur (quæst. XXXIII. art. 4. ad 3.) Quatuor autem tantum proprietates sunt. Nam *communis spiratio* non est proprietas, quia convenit duabus personis. Tres autem sunt notiones personales, idest constituentes personas, scilicet *paternitas*, *filiatio*, & *processio*. Nam *communis spiratio*, & *innascibilitas* dicuntur notiones personarum, non autem personales, ut infra magis patebit (quæst. XL. art. 1. ad 1.)

Ad primum ergo dicendum, quod præter quatuor relationes oportet ponere aliam notionem, ut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod essentia in divinis significatur ut res quædam, & similiter personæ significantur ut res quædam; sed notiones significantur ut rationes notificantes personas. Et ideo licet dicatur Deus unus propter unitatem essentiæ, & trinus propter Trinitatem personarum; non tamen dicitur quinus propter quinque notiones.

Ad tertium dicendum, quod cum sola oppositio relativa faciat pluralitatem realem in divinis, plures proprietates unius personæ, cum non opponantur ad invicem relative, non differunt realiter. Nec tamen de se invicem prædicantur, quia significantur ut diversæ rationes personarum; sicut etiam non dicimus, quod attributum potentiæ sit attributum scientiæ, licet dicamus, quod scientia sit potentia.

Ad quartum dicendum, quod cum persona importet dignitatem, ut supra dictum est (quæst. XXIX. art. 3.) non potest accipi notio aliqua Spiritus sancti ex hoc quod nulla persona est ab ipso. Hoc enim non pertinet ad dignitatem ipsius, sicut pertinet ad auctoritatem Patris quod sit a nullo.

Ad quintum dicendum, quod Filius, & Spiritus sanctus non conveniunt in uno speciali modo existendi a Patre; sicut Pater, & Filius conveniunt in uno speciali modo producendi Spiritum sanctum. Id autem quod est principium innotescendi, oportet esse aliquid speciale: & ideo non est simile.

ARTICULUS IV. 184

Utrum liceat contrarie opinari de notionibus

I. dist. XXXIII. *art.* 5.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod non liceat contrarie opinari de notionibus. Dicit enim Augustinus in I. de Trin. (cap. III. in princ.) quod *non erratur alicubi periculosius quam in materia Trinitatis*, ad quam certum est notiones pertinere. Sed contrariæ opiniones non possunt esse absque errore. Ergo contrarie opinari circa notiones non licet.

2. Præterea. Per notiones cognoscuntur personæ, ut dictum est (art. præced.) Sed circa personas non licet contrarie opinari. Ergo nec circa notiones.

Sed contra. Articuli fidei non sunt de notionibus. Ergo circa notiones licet sic, vel aliter opinari.

Respondeo dicendum, quod ad fidem pertinet aliquid dupliciter. Uno modo directe, sicut ea quæ nobis sunt principaliter divinitus tradita, ut Deum esse trinum, & unum, Filium Dei esse incarnatum, & huiusmodi: & circa hæc opinari falsum hoc ipso inducit hæresim,

sim, maxime si pertinacia adiungatur. Indirecte vero ad fidem pertinent ea ex quibus negatis consequitur aliquid contrarium fidei; sicut si quis diceret, Samuelem non fuisse filium Helcanæ: ex hoc enim sequitur Scripturam divinam esse falsam. Circa huiusmodi ergo absque periculo hæresis aliquis falsum potest opinari, antequam consideretur, vel determinatum sit quod ex hoc sequitur aliquid contrarium fidei, & maxime si non pertinaciter adhæreat; sed postquam manifestum est, & præcipue si sit per Ecclesiam determinatum, quod ex hoc sequitur aliquid contrarium fidei, in hoc errare non esset absque hæresi. Et propter hoc multa nunc reputantur hæretica quæ prius non reputabantur, propter hoc quod nunc est magis manifestum quid ex eis sequatur.

Sic igitur dicendum est, quod circa notiones aliqui absque periculo hæresis contrarie sunt opinati, non intendentes sustinere aliquid contrarium fidei. Sed si quis falsum opinaretur circa notiones, considerans quod ex hoc sequatur aliquid contrarium fidei, in hæresim laberetur.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

QUAESTIO XXXIII.

De persona Patris,

in quatuor articulos divisa.

Consequenter considerandum est de personis in speciali: & primo circa personam Patris: circa quam quæruntur quatuor.

Primo, utrum Patri competat esse principium.

Secundo, utrum persona Patris proprie significetur hoc nomine *pater*.

Tertio, utrum per prius dicatur in divinis Pater, secundum quod sumitur personaliter, quam secundum quod sumitur essentialiter.

Quarto, utrum sit proprium Patri esse ingenitum.

ARTICULUS I. 185

Utrum competat Patri esse principium.

Inf. quæst. XXXVI. *art.* 4. *& I. dist.* XXIX. *art.* 2. *& opusc.* I. *cap.* 11. *& pot. quæst.* X. *art.* I. *ad* 8. *&* 10.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Pater non possit dici principium Filii, vel Spiritus sancti. Principium enim, & causa idem sunt, secundum Philosophum (ex Lib. IV. Metaph. tex. III.) Sed non dicimus Patrem esse causam Filii. Ergo non debet dici, quod sit eius principium.

2. Præterea. Principium dicitur respectu principiati. Si igitur Pater est principium Filii, sequitur, Filium esse principiatum, & per consequens esse creatum: quod videtur esse erroneum.

3. Præterea. Nomen principii a prioritate sumitur. Sed in divinis non est prius, & posterius, ut Athanasius dicit (in suo symb. fid.) Ergo in divinis non debemus uti nomine principii.

Sed contra est quod dicit Augustinus IV. de Trinit. (cap. xx. declinando ad fin.) *Pater est principium totius Deitatis.*

Respondeo dicendum, quod hoc nomen *principium* nihil aliud significat quam id a quo aliquid procedit. Omne enim a quo aliquid procedit quocumque modo, dicimus esse principium, & e converso. Cum ergo Pater sit a quo procedit alius, sequitur quod Pater est principium.

Ad primum ergo dicendum, quod Græci utuntur in divinis indifferenter nomine causæ, sicut & nomine principii; sed Latini Doctores non utuntur nomine causæ, sed solum nomine principii. Cuius ratio est, quia principium communius est quam causa, sicut causa communius quam elementum. Primus enim terminus, vel etiam prima pars rei dicitur principium, sed non causa. Quanto autem aliquod nomen est communius, tanto convenientius assumitur in divinis, ut supra dictum est (quæst. XIII. art. II.) quia nomina quanto magis specialia sunt, tanto magis determinant modum convenientem creaturæ. Unde hoc nomen *causa* videtur importare diversitatem substantiæ, & dependentiam alicuius ab altero, quam non importat nomen *principii*. In omnibus enim causæ generibus semper invenitur distantia inter causam, & id cuius est causa, secundum aliquam perfectionem, aut virtutem. Sed nomine principii utimur etiam in his quæ nullam huiusmodi differentiam habent, sed solum secundum quemdam ordinem; sicut cum dicimus, punctum esse principium lineæ, vel etiam cum dicimus, (a) frontem lineæ esse principium lineæ.

Ad secundum dicendum, quod apud Græcos invenitur de Filio, vel Spiritu sancto dici, quod principientur. Sed hoc non

(a) *Nicolaius* primam partem lineæ.

non est in usu Doctorum nostrorum: quia licet attribuamus Patri aliquid auctoritatis ratione principii; nihil tamen ad subiectionem, vel minorationem quocumque modo pertinens attribuimus Filio, vel Spiritui sancto, ut vitetur omnis erroris occasio. Secundum quem modum Hilarius dicit IX. de Trin. (inter med. & fin.) *Donantis auctoritate Pater maior est; sed minor non est Filius, cui unum esse donatur.*

Ad tertium dicendum, quod licet hoc nomen *principium*, quantum ad id a quo imponitur ad significandum, videatur a prioritate sumptum, non tamen significat prioritatem, sed originem. Non enim idem est quod significat nomen, & a quo nomen imponitur, ut supra dictum est (quæst. XIII. art. 8.)

ARTICULUS II. 186

Utrum hoc nomen pater *sit nomen proprie divinæ personæ.*

Inf. quæst. XL. *art.* 2. *corp.* & *III. Part. quæst.* IX. *art.* 7. *ad* 2. & *IV. dist.* III. *art.* 2. *quæst.* 1. *ad* 5.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod hoc nomen *pater* non sit proprie nomen divinæ personæ. Hoc enim nomen *pater* significat relationem. Persona autem est substantia individua. Non ergo hoc nomen *pater* est proprie nomen significativum personæ.

2. Præterea. Generans communius est quam pater: nam omnis pater est generans, sed non e converso. Sed nomen communius magis proprie dicitur in divinis, ut dictum est (quæst. XIII. art. 11.) Ergo magis proprium nomen est personæ divinæ generans, & genitor, quam pater.

3. Præterea. Nihil quod secundum metaphoram dicitur, potest esse nomen proprium alicuius. Sed verbum metaphorice apud nos dicitur genitum, vel proles; & per consequens ille cuius est verbum, metaphorice dicitur pater. Non ergo principium verbi in divinis potest proprie dici pater.

4. Præterea. Omne quod dicitur in divinis, per prius dicitur de Deo quam de creaturis. Sed generatio per prius videtur dicit de creaturis quam de Deo: verior enim ibi videtur esse generatio, ubi aliquid procedit ab alio distinctum, non secundum relationem tantum, sed etiam secundum essentiam. Ergo nomen patris, quod a generatione sumitur, non videtur esse proprium alicuius divinæ personæ.

Sed contra est quod dicitur in Psal. (LXXXVIII. 27.) *Ipse invocabit me, Pater meus es tu.*

Respondeo dicendum, quod nomen proprium cuiuslibet personæ significat id per quod illa persona distinguitur ab omnibus aliis. Sicut enim de ratione hominis est anima, & corpus; ita de intellectu huius hominis est hæc anima, & hoc corpus, ut dicitur in VII. Metaph. (tex. 34. & 35.) his autem hic homo ab omnibus aliis distinguitur. Id autem per quod distinguitur persona Patris ab omnibus aliis, est paternitas. Unde proprium nomen personæ Patris est hoc nomen *pater*, quod significat paternitatem.

Ad primum ergo dicendum, quod apud nos relatio non est subsistens persona. Et ideo hoc nomen *pater* apud nos non significat personam, sed relationem personæ. Non autem est ita in divinis, ut quidam falso opinati sunt: nam relatio, quam significat hoc nomen *pater*, est subsistens persona. Unde supra dictum est (quæst. XXIX. art. 4.) quod hoc nomen *persona* in divinis significat relationem ut subsistentem in divina natura.

Ad secundum dicendum, quod secundum Philosophum in II. de Anima (tex. 49.) denominatio rei maxime debet fieri a perfectione, & fine. Generatio autem significat ut in fieri, sed paternitas significat complementum generationis; & ideo potius est nomen divinæ personæ *pater*, quam generans, vel genitor.

Ad tertium dicendum, quod verbum non est quid subsistens in natura humana: unde non proprie potest dici genitum, vel filius. Sed Verbum divinum est aliquid subsistens in natura divina: unde proprie, & non metaphorice dicitur filius, & eius principium pater.

Ad quartum dicendum, quod nomen generationis, & paternitatis, sicut & alia nomina, quæ proprie dicuntur in divinis, per prius dicuntur de Deo quam de creaturis quantum ad rem significatam, licet non quantum ad modum significandi. Unde & Apostolus dicit ad Ephes. III. 14. *Flecto genua mea ad Patrem Domini mei Iesu Christi, ex quo omnis paternitas in cælo, & in terra nominatur.* Quod sic apparet. Manifestum est enim quod generatio accipit speciem a termino, qui est forma generati: & quanto hic fuerit propinquior formæ generantis, tanto verior, & perfectior est generatio; sicut

ſicut generatio univoca eſt perfectior quam non univoca: nam de ratione generantis eſt quod generet ſibi ſimile ſecundum formam. Unde hoc ipſum quod in generatione divina eſt eadem numero forma generantis, & geniti, in rebus autem creatis non eſt eadem numero, ſed ſpecie tantum, oſtendit quod generatio, & per conſequens paternitas per prius ſit in Deo quam in creaturis. Unde hoc ipſum quod in divinis eſt diſtinctio geniti a generante ſecundum relationem tantum, ad veritatem divinæ generationis, & paternitatis pertinent.

ARTICULUS III. 187

Utrum hoc nomen pater *dicatur in divinis per prius, ſecundum quod perſonaliter ſumitur.*

I. diſt II.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod hoc nomen *pater* non dicatur in divinis per prius, ſecundum quod perſonaliter ſumitur. Commune enim ſecundum intellectum eſt prius proprio. Sed hoc nomen *pater* ſecundum quod perſonaliter ſumitur, eſt proprium perſonæ Patris; ſecundum vero quod ſumitur eſſentialiter, eſt commune toti Trinitati: nam toti Trinitati dicimus, *Pater noſter*. Ergo per prius dicitur *pater* eſſentialiter ſumptum, quam perſonaliter.

2. Præterea. In his quæ ſunt eiuſdem rationis, non eſt prædicatio per prius, & poſterius. Sed paternitas, & filiatio ſecundum unam rationem videntur dici, ſecundum quod perſona divina eſt Pater Filii, & ſecundum quod tota Trinitas eſt pater noſter, vel creaturæ; cum ſecundum Baſilium (in hom. de fide, quæ eſt xv. cir. med.) accipere ſit commune creaturæ, & Filio. Ergo non per prius dicitur *pater* in divinis, ſecundum quod ſumitur eſſentialiter, quam ſecundum quod ſumitur perſonaliter.

3. Præterea. Inter ea quæ non dicuntur ſecundum rationem unam, non poteſt eſſe comparatio. Sed Filius comparatur creaturæ in ratione filiationis, vel generationis, ſecundum illud Coloſſ. I. 15. *Qui eſt imago Dei inviſibilis, primogenitus omnis creaturæ*. Ergo non per prius dicitur in divinis paternitas perſonaliter ſumpta quam eſſentialiter, ſed ſecundum rationem eamdem.

Sed contra eſt quod æternum prius eſt temporali. Ab æterno autem Deus eſt Pater Filii, ex tempore autem pater eſt creaturæ. Ergo per prius dicitur paternitas in Deo reſpectu Filii quam reſpectu creaturæ.

Reſpondeo dicendum, quod per prius dicitur nomen de illo in quo ſalvatur tota ratio nominis perfecte, quam de illo in quo ſalvatur ſecundum aliquid: de hoc enim dicitur quaſi per ſimilitudinem ad id in quo perfecte ſalvatur, quia omnia imperfecta ſumuntur a perfectis. Et inde eſt quod hoc nomen *leo* per prius dicitur de animali, in quo tota ratio leonis ſalvatur, quod proprie dicitur leo, quam de aliquo homine, in quo invenitur aliquid de ratione leonis, ut puta audacia, vel fortitudo, vel aliquid huiuſmodi: de hoc enim per ſimilitudinem dicitur. Manifeſtum eſt autem ex præmiſſis (quæſt. XXVII. art. 2. & quæſt. XXVIII. art. 4.) quod perfecta ratio paternitatis, & filiationis invenitur in Deo Patre, & Deo Filio: quia Patris, & Filii una eſt natura, & gloria. Sed in creatura filiatio invenitur reſpectu Dei, non ſecundum perfectam rationem, cum non ſit una natura creatoris, & creaturæ; ſed ſecundum aliqualem ſimilitudinem, quæ quanto perfectior fuerit, tanto propinquius acceditur ad veram filiationis rationem. Dicitur enim Deus alicuius creaturæ pater propter ſimilitudinem veſtigii tantum, utpote irrationalium creaturarum, ſecundum illud Iob XXXVIII. 28. *Quis eſt pluviæ pater? autquis genuit ſtillas roris?* Alicuius vero creaturæ, ſcilicet rationalis, ſecundum ſimilitudinem imaginis, ſecundum illud Deuter. XXXII. 6. *Nonne ipſe eſt pater tuus, qui poſſedit, & fecit, & creavit te?* Aliquorum vero eſt pater ſecundum ſimilitudinem gratiæ, qui etiam dicuntur filii adoptivi, ſecundum quod ordinantur ad hereditatem æternæ gloriæ per munus gratiæ acceptum, ſecundum illud Rom. VIII. 16. *Ipſe ſpiritus reddit teſtimonium ſpiritui noſtro, quod ſumus filii Dei: ſi autem filii, & heredes*. Aliquorum vero ſecundum ſimilitudinem gloriæ, prout iam gloriæ hereditatem poſſident, ſecundum illud Rom. V. 2. *Gloriamur in ſpe gloriæ filiorum Dei*. Sic igitur patet quod per prius paternitas dicitur in divinis, ſecundum quod importatur reſpectus perſonæ ad perſonam, quam ſecundum quod importatur reſpectus Dei ad creaturam.

Ad primum ergo dicendum, quod communia abſolute dicta ſecundum ordinem intellectus noſtri ſunt priora quam pro-

propria, quia includuntur in intellectu propriorum, ſed non e converſo. In intellectu enim perſonæ Patris intelligitur Deus, ſed non convertitur. Sed communia quæ important reſpectum ad creaturam, per poſterius dicuntur quam propria quæ important reſpectus perſonales: quia perſona procedens in divinis procedit ut principium productionis creaturarum. Sicut enim verbum conceptum in mente artificis per prius intelligitur procedere ab artifice quam artificiatum, quod producitur ad ſimilitudinem verbi concepti in mente; ita per prius procedit Filius a Patre quam creatura, de qua nomen filiationis dicitur, ſecundum quod aliquid participat de ſimilitudine Filii, vel Patris, ut patet per illud quod dicitur Rom. VIII. 29. *Quos præſcivit, & prædeſtinavit fieri conformes imaginis Filii ſui.*

Ad ſecundum dicendum, quod accipere dicitur eſſe commune creaturæ, & Filio, non ſecundum univocationem, ſed ſecundum ſimilitudinem quamdam remotam, ratione cuius dicitur primogenitus creaturæ. Unde in auctoritate inducta ſubditur: *Ut ſit ipſe primogenitus in multis fratribus*, poſtquam dixerat, conformes fieri aliquos imaginis Filii Dei. Sed Filius Dei (a) naturaliter habet quoddam ſingulare præ aliis, ſcilicet habere per naturam id quod accipit, ut idem Baſilius dicit (loc. cit. in arg.) & ſecundum hoc dicitur unigenitus, ut patet Ioan. I. 18. *Unigenitus, qui eſt in ſinu Patris, ipſe* nobis *enarravit.*

Et per hoc patet ſolutio ad tertium.

ARTICULUS IV. 188

Utrum eſſe ingenitum ſit Patri proprium.

I. diſt. XIII. *art.* 4. *& diſt.* XXVIII. *quæſt.* I. *art.* I. *& opuſc.* I. *cap.* VIII.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod eſſe ingenitum non ſit Patri proprium. Omnis enim proprietas ponit aliquid in eo cuius eſt proprietas. Sed ingenitus nihil ponit in Patre, ſed removet tantum. Ergo non ſignificat proprietatem Patris.

2. Præterea. Ingenitum aut dicitur privative, aut negative. Si negative, tunc quicquid non eſt genitum, poteſt dici ingenitum. Sed Spiritus ſanctus non eſt genitus, neque etiam eſſentia divina. Ergo ingenitum etiam eis convenit: & ſic non eſt proprium Patri. Si autem privative ſumatur, cum omnis privatio ſignificet imperfectionem in privato, ſequitur quod perſona Patris ſit imperfecta: quod eſt impoſſibile.

3. Præterea. Ingenitus in divinis non ſignificat relationem, quia non dicitur relative. Significat ergo ſubſtantiam. Ingenitus igitur, & genitus ſecundum ſubſtantiam differunt. Filius autem, qui eſt genitus, non differt a Patre ſecundum ſubſtantiam. Pater ergo non debet dici ingenitus.

4. Præterea. Proprium eſt quod uni ſoli convenit. Sed cum ſint plures ab alio procedentes in divinis, nihil videtur prohibere quin etiam ſint plures ab alio non exiſtentes. Non igitur eſt proprium Patri eſſe ingenitum.

5. Præterea. Sicut Pater eſt principium perſonæ genitæ, ita & perſonæ procedentis. Si ergo propter oppoſitionem quam habet ad perſonam genitam, proprium Patris ponitur eſſe quod ſit ingenitus, etiam proprium eius debet poni quod ſit improceſſibilis.

Sed contra eſt quod dicit Hilarius IV. de Trinit. (non multum remote a fin.) *Eſt unus ab uno, ſcilicet ab ingenito genitus, proprietate videlicet in unoquoque & innaſcibilitatis, & originis.*

Reſpondeo dicendum, quod ſicut in creaturis invenitur principium primum, & principium ſecundum; ita in perſonis divinis, in quibus non eſt prius, & poſterius, invenitur principium non de principio, quod eſt Pater, & principium a principio, quod eſt Filius. In rebus autem creatis aliquod principium primum innoteſcit dupliciter. Uno quidem modo inquantum eſt principium primum per hoc quod habet relationem ad ea quæ ab ipſo ſunt. Alio modo inquantum eſt primum principium per hoc quod non eſt ab alio. Sic igitur & Pater innoteſcit quidem paternitate, & communi ſpiratione per reſpectum ad perſonas ab eo procedentes. Inquantum autem eſt principium non de principio, innoteſcit per hoc quod non eſt ab alio: quod pertinet ad proprietatem innaſcibilitatis, quam ſignificat hoc nomen *ingenitus*.

Ad primum ergo dicendum, quod quidam dicunt, quod innaſcibilitas, quam ſignificat hoc nomen *ingenitus*, ſecundum quod eſt proprietas Patris, non dicitur tantum negative, ſed importat vel utrumque ſimul, ſcilicet quod Pater a nullo eſt, & quod eſt principium aliorum;

(a) *Nicolaius omittit* naturaliter; *an* naturalis?

rum; vel importat universalem auctoritatem, vel etiam fontalem plenitudinem. Sed hoc non videtur verum: quia sic innascibilitas non esset alia proprietas a paternitate, & spiratione; sed includeret eas, sicut includitur proprium in communi. Nam fontalitas, & auctoritas nihil aliud significant in divinis quam principium originis.

Et ideo dicendum est secundum Augustinum V. de Trinit. (cap. VII. versus fin.) quod *ingenitus* negationem generationis passive importat. Dicit enim, quod tantum valet quod dicitur *ingenitus*, quantum valet quod dicitur non filius. Nec propter hoc sequitur quod *ingenitus* non debeat poni propria notio Patris: quia prima, & simplicia per negationes notificantur; sicut dicimus, punctum esse cujus pars non est.

Ad secundum dicendum, quod *ingenitum* quandoque sumitur negative tantum: & secundum hoc Hieronymus dicit (innuitur Lib. I. Didymi de Spiritu sancto, quem Hieronymus latine reddidit, & est inter eius opera:) Spiritum sanctum esse *ingenitum*, idest non genitum. Alio modo potest dici *ingenitum* aliquo modo privative; non tamen aliquam imperfectionem importat. Multipliciter enim dicitur privatio. Uno modo quando aliquid non habet quod natum est haberi ab alio, etiamsi ipsum non sit natum habere illud; sicut si lapis dicatur res mortua, quia caret vita, quam quædam res natæ sunt habere. Alio modo dicitur privatio, quando aliquid non habet quod natum est haberi ab aliquo sui generis; sicut si talpa dicatur cæca. Tertio modo quando ipsum non habet quod natum est habere: & hoc modo privatio imperfectionem importat. Sic autem *ingenitum* non dicitur privative de Patre, sed secundo modo, prout scilicet aliquod suppositum divinæ naturæ non est genitum, cuius tamen naturæ aliquod suppositum est genitum. Sed secundum hanc rationem etiam de Spiritu sancto potest dici *ingenitum*. Unde ad hoc quod sit proprium soli Patri, oportet ulterius in nomine ingeniti intelligere quod conveniat alicui personæ divinæ quæ sit principium alterius personæ; ut sic intelligatur importare negationem in genere principii personaliter dicti in divinis: vel ut intelligatur in nomine ingeniti, quod omnino non sit ab alio, & non solum quod non sit ab alio per generationem. Sic enim nec Spiritui sancto convenit esse ingenitum, qui est ab alio per processionem, ut persona subsistens: nec etiam divinæ essentiæ, de qua potest dici, quod est in Filio, vel in Spiritu sancto ab alio, scilicet a Patre.

Ad tertium dicendum, quod secundum Damascenum (Lib. II. de Fid. orth. cap. IX. circa med.) *ingenitum* uno modo significat idem quod increatum; & sic secundum substantiam dicitur, per hoc enim differt substantia creata ab increata. Alio modo significat id quod non est genitum; & sic relative dicitur, eo modo quo negatio reducitur ad genus affirmationis; sicut non homo ad genus substantiæ, & non album ad genus qualitatis. Unde cum genitum in divinis relationem importet, ingenitum etiam ad relationem pertinet. Et sic non sequitur quod Pater ingenitus distinguatur a Filio genito secundum substantiam, sed solum secundum relationem, inquantum scilicet relatio Filii negatur de Patre.

Ad quartum dicendum, quod sicut in quolibet genere oportet ponere unum primum, ita in divina natura oportet ponere unum principium, quod non sit ab alio, quod ingenitum dicitur. Ponere igitur duos innascibiles est ponere duos Deos, & duas naturas divinas. Unde Hilarius dicit in Lib. de Synodis (advers. Arianos post medium, & est explicatio canonis XXVI.) *Cum unus Deus sit, duo innascibiles esse non possunt*. Et hoc præcipue, quia si essent duo innascibiles, unus eorum non esset ab alio; & sic non distinguerentur oppositione relativa. Oporteret igitur quod distinguerentur diversitate naturæ.

Ad quintum dicendum, quod proprietas Patris, prout non est ab alio, potius significatur per remotionem nativitatis Filii, quam per remotionem processionis Spiritus sancti: tum quia processio Spiritus sancti non habet nomen speciale, ut supra dictum est (quæst. XXVII. art. 4. ad 3.) tum quia etiam ordine naturæ præsupponit generationem Filii. Unde, remoto a Patre, quod non sit genitus, cum tamen sit principium generationis, sequitur consequenter quod non sit procedens processione Spiritus sancti: quia Spiritus sanctus non est generationis principium, sed a genito procedens.

QUAE-

QUAESTIO XXXIV.

De persona Filii,

in tres articulos divisa.

DEinde considerandum est de persona Filii. Attribuuntur autem tria nomina Filio, scilicet *Filius*, *Verbum*, & *Imago*. Sed ratio Filii ex ratione Patris consideratur. Unde restat considerandum de Verbo, & Imagine.

Circa Verbum quæruntur tria.

Primo, utrum Verbum dicatur essentialiter in divinis, vel personaliter.

Secundo, utrum sit proprium nomen Filii.

Tertio, utrum in nomine Verbi importetur respectus ad creaturas.

ARTICULUS I. 189

Utrum Verbum in divinis sit nomen personale.

I. 2. *quæst.* XCIII. *art.* I. *ad* 2. *& ver. quæst.* IV. *art.* 2. *&* 4. *& opusc.* I. *cap.* XII.

AD primum sic proceditur. Videtur quod Verbum in divinis non sit nomen personale. Nomina enim personalia proprie dicuntur in divinis, ut Pater, & Filius. Sed Verbum metaphorice dicitur in divinis, ut Origenes dicit super Ioan. (cap. I. sup. illud, *In principio erat Verbum*.) Ergo Verbum non est personale in divinis.

2. Præterea. Secundum Augustinum in Lib. IX. de Trinit. (cap. X. circa fin.) *Verbum est notitia cum amore:* & secundum Anselmum in Monol. (cap. lx. circa med.) *dicere summo spiritui nihil aliud est quam cogitando intueri*. Sed notitia, & cogitatio, & intuitus in divinis essentialiter dicuntur. Ergo Verbum non dicitur personaliter in divinis.

3. Præterea. De ratione Verbi est quod dicatur. Sed secundum Anselmum (ibidem colligitur ex cap. lix.) sicut Pater est intelligens, & Filius est intelligens, & Spiritus sanctus est intelligens; ita Pater est dicens, Filius est dicens, & Spiritus sanctus est dicens: & similiter quilibet eorum dicitur. Ergo nomen Verbi essentialiter dicitur in divinis, & non personaliter.

4. Præterea. Nulla persona divina est facta. Sed Verbum Dei est aliquid factum. Dicitur enim in Psalm. CXLVIII. 8. *Ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum, quæ faciunt verbum eius*. Ergo Verbum non est nomen personale in divinis.

Sed contra est quod dicit Augustinus in VII. de Trinit. (cap. II. in princ.) *Sicut Filius refertur ad Patrem, ita & Verbum ad id cuius est Verbum*. Sed Filius est nomen personale, quia relative dicitur. Ergo & Verbum.

Respondeo dicendum, quod nomen Verbi in divinis, si proprie sumatur, est nomen personale, & nullo modo essentiale.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod verbum tripliciter quidem in nobis proprie dicitur; quarto autem modo dicitur improprie, sive figurative. Manifestius autem, & communius in nobis dicitur verbum, quod voce profertur, quod quidem ab interiori procedit, quantum ad duo quæ in verbo exteriori inveniuntur, scilicet vox ipsa, & significatio vocis. Vox enim significat intellectus conceptum, secundum Philosophum in Lib. I. Perih. (in princ.) & iterum vox ex significatione, vel imaginatione procedit, ut in Lib. II. de Anima dicitur (tex. 90.) Vox autem quæ non est significativa, verbum dici non potest. Ex hoc ergo dicitur verbum vox exterior, quia significat interiorem mentis conceptum. Sic igitur primo & principaliter interior mentis conceptus verbum dicitur; secundario vero ipsa vox interioris conceptus significativa; tertio vero ipsa imaginatio vocis verbum dicitur. Et hos tres modos verbi ponit Damascenus in I. Lib. cap. XVII. (de Fide orthod. quid simile habet eod. Lib. cap. IX. circa med.) dicens, quod verbum dicitur naturalis intellectus motus, secundum quem movetur, & intelligit, & cogitat, velut lux, & splendor, quantum ad primum. Rursus verbum est quod non verbo profertur, sed in corde pronuntiatur, quantum ad tertium. Rursus etiam verbum est Angelus, idest nuntius intelligentiæ, quantum ad secundum. Dicitur autem figurative quarto modo verbum id quod verbo significatur, vel efficitur; sicut consuevimus dicere, Hoc est verbum quod dixi tibi, vel quod mandavit Rex, demonstrato aliquo facto, quod verbo significatum est, vel simpliciter enuntiantis, vel etiam imperantis. Dicitur autem proprie verbum in Deo, secundum quod verbum significat conceptum intellectus. Unde Augustinus dicit in XV. de Trinit. (cap. X. a med.) *Quisquis potest intelligere verbum non solum, antequam sonet, verum etiam antequam sonorum eius imagines cogitatione involvantur, iam potest videre aliquam* ver-

verbi illius similitudinem, de quo dictum est: In principio erat Verbum. Ipse autem conceptus cordis de ratione sua habet quod ab alio procedat, scilicet a notitia concipientis.

Unde Verbum, secundum quod proprie dicitur in divinis, significat aliquid ab alio procedens, quod pertinet ad rationem nominum personalium in divinis, eo quod personae divinae distinguuntur secundum originem, ut dictum est (quaest. XXVII. art. 3.) Unde oportet quod nomen Verbi, secundum quod proprie in divinis accipitur, non sumatur essentialiter, sed personaliter tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod Ariani, quorum fons Origenes invenitur, posuerunt filium alium a Patre esse in diversitate substantiae. Unde conati sunt, cum Filius Dei Verbum dicitur, astruere non esse proprie dictum, ne sub ratione Verbi procedentis cogerentur fateri Filium Dei non esse extra substantiam Patris. Nam verbum interius sic a dicente procedit quod in ipso manet. Sed necesse est, si ponitur verbum Dei metaphorice dictum, quod ponatur Verbum Dei proprie dictum. Non enim potest aliquid metaphorice verbum dici nisi ratione manifestationis: quia vel manifestat, sicut verbum, vel est verbo manifestatum. Si autem est manifestatum verbo, oportet ponere verbum quo manifestetur. Si autem dicitur verbum, quia exterius manifestat ea quae exterius manifestantur, non dicuntur verba, nisi inquantum significant interiorem mentis conceptum, quem aliquis etiam per exteriora signa manifestat. Etsi ergo verbum aliquando dicatur metaphorice in divinis, tamen oportet ponere verbum proprie dictum, quod personaliter dicatur.

Ad secundum dicendum, quod nihil eorum quae ad intellectum pertinent, personaliter dicitur in divinis, nisi solum verbum: solum enim verbum significat aliquid ab alio emanans. Id enim quod intellectus in concipiendo format, est verbum. Intellectus autem ipse, secundum quod est per speciem intelligibilem in actu, consideratur absolute: & similiter intelligere, quod ita se habet ad intellectum in actu, sicut esse ad ens in actu: non enim intelligere significat actionem ab intelligente exeuntem, sed in intelligente manentem. Cum ergo dicitur, quod verbum est notitia, non accipitur notitia pro actu intellectus cognoscentis, vel pro aliquo eius habitu, sed pro eo quod intellectus concipit cognoscendo. Unde & Augustinus dicit (Lib. VII. de Trin. cap. 11. non longe a prin.) quod *Verbum est sapientia genita*: quod nihil aliud est quam ipsa conceptio sapientis, quae etiam pari modo notitia genita dici potest. Et per eumdem modum potest intelligi, quod dicere Deo sit cogitando intueri, inquantum scilicet intuitu cogitationis divinae concipitur Verbum Dei. Cogitationis tamen nomen Dei Verbo proprie non convenit. Dicit enim Augustinus XV. de Trinit. (cap. XVI. in princ.) *Ita dicitur illud Verbum Dei, ut cogitatio non dicatur, ne aliquid esse quasi volubile credatur in Deo, quod nunc (a) accipiat formam ut verbum sit, eamque dimittere possit, atque informiter quodammodo volutari*. Cogitatio enim proprie in inquisitione veritatis consistit, quae in Deo locum non habet. Cum vero intellectus iam ad formam veritatis pertingit, non cogitat, sed perfecte veritatem contemplatur. Unde Anselmus (loc. cit. in arg. 2.) improprie accipit cogitationem pro contemplatione.

Ad tertium dicendum, quod sicut proprie loquendo, Verbum dicitur personaliter in divinis, & non essentialiter, ita & dicere. Unde sicut Verbum non est commune Patri, & Filio, & Spiritui sancto; ita non est verum quod Pater, & Filius, & Spiritus sanctus sint unus dicens. Unde Augustinus dicit VII. de Trinit. (cap. 1. circa princ.) *Dicens illo coaeterno Verbo non singulus intelligitur in divinis; sed cum ipso Verbo, sine quo non est utique dicens*. Sed dici convenit cuilibet personae: dicitur enim non solum verbum, sed res quae verbo intelligitur, vel significatur. Sic ergo uni soli personae in divinis convenit dici eo modo quo dicitur verbum; eo vero modo quo dicitur res in verbo intellecta, cuilibet personae convenit dici. Pater enim intelligendo se, & Filium, & Spiritum sanctum, & omnia alia, quae eius scientia continentur, concipit Verbum, ut sic tota Trinitas Verbo dicatur, & etiam omnis creatura. Sicut intellectus hominis verbo, quod concipit intelligendo lapidem, dicit. Anselmus vero improprie accepit dicere pro intelligere; quae tamen differunt: nam intelligere importat solam habitudinem intelligentis ad rem intellectam, in qua nulla ratio originis importatur, sed solum informatio quaedam in

(a) Al. non accipiat

in intellectu noſtro, prout intellectus noſter fit in actu per formam rei intellectæ. In Deo autem importat omnimodam identitatem, quia in Deo eſt omnino idem intellectus, & intellectum, ut ſupra oſtenſum eſt (quæſt. XIV. artic. 4. & 5.) Sed dicere importat principaliter habitudinem ad verbum conceptum: nihil enim eſt aliud dicere quam proferre verbum. Sed mediante verbo importat habitudinem ad rem intellectam, quæ in verbo prolato manifeſtatur intelligenti. Et ſic ſola perſona quæ profert verbum, eſt dicens in divinis, cum tamen ſingula perſonarum ſit intelligens, & intellecta, & per conſequens Verbo dicta.

Ad quartum dicendum, quod verbum ſumitur ibi figurative, prout ſignificatum, vel effectus verbi dicitur verbum. Sic enim creaturæ dicuntur facere verbum Dei, inquantum exequuntur effectum aliquem, ad quem ordinantur ex verbo concepto divinæ ſapientiæ; ſicut aliquis dicitur facere verbum Regis, dum facit opus ad quod ex verbo Regis inſtigatur.

ARTICULUS II. 290

Utrum Verbum ſit proprium nomen Filii.

I. diſt. XXVII. *quæſt.* II. *art.* 2. *quæſt.* 2. *&* *verit. quæſt.* IV. *art.* 3. *& opuſc.* 1. *cap.* XII.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod Verbum non ſit proprium nomen Filii. Filius enim eſt perſona ſubſiſtens in divinis. Sed verbum non ſignificat rem ſubſiſtentem, ut in nobis patet. Ergo Verbum non poteſt eſſe proprium nomen perſonæ Filii.

2. Præterea. Verbum prolatione quadam procedit a dicente. Si ergo Filius eſt proprie Verbum, non procedit a Patre niſi per modum prolationis: quod eſt hæreſis Valentini, ut patet per Auguſtinum in Lib. de hæreſibus (num. 11.)

3. Præterea. Omne nomen proprium alicuius perſonæ ſignificat proprietatem aliquam eius. Si igitur Verbum ſit proprium nomen Filii, ſignificabit aliquam proprietatem eius; & ſic erunt plures proprietates in divinis quam quæ ſupra enumeratæ ſunt.

4. Præterea. Quicumque intelligit, intelligendo concipit verbum. Sed Filius intelligit. Ergo Filii eſt aliquod verbum; & ſic non eſt proprium Filii eſſe Verbum.

5. Præterea. Hebr. 1. 3. dicitur de Filio: *Portans omnia verbo virtutis ſuæ*; ex quo Baſilius (Lib. V. contra Eunom. cap. XI.) accipit, quod Spiritus ſanctus ſit verbum Filii. Non eſt ergo proprium Filii eſſe Verbum.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit VI. de Trinit. (cap. II. circa med.) *Verbum ſolus Filius accipitur.*

Reſpondeo dicendum, quod Verbum proprie dictum in divinis perſonaliter accipitur, & eſt proprium nomen perſonæ Filii: ſignificat enim quamdam emanationem intellectus. Perſona autem quæ procedit in divinis ſecundum emanationem intellectus, dicitur Filius; & huiuſmodi proceſſio dicitur generatio, ut ſupra oſtenſum eſt (quæſt. XXVII. art. 2.) Unde relinquitur quod ſolus Filius proprie dicatur Verbum in divinis.

Ad primum ergo dicendum, quod in nobis non eſt idem eſſe, & intelligere. Unde illud quod habet in nobis eſſe intelligibile, non pertinet ad naturam noſtram. Sed eſſe Dei eſt ipſum eius intelligere. Unde Verbum Dei non eſt aliquod accidens in ipſo, vel aliquis effectus eius, ſed pertinet ad ipſam naturam eius; & ideo oportet quod ſit aliquid ſubſiſtens, quia quidquid eſt in natura Dei, ſubſiſtit: & ideo Damaſcenus (Lib. I. orth. Fid. cap. XIII. non procul a fin.) dicit, quod *Verbum Dei eſt ſubſtantiale, & in hypoſtaſi ens; reliqua vero verba, ſcilicet noſtra, virtutes ſunt animæ.*

Ad ſecundum dicendum, quod non propter hoc error Valentini eſt damnatus, quia Filium dixit prolatione natum, ut Ariani calumniabantur, ſicut Hilarius refert VI. de Trin. (non remote a prin.) ſed propter varium modum prolationis quem poſuit, ſicut patet per Auguſtinum in Lib. de hæreſibus (loco in arg. cit.)

Ad tertium dicendum, quod in nomine Verbi eadem proprietas importatur quæ in nomine Filii. Unde dicit Auguſtinus (VII. de Trinit. cap. II. in prin.) *Eo dicitur Verbum quo Filius.* Ipſa enim nativitas Filii, quæ eſt proprietas perſonalis eius, diverſis nominibus ſignificatur, quæ Filio attribuuntur ad exprimendum diverſimode perfectionem eius. Nam, ut oſtendatur connaturalis Patri, dicitur Filius; ut oſtendatur coæternus, dicitur ſplendor; ut oſtendatur omnino ſimilis, dicitur imago; ut oſtendatur immaterialiter genitus, dicitur Verbum. Non autem potuit unum nomen inveniri per quod omnia iſta deſignarentur.

Ad quartum dicendum, quod eo modo convenit Filio eſſe intelligentem quo con-

convenit ei esse Deum, cum intelligere essentialiter dicatur in divinis, ut dictum est (quæst. XIV. art. 2. & 4.) Est autem Filius Deus genitus, non autem generans Deus: unde est quidem intelligens, non ut producens Verbum, sed ut Verbum procedens, prout scilicet in Deo Verbum procedens secundum rem non differt ab intellectu divino, sed relatione sola distinguitur a principio Verbi.

Ad quintum dicendum, quod cum de Filio dicitur, *Portans omnia verbo virtutis suæ*, verbum figurate accipitur pro effectu verbi. Unde Glossa (interlinearis) ibi dicit, quod verbum sumitur pro imperio, inquantum scilicet ex effectu virtutis Verbi est quod res conserventur in esse; sicut ex effectu virtutis Verbi est quod res producantur in esse. Quod vero Basilius interpretatur verbum pro Spiritu sancto, improprie, & figurate locutus est, prout verbum alicuius dici potest omne illud quod est manifestativum eius, ut sic ea ratione dicatur Spiritus sanctus verbum Filii, quia manifestat Filium.

ARTICULUS III. 191

Utrum in nomine Verbi importetur respectus ad creaturam.

I. dist. XXVII. *quæst.* II. *art.* 3. *& ver. quæst.* IV. *art.* 5. *& quol.* IV. *quæst.* IV. *art.* I *ad* I.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod in nomine Verbi non importetur respectus ad creaturam. Omne enim nomen connotans effectum in creatura essentialiter in divinis dicitur. Sed Verbum non dicitur essentialiter, sed personaliter, ut dictum est (art. I. huius quæst.) Ergo Verbum non importat respectum ad creaturam.

2. Præterea. Quæ important respectum ad creaturas, dicuntur de Deo ex tempore, ut Dominus, & Creator. Sed Verbum dicitur de Deo ab æterno. Ergo non importat respectum ad creaturam.

3. Præterea. Verbum importat respectum ad id a quo procedit. Si ergo importat respectum ad creaturam, sequitur quod procedat a creatura.

4. Præterea. Ideæ sunt plures secundum diversos respectus ad creaturas. Si igitur Verbum importat respectum ad creaturas, sequitur quod in Deo non sit unum Verbum tantum, sed plura.

5. Præterea. Si Verbum importat respectum ad creaturam, hoc non est nisi inquantum creaturæ cognoscuntur a Deo. Sed Deus non solum cognoscit entia, sed etiam non entia. Ergo in Verbo importabitur respectus ad non entia: quod videtur falsum.

Sed contra est quod dicit Augustinus in Lib. lxxxIII. Quæstionum (quæst. lxIII.) quod *in nomine Verbi significatur non solum respectus ad Patrem, sed etiam ad illa quæ per Verbum facta sunt operativa potentia.*

Respondeo dicendum, quod in Verbo importatur respectus ad creaturam. Deus enim cognoscendo se cognoscit omnem creaturam.

Verbum igitur in mente conceptum est repræsentativum omnis eius quod actu intelligitur. Unde in nobis sunt diversa verba secundum diversa quæ intelligimus. Sed quia Deus uno actu & se, & omnia intelligit, unicum Verbum eius est expressivum non solum Patris, sed etiam creaturarum.

Et sicut Dei scientia, Dei quidem est cognoscitiva tantum, creaturarum autem cognoscitiva, & factiva; ita Verbum Dei, eius quod in Deo Patre est, est expressivum tantum; creaturarum vero est expressivum, & operativum: & propter hoc dicitur in Psal. xxxII. 9. *Dixit, & facta sunt*: quia importatur in Verbo ratio factiva eorum quæ Deus facit.

Ad primum ergo dicendum, quod in nomine personæ includitur etiam natura oblique: nam persona est *rationalis naturæ individua substantia*. In nomine igitur personæ divinæ, quantum ad relationem personalem, non importatur respectus ad creaturam, sed importatur in eo quod pertinet ad naturam. (a) Nihil tamen prohibet, inquantum includitur in significatione eius essentia, quod importetur respectus ad creaturam. Sicut enim proprium est Filio quod sit Filius; ita proprium est ei quod sit genitus Deus, vel genitus creator: & per hunc modum importatur relatio ad creaturam in nomine Verbi.

Ad secundum dicendum, quod cum relationes consequantur actiones, quædam nomina important relationem Dei ad creaturam, quæ consequitur actionem Dei in exteriorem effectum transeuntem, sicut creare, & gubernare, & talia dicuntur de Deo ex tempore. Quædam vero relatio est quæ consequitur actionem non transeuntem in exteriorem effectum, sed manentem in agente, ut scire, & velle; & talia non dicuntur de Deo ex tempo-

(a) *Sequens pericha usque ad voces* Sicut enim *omittitur in codd. Alten. & Camer. & in exemplo Nicolai. Habent edit. Rom. & Patav. ambo.*

pore: & huiusmodi relatio ad creaturam importatur in nomine Verbi. Nec est verum quod nomina importantia relationem Dei ad creaturas omnia dicantur ex tempore; sed sola illa nomina quae important relationem consequentem actionem Dei in exteriorem effectum transeuntem, ex tempore dicuntur.

Ad tertium dicendum, quod creaturae non cognoscuntur a Deo per scientiam a creaturis acceptam, sed per essentiam suam. Unde non oportet quod a creaturis procedat Verbum, licet Verbum sit expressivum creaturarum.

Ad quartum dicendum, quod nomen ideae principaliter est impositum ad significandum respectum ad creaturam; & ideo pluraliter dicitur in divinis, neque est personale. Sed nomen Verbi principaliter impositum est ad significandam relationem ad dicentem, & ex consequenti ad creaturas, inquantum Deus, intelligendo se, intelligit omnem creaturam: & propter hoc in divinis est unicum tantum Verbum, & personaliter dictum.

Ad quintum dicendum, quod eo modo quo scientia Dei est non entium, & Verbum Dei est non entium: quia non est aliquid minus in Verbo Dei quam in scientia Dei, ut Augustinus dicit (Lib. XV. de Trin. cap. XIV. parum a princ.) Sed tamen Verbum est entium, ut expressivum, & factivum, non entium autem, ut expressivum, & manifestativum.

QUAESTIO XXXV.

De imagine,

in duos articulos divisa.

Deinde quaeritur de imagine: & circa hoc quaeruntur duo.

Primo, utrum imago in divinis dicatur personaliter.

Secundo, utrum sit proprium Filii.

ARTICULUS I. 192

Utrum imago in divinis dicatur personaliter.

Inf. quaest. CIII. *artic.* 5. *ad* 4. *& I. dist.* XXVIII. *quaest.* II. *art.* 2.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod imago non dicatur personaliter in divinis. Dicit enim Augustinus (Fulgentius) in Lib. de fid. ad Pet. (cap. 1. post med.) *Una est sanctae Trinitatis Divinitas, & imago, ad quam factus est homo.* Igitur imago dicitur essentialiter, & non personaliter.

2. Praeterea. Hilarius dicit in Lib. de Synod. (non multum remote a princ.) quod *imago est eius rei ad quam imaginatur, species indifferens.* Sed species, sive forma in divinis dicitur essentialiter. Ergo & imago.

3. Praeterea. Imago ab imitando dicitur: in quo importatur prius, & posterius. Sed in divinis personis nihil est prius, & posterius. Ergo imago non potest esse nomen personale in divinis.

Sed contra est quod dicit Augustinus (Libr. VII. de Trin. cap. 1. ante med.) *Quid est absurdius quam imaginem ad se dici?* Ergo imago in divinis relative dicitur; & sic est nomen personale.

Respondeo dicendum, quod de ratione imaginis est similitudo. Non tamen quaecumque similitudo sufficit ad rationem imaginis, sed similitudo quae est in specie rei, vel saltem in aliquo signo speciei. Signum autem speciei in rebus corporeis maxime videtur esse figura. Videmus enim quod diversorum animalium secundum speciem sunt diversae figurae, non autem diversi colores. Unde si depingatur color alicuius rei in pariete, non dicitur esse imago, nisi depingatur figura. Sed neque ipsa similitudo speciei sufficit, vel figurae; sed requiritur ad rationem imaginis origo: quia, ut Augustinus dicit in Lib. lxxxiii. Quaestionum (quaest. lxxiv. post init.) *unum ovum non est imago alterius, quia non est de illo expressum.* Ad hoc ergo quod vere aliquid sit imago, requiritur quod ex alio procedat simile ei in specie, vel saltem in signo speciei.

Ea vero quae processionem, sive originem important in divinis, sunt personalia. Unde hoc nomen *imago* est nomen personale.

Ad primum ergo dicendum, quod imago proprie dicitur quod procedit ad similitudinem alterius. Illud autem ad cuius similitudinem aliquid procedit, proprie dicitur exemplar, improprie vero imago. Sic tamen Augustinus (Fulgentius loc. in arg. cit.) utitur nomine imaginis, cum dicit, Divinitatem sanctae Trinitatis esse imaginem ad quam factus est homo.

Ad secundum dicendum, quod species, prout ponitur ab Hilario (loc. in arg. cit.) in definitione imaginis, importat formam deductam in aliquo ab alio.

Hoc

Hoc enim modo imago dicitur esse species alicuius, sicut id quod assimilatur alicui, dicitur forma eius, inquantum habet formam illi similem.

Ad tertium dicendum, quod imitatio in divinis personis non significat posterioritatem, sed solam assimilationem.

ARTICULUS II. 193

Utrum nomen imaginis sit proprium Filio.

I. dist. XXVIII. *quaest.* II. *art.* 3. & *dist.* XXXI. *quaest.* III. *art.* I. *corp.* & *Hebr.* I. *lect.* 2. *fin.*

AD secundum sic proceditur. Videtur quod nomen imaginis non sit proprium Filio. Quia, ut dicit Damascenus (Lib. I. orthod. Fid. cap. XVIII.) *Spiritus sanctus est imago Filii*. Non est ergo proprium Filii.

2. Praeterea. De ratione imaginis est similitudo cum expressione, ut Augustinus dicit in Lib. lxxxIII. Quaestionum (quaest. lxxiv. in princ.) Sed hoc convenit Spiritui sancto, procedit enim ab alio secundum modum similitudinis. Ergo Spiritus sanctus est imago; & ita non est proprium Filii quod sit imago.

3. Praeterea. Homo etiam dicitur imago Dei, secundum illud I. ad Cor. XI. 7. *Vir non debet velare caput suum, quoniam imago, & gloria Dei est*. Ergo non est proprium Filio.

Sed contra est quod Augustinus dicit VII. de Trin. (cap. II.) quod *solus Filius est imago Patris*.

Respondeo dicendum, quod Doctores Graecorum communiter dicunt, Spiritum sanctum esse imaginem Patris, & Filii; sed Doctores Latini soli Filio attribuunt nomen imaginis. Non enim invenitur in canonica Scriptura nisi de Filio: dicitur enim Coloss. I. 15. *Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus creaturae:* & ad Heb. I. 3. *Qui, cum sit splendor gloriae, & figura substantiae eius*.

Huius autem rationem assignant quidam ex hoc quod Filius convenit cum Patre non solum in natura, sed etiam in notione principii; Spiritus autem sanctus non convenit cum Filio, nec cum Patre in aliqua notione. Sed hoc non videtur sufficere: quia sicut secundum relationes non attenditur in divinis neque aequalitas, neque inaequalitas, ut Augustinus dicit (Lib. V. de Trin. cap. VI. a med.) ita neque similitudo, quae requiritur ad rationem imaginis.

Unde alii dicunt, quod Spiritus sanctus non potest dici imago Filii, quia imaginis non est imago; neque etiam Patris, quia etiam imago refertur immediate ad id cuius est imago; Spiritus sanctus autem refertur ad Patrem per Filium: neque etiam est imago Patris, & Filii, quia sic esset una imago duorum, quod videtur impossibile. Unde relinquitur quod Spiritus sanctus nullo modo sit imago. Sed hoc nihil est: quia Pater, & Filius sunt unum principium Spiritus sancti, ut infra dicetur (quaest. XXXVI. art. 4.) Unde nihil prohibet, sic Patris, & Filii, inquantum sunt unum, esse unam imaginem, cum etiam homo totius Trinitatis sit una imago.

Et ideo aliter dicendum est, quod sicut Spiritus sanctus, quamvis sua processione accipiat naturam Patris, sicut & Filius, non tamen dicitur natus; ita licet accipiat speciem similem Patris, non dicitur imago: quia Filius procedit ut verbum, de cuius ratione est similitudo speciei ad id a quo procedit; non autem de ratione amoris, quamvis hoc conveniat amori, qui est Spiritus sanctus, inquantum est amor divinus.

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus, & alii Doctores Graecorum communiter utuntur nomine imaginis pro perfecta similitudine.

Ad secundum dicendum, quod licet Spiritus sanctus sit similis Patri, & Filio, non tamen sequitur quod sit imago ratione iam dicta (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod imago alicuius dupliciter in aliquo invenitur. Uno modo in re eiusdem naturae secundum speciem, ut imago Regis invenitur in filio suo. Alio modo in re alterius naturae, sicut imago Regis invenitur in denario. Primo autem modo Filius est imago Patris; secundo autem modo dicitur homo imago Dei: & ideo ad designandam in homine imperfectionem imaginis, homo non solum dicitur imago, sed ad imaginem, per quod motus quidam tendentis in perfectionem designatur. Sed de Filio Dei non potest dici, quod sit ad imaginem, quia est perfecta Patris imago.

QUAESTIO XXXVI.

De persona Spiritus sancti, in quatuor articulos divisa.

POst considerationem praedictam considerandum est de his quae pertinent ad personam Spiritus sancti, qui non so-

solum dicitur Spiritus sanctus, sed etiam amor, & donum Dei.

Circa Spiritum sanctum ergo quæruntur quatuor.

Primo, utrum hoc nomen *Spiritus sanctus* sit proprium alicuius divinæ personæ.

Secundo, utrum illa persona divina quæ Spiritus sanctus dicitur, procedat a Patre, & Filio.

Tertio, utrum procedat a Patre per Filium.

Quarto, utrum Pater, & Filius sint unum principium Spiritus sancti.

ARTICULUS I. 194

Utrum hoc nomen Spiritus sanctus *sit proprium nomen alicuius divinæ personæ.*

1. 2. quæst. XIV. *art.* 1. *cor.* & *I. dist.* X. *art.* 4. & *IV. cont. gent. cap.* XIX. *fin.* & *mal. quæst.* III. *art.* 14. *cor.* & *opusc.* II. *cap.* XLVI. & XLVII.

AD primum sic proceditur. Videtur quod hoc nomen *Spiritus sanctus* non sit proprium nomen alicuius divinæ personæ. Nullum enim nomen commune tribus personis est proprium alicuius personæ. Sed hoc nomen *Spiritus sanctus* est commune tribus personis: ostendit enim Hilarius VIII. de Trin. (circa med.) in Spiritu Dei aliquando significari Patrem, ut cum dicitur (Isa. LXI. 1.) *Spiritus Domini super me*: aliquando significari Filium, ut cum dicit Filius (Matth. XII. 28.) *In spiritu Dei eiicio dæmonia*, naturæ suæ potestate eiicere se dæmonia demonstrans: aliquando Spiritum sanctum, ut ibi (Ioel. II. 28.) *Effundam de Spiritu meo super omnem carnem*. Ergo hoc nomen *Spiritus sanctus* non est proprium alicuius divinæ personæ.

2. Præterea. Nomina divinarum personarum ad aliquid dicuntur, ut Boetius dicit in Lib. de Trinit. (declinando ad fin.) Sed hoc nomen *Spiritus sanctus* non dicitur ad aliquid. Ergo hoc nomen non est proprium divinæ personæ.

3. Præterea. Quia Filius est nomen alicuius divinæ personæ, non potest dici filius huius, vel illius. Dicitur autem spiritus huius, vel illius hominis: ut enim habetur Num. XI. 17. dixit Dominus ad Moysem: (*a*) *De spiritu tuo accipiam, tradamque eis*: & IV. Reg. II. 15. *Requievit spiritus Eliæ super Elisæum*. Ergo Spiritus sanctus non videtur esse proprium nomen alicuius divinæ personæ.

Sed contra est quod dicitur I. Ioann. ult. 7. *Tres sunt qui testimonium dant in cælo, Pater, Verbum, & Spiritus sanctus*. Ut autem Augustinus dicit VII. de Trinit. (cap. IV. & sequent.) *cum quæritur, quid tres? dicimus, tres personæ*. Ergo Spiritus sanctus est nomen divinæ personæ.

Respondeo dicendum, quod cum sint duæ processiones in divinis; altera earum, quæ est per modum amoris, non habet proprium nomen, ut supra dictum est (quæst. XXVII. artic. 4. ad 3.) Unde & relationes quæ secundum huiusmodi processionem accipiuntur, innominatæ sunt, ut etiam supra dictum est (quæst. XXVIII. art. 4.) Propter quod & nomen personæ hoc modo procedentis eadem ratione non habet proprium nomen; sed sicut sunt accommodata aliqua nomina ex usu loquentium ad significandum prædictas relationes, (*b*) cum nominamus eas nomine processionis, & spirationis, quæ secundum proprietatem significationis magis videntur significare actus notionales quam relationes; ita ad significandum divinam personam quæ procedit per modum amoris, accommodatum est ex usu Scripturæ hoc nomen *Spiritus sanctus*. Et huius quidem convenientiæ ratio sumi potest ex duobus. Primo quidem ex ipsa communitate eius quod dicitur Spiritus sanctus. Ut enim Augustinus dicit XV. de Trin. (cap. XVII. circa fin. & Lib. V. cap. XI. a med.) *quia Spiritus sanctus communis est ambobus, id vocatur ipse proprie quod ambo communiter. Nam & Pater est spiritus, & Filius est spiritus, & Pater est sanctus, & Filius est sanctus*. Secundo vero ex propria significatione. Nam nomen spiritus in rebus corporeis impulsionem quamdam, & motionem significare videtur: nam flatum, & ventum spiritum nominamus. Est autem proprium amoris quod moveat, & impellat voluntatem amantis in amatum. Sanctitas vero illis rebus attribuitur quæ in Deum ordinantur. Quia igitur persona divina procedit per modum amoris, quo Deus amatur, convenienter Spiritus sanctus nominatur.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod dico *Spiritus sanctus*, prout sumitur in virtute duarum dictionum, commune est toti Trinitati: quia nomine *Spiritus* significatur immaterialitas divinæ substan-

(a) *Vulgata*: Auferam de spiritu tuo. (b) *Nicolaius*: unde nominamus &c. *apposito signo parenthesis comprehendente sequentia usque ad verbum* relationes.

stantiæ : spiritus enim corporeus invisibilis est, & parum habet de materia. unde omnibus substantiis immaterialibus, & invisibilibus hoc nomen attribuimus. Per hoc vero quod dicitur *sanctus*, significatur puritas divinæ bonitatis. Si autem accipiatur hoc quod dico *Spiritus sanctus*, in vi unius dictionis, sic ex usu Ecclesiæ est accommodatum ad significandam unam trium personarum, scilicet quæ procedit per modum amoris, ratione jam dicta (in corp. artic.)

Ad secundum dicendum, quod licet hoc quod dico *Spiritus sanctus*, relative non dicatur; tamen pro relativo ponitur, inquantum est accommodatum ad significandam personam sola relatione ab aliis distinctam. Potest tamen intelligi in nomine aliqua relatio, si Spiritus sanctus intelligatur quasi spiratus.

Ad tertium dicendum, quod in nomine Filii intelligitur sola relatio eius qui est a principio ad principium; sed in nomine Patris intelligitur relatio principii; & similiter in nomine Spiritus; prout importat quamdam vim motivam. Nulli autem creaturæ competit esse principium respectu alicuius divinæ personæ, sed e converso. Et ideo potest dici Pater noster, & Spiritus noster; non tamen potest dici Filius noster.

ARTICULUS II. 195

Utrum Spiritus sanctus procedat a Filio.

I. dist. XI. *artic.* I. *& pot. quæst.* X. *artic.* 4. *& opusc.* I. *cap.* XLIX. I. *&* II. *& opusc.* II. *cap.* XLIX. *& IV. cont. cap.* XXIV. *&* XXV.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod Spiritus sanctus non procedat a Filio. Quia secundum Dionysium (cap. I. de div. Nom. parum a princ. lect. I.) *non est audendum dicere aliquid de substantiali Divinitate præter ea quæ divinitus nobis ex sacris eloquiis sunt expressa*. Sed in Scriptura sacra non exprimitur, quod Spiritus sanctus a Filio procedat, sed solum quod procedat a Patre, ut patet Ioan. XV. 26. *Spiritum veritatis, qui a Patre procedit*. Ergo Spiritus sanctus non procedit a Filio.

2. Præterea. In symbolo Constantinopolitanæ Synodi (primæ can. VII.) sic legitur: *Credimus in Spiritum sanctum Dominum, & vivificantem, ex Patre procedentem, cum Patre, & Filio adorandum, & glorificandum*. Nullo igitur modo debuit addi in symbolo nostro, quod Spiritus sanctus procedat a Filio; sed videntur esse anathematis rei qui hoc addiderunt.

3. Præterea. Damascenus dicit (Lib. I. orth. Fid. cap. XI. non procul a fin.) *Spiritum sanctum ex Patre dicimus, & Spiritum Patris nominamus; ex Filio autem Spiritum sanctum non dicimus, Spiritum vero Filii nominamus*. Ergo Spiritus sanctus non procedit a Filio.

4. Præterea. Nihil procedit ab eo in quo quiescit. Sed Spiritus sanctus quiescit in Filio: dicitur enim in legenda B. Andreæ: *Pax vobis, & universis qui credunt in unum Deum Patrem, & unum Filium eius unicum Dominum nostrum, Iesum Christum, & in unum Spiritum sanctum procedentem ex Patre, in Filio permanentem*. Ergo Spiritus sanctus non procedit a Filio.

5. Præterea. Filius procedit ut verbum. Sed Spiritus noster in nobis non videtur procedere a verbo nostro. Ergo Spiritus sanctus non procedit a Filio.

6. Præterea. Spiritus sanctus perfecte procedit a Patre. Ergo superfluum est dicere, quod procedit a Filio.

7. Præterea. In perpetuis non differunt esse, & posse, ut dicitur in III. Phys. (text. XXXII.) & multo minus in divinis. Sed Spiritus sanctus potest distingui a Filio, etiamsi ab eo non procedat. Dicit enim Anselmus in Libro de processione Spiritus sancti (non procul a principio, & per totum:) *Habent utique a Patre esse Filius, & Spiritus sanctus; sed diverso modo: quia alter nascendo, & alter procedendo, ut alii sint per hoc ab invicem*: & postea subdit: *Nam si per aliud non essent plures Filius, & Spiritus sanctus, per hoc solum essent diversi*. Ergo Spiritus sanctus distinguitur a Filio ab eo non existens.

Sed contra est quod dicit Athanasius (in symbolo suo) *Spiritus sanctus a Patre, & Filio, non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens*.

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere, Spiritum sanctum a Filio esse. Si enim non esset ab eo, nullo modo posset ab eo personaliter distingui: quod ex supra dictis patet (quæst. XXVII. art. 3. & quæst. XXX. art. 2.) Non enim est possibile dicere, quod secundum aliquid absolutum divinæ personæ ab invicem distinguantur, quia sequeretur quod non es-

esset trium una essentia. Quicquid enim in divinis absolute dicitur, ad unitatem essentiæ pertinet. Relinquitur ergo quod solum relationibus divinæ personæ ab invicem distinguantur. Relationes autem personas distinguere non possunt, nisi secundum quod sunt oppositæ. Quod ex hoc patet, quia Pater habet duas relationes, quarum una refertur ad Filium, & alia ad Spiritum sanctum; quæ tamen, quia non sunt oppositæ, non constituunt duas personas, sed ad unam personam Patris tantum pertinent. Si ergo in Filio, & in Spiritu sancto non esset invenire nisi duas relationes, quibus uterque refertur ad Patrem, illæ relationes non essent ad invicem oppositæ, sicut neque duæ relationes quibus Pater refertur ad illos. Unde sicut persona Patris est una, ita sequeretur quod persona Filii, & Spiritus sancti esset una, habens duas relationes oppositas duabus relationibus Patris. Hoc autem est hæreticum, cum tollat fidem Trinitatis. Oportet ergo quod Filius, & Spiritus sanctus ad invicem referantur oppositis relationibus. Non autem possunt esse in divinis aliæ relationes oppositæ, nisi relationes originis, ut supra probatum est (quæst. XXVIII. art. 4.) Oppositæ autem relationes originis accipiuntur secundum principium, & secundum quod est a principio. Relinquitur ergo quod necesse est dicere, vel Filium esse a Spiritu sancto, quod nullus dicit; vel Spiritum sanctum esse a Filio, quod nos confitemur; & huic quidem consonat ratio processionis utriusque.

Dictum enim est supra (quæst. XXVII. art. 2. & 4. & quæst. XXVIII. art. 4.) quod Filius procedit per modum intellectus ut verbum, Spiritus sanctus autem per modum voluntatis ut amor. Necesse est autem quod amor a verbo procedat. Non enim aliquid amamus, nisi secundum quod conceptione mentis apprehendimus. Unde & secundum hoc manifestum est quod Spiritus sanctus procedit a Filio.

Ipse etiam ordo rerum hoc docet. Nusquam enim hoc invenimus quod ab uno procedant plura absque ordine nisi in illis solum quæ materialiter differunt; sicut unus faber producit multos cultellos materialiter ab invicem distinctos, nullum ordinem habentes ad invicem. Sed in rebus in quibus non est sola materialis distinctio, semper invenitur in multitudine productorum aliquis ordo. Unde etiam in ordine creaturarum productarum decor divinæ sapientiæ manifestatur. Si ergo ab una persona Patris procedunt duæ personæ, scilicet Filius, & Spiritus sanctus, oportet esse aliquem ordinem eorum ad invicem. Nec potest aliquis ordo alius assignari, nisi ordo naturæ, quo alius est ex alio. Non est igitur possibile dicere, quod Filius, & Spiritus sanctus sic procedant a Patre, quod neuter eorum procedat ab alio, nisi quis poneret in eis materialem distinctionem, quod est impossibile.

Unde etiam ipsi Græci processionem Spiritus sancti aliquem ordinem habere ad Filium intelligunt. Concedunt enim, Spiritum sanctum esse Spiritum Filii, & esse a Patre per Filium. Et quidam eorum dicuntur concedere, quod sit a Filio, vel profluat ab eo, non tamen quod procedat: quod videtur vel ex ignorantia, vel ex protervia esse. Quia si quis recte consideret, inveniet processionis verbum inter omnia quæ ad originem qualemcumque pertinent, communissimum esse. Utimur enim eo ad designandum qualemcumque originem; sicut quod linea procedit a puncto, radius a Sole, rivus a fonte, & similiter in quibuscumque aliis. Unde ex quocumque alio ad originem pertinente potest concludi, quod Spiritus sanctus procedit a Filio.

Ad primum ergo dicendum, quod de Deo dicere non debemus quod in sacra Scriptura non invenitur vel per verba, vel per sensum. Licet autem per verba non inveniatur in sacra Scriptura, quod Spiritus sanctus procedit a Filio, invenitur tamen quantum ad sensum, & præcipue ubi dicit Filius, Ioan. XVI. 14. de Spiritu sancto loquens: *Ille me clarificabit, quia de meo accipiet*. Regulariter etiam in sacra Scriptura tenendum est, quod id quod de Patre dicitur, oportet de Filio intelligi, etiamsi dictio exclusiva addatur, nisi solum in illis in quibus Pater, & Filius secundum oppositas relationes distinguuntur. Cum enim Dominus Matth. XI. 27. dicit: *Nemo novit Filium nisi Pater*, non excluditur quin Filius se ipsum cognoscat. Sic igitur cum dicitur, quod Spiritus sanctus a Patre procedit, etiamsi adderetur quod a solo Patre procedit, non excluderetur inde Filius: quia quantum ad hoc quod est esse principium Spiritus sancti, non opponuntur Pater, & Filius, sed solum quantum ad hoc quod hic est Pater, & ille Filius.

Ad

Ad secundum dicendum, quod in quolibet Concilio institutum fuit symbolum aliquod propter errorem aliquem qui in Concilio damnabatur. Unde sequens Concilium non faciebat aliud symbolum quam primum, sed id quod implicite continebatur in primo symbolo, per aliqua addita explanabatur contra hæreses insurgentes. Unde in determinatione Chalcedonensis Synodi dicitur, quod *illi qui fuerunt congregati in Concilio Constantinopolitano, doctrinam de Spiritu sancto tradiderunt, non quod minus esset in præcedentibus, qui apud Nicæam congregati sunt, inferentes, sed intellectum eorum adversus hæreticos declarantes*. Quia igitur in tempore antiquorum Conciliorum nondum exortus fuerat error dicentium, Spiritum sanctum non procedere a Filio, non fuit necessarium quod hoc explicite poneretur; sed postea, insurgente errore quorumdam, in quodam Concilio in occidentalibus partibus congregato, expressum fuit auctoritate Romani Pontificis, cuius auctoritate etiam antiqua Concilia congregabantur, & confirmabantur. Continebatur tamen implicite in hoc ipso quod dicebatur Spiritus sanctus a Patre procedere.

Ad tertium dicendum, quod Spiritum sanctum non procedere a Filio, primo fuit a Nestorianis introductum, ut patet in quodam symbolo Nestorianorum damnato in Ephesina Synodo. Et hunc errorem sequutus fuit (a) Theodoricus Nestorianus, & plures post ipsum: inter quos fuit etiam Damascenus. Unde in hoc eius sententiæ non est standum. Quamvis a quibusdam dicatur, quod Damascenus sicut non confitetur Spiritum sanctum esse a Filio, ita etiam non negat ex vi illorum verborum.

Ad quartum dicendum, quod per hoc quod Spiritus sanctus dicitur quiescere, vel manere in Filio, non excluditur quin ab eo procedat: quia & Filius in Patre manere dicitur, cum tamen a Patre procedat. Dicitur etiam Spiritus sanctus in Filio quiescere vel sicut amor amantis quiescit in amato, vel quantum ad humanam naturam Christi, propter id quod scriptum est Ioann. 1. 33. *Super quem videris Spiritum descendentem, & manentem super eum, hic est qui baptizat*.

Ad quintum dicendum, quod Verbum in divinis non accipitur secundum similitudinem verbi vocalis, a quo non procedit spiritus, quia sic tantum metaphorice diceretur; sed secundum similitudinem verbi mentalis, a quo amor procedit.

Ad sextum dicendum, quod per hoc quod Spiritus sanctus perfecte procedit a Patre, non solum non superfluum est dicere, quod Spiritus sanctus procedat a Filio, sed omnino necessarium: quia una virtus est Patris, & Filii; & quicquid est a Patre, necesse est esse a Filio, nisi proprietati filiationis repugnet: non enim Filius est a se ipso, licet sit a Patre.

Ad septimum dicendum, quod Spiritus sanctus distinguitur personaliter a Filio in hoc quod origo unius distinguitur ab origine alterius; sed ipsa differentia originis est per hoc quod Filius est solum a Patre, Spiritus sanctus vero a Patre, & Filio: non enim aliter processiones distinguerentur, sicut supra ostensum est (in corp. art. & quæst. XXVII.)

ARTICULUS III. 195

Utrum Spiritus sanctus procedat a Patre per Filium.

1. dist. XII. *art.* 3. *& opusc.* 1. *cap.* XI. *& opusc.* IX. *cap.* XXVII.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod Spiritus sanctus non procedat a Patre per Filium. Quod enim procedit ab aliquo per aliquem, non procedit ab eo immediate. Si igitur Spiritus sanctus procedit a Patre per Filium, non procedit a Patre immediate: quod videtur inconveniens.

2. Præterea. Si Spiritus sanctus procedit a Patre per Filium, non procedit a Filio nisi propter Patrem. Sed *propter quod unumquodque, & illud magis*. Ergo magis procedit a Patre quam a Filio.

3. Præterea. Filius habet esse per generationem. Si igitur Spiritus sanctus est a Patre per Filium, sequitur quod prius generetur Filius, & postea procedat Spiritus sanctus; & sic processio Spiritus sancti non est æterna: quod est hæreticum.

4. Præterea. Cum aliquis dicitur per aliquem operari, potest e converso dici. Sicut enim dicimus, quod Rex operatur per ballivum; ita potest dici, quod ballivus operatur per Regem. Sed nullo modo dicimus, quod Filius spiret Spiritum sanctum per Patrem. Ergo nullo modo potest dici, quod Pater spiret Spiritum sanctum per Filium.

Sed contra est quod Hilarius dicit in Lib. XII. de Trinit. (in fin.) *Conserva hanc*,

(a) *Nicolaus* Theodoritus.

hanc, oro, fidei meæ religionem, ut semper obtineam Patrem, scilicet te, & Filium tuum una tecum adorem, & Spiritum sanctum tuum, qui est ex te per Unigenitum tuum, promerear.

Respondeo dicendum, quod in omnibus locutionibus in quibus dicitur aliquis per aliquem operari, hæc præpositio *per* designat in causali aliquam causam, seu principium illius actus. Sed cum actio sit media inter faciens, & factum, quandoque illud causale cui adiungitur hæc præpositio *per*, est causa actionis, secundum quod exit ab agente; & tunc est causa agenti quod agat, sive sit causa finalis, sive formalis, sive effectiva, vel motiva. Finalis quidem ut si dicamus, quod artifex operatur per cupiditatem lucri. Formalis vero, ut si dicamus, quod operatur per artem suam. Motiva vero, si dicamus, quod operatur per imperium alterius. Quandoque vero dictio causalis, cui adiungitur hæc præpositio *per*, est causa actionis, secundum quod (*a*) terminatur ad factum; ut cum dicimus, Artifex operatur per martellum: non enim significatur quod martellus sit causa artifici quod agat, sed quod sit causa artificiato ut ab artifice procedat, & quod hoc ipsum habeat ab artifice. Et hoc est quod quidam dicunt, quod hæc præpositio *per* quandoque notat auctoritatem in recto, ut cum dicitur, Rex operatur per ballivum; quandoque autem in obliquo, ut cum dicitur, ballivus operatur per Regem.

Quia igitur Filius habet a Patre quod ab eo procedat Spiritus sanctus, potest dici, quod Pater per Filium spiret Spiritum sanctum, vel quod Spiritus sanctus procedat a Patre per Filium, quod idem est.

Ad primum ergo dicendum, quod in qualibet actione est duo considerare, scilicet suppositum agens, & virtutem qua agit, sicut ignis calefacit calore. Si igitur in Patre, & Filio consideretur virtus qua spirant Spiritum sanctum, non cadit ibi aliquod medium: quia hæc virtus est una & eadem. Si autem considerentur ipsæ personæ spirantes, sic cum Spiritus sanctus communiter procedat a Patre, & Filio, invenitur Spiritus sanctus immediate a Patre procedere, inquantum est ab eo, & mediate, inquantum est a Filio: & sic dicitur procedere a Patre per Filium; sicut etiam Abel processit immediate ab Adam, inquantum Adam fuit pater eius, & mediate, inquantum Eva fuit mater eius, quæ processit ab Adam: licet hoc exemplum materialis processionis ineptum videatur ad significandam immaterialem processionem divinarum personarum.

Ad secundum dicendum, quod si Filius acciperet a Patre aliam virtutem numero ad spirandum Spiritum sanctum, sequeretur quod esset sicut causa secunda, & instrumentalis; & sic magis procederet a Patre quam a Filio. Sed una & eadem numero virtus spirativa est in Patre, & Filio; & ideo æqualiter procedit ab utroque. Licet aliquando dicatur principaliter, vel proprie procedere de Patre, propter hoc quod Filius habet hanc virtutem a Patre.

Ad tertium dicendum, quod sicut generatio Filii est coæterna generanti (unde non prius fuit Pater, quam gigneret Filium) ita processio Spiritus sancti est coæterna suo principio. Unde non fuit prius Filius genitus quam Spiritus sanctus procederet; sed utrumque æternum est.

Ad quartum dicendum, quod cum aliquis dicitur per aliquid operari, non semper recipitur conversio. Non enim dicimus, quod martellus operetur per fabrum; dicimus autem, quod ballivus operatur per Regem: quia ballivi est agere, cum sit dominus sui actus; martelli autem non est agere, sed solum agi: unde non designatur nisi ut instrumentum. Dicitur autem ballivus operari per Regem, quamvis hæc præpositio *per* denotet medium: quia quanto suppositum est prius in agendo, tanto virtus eius est immediatior effectui, quia virtus causæ primæ coniungit causam secundam suo effectui. Unde & prima principia dicuntur immediata in demonstrativis scientiis. Sic igitur inquantum ballivus est medius secundum ordinem suppositorum agentium, dicitur Rex operari per ballivum; secundum ordinem vero virtutum dicitur ballivus operari per Regem, quia virtus Regis facit quod actio ballivi consequatur effectum. Ordo autem non attenditur inter Patrem & Filium quantum ad virtutem, sed solum quantum ad supposita; & ideo dicitur, quod Pater spirat per Filium, & non e converso.

A R-

(*a*) *Al.* determinatur.

ARTICULUS IV. 197

Utrum Pater, & Filius sint unum principium Spiritus sancti.

I. dist. XI. *art.* 2. 3. & 4. & *IV. cont. cap.* XXV. *fin.* & *opusc.* IX. *cap.* XXV. & *Io.* VIII. *lect.* 3. & XV. *lect.* 3.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod Pater, & Filius non sint unum principium Spiritus sancti. Quia Spiritus sanctus non videtur a Patre, & Filio procedere, inquantum sunt unum, neque in natura, quia Spiritus sanctus sic etiam procederet a se ipso, qui est unum cum eis in natura; neque etiam inquantum sunt unum in aliqua proprietate, quia una proprietas non potest esse duorum suppositorum, ut videtur. Ergo Spiritus sanctus procedit a Patre, & Filio, ut sunt plures. Non ergo Pater, & Filius sunt unum principium Spiritus sancti.

2. Praeterea. Cum dicitur, Pater, & Filius sunt unum principium Spiritus sancti, non potest ibi designari unitas personalis, quia sic Pater, & Filius essent una persona; neque etiam unitas proprietatis, quia si propter unam proprietatem Pater, & Filius sunt unum principium Spiritus sancti, pari ratione propter duas proprietates Pater videtur esse duo principia Filii, & Spiritus sancti, quod est inconveniens. Non ergo Pater, & Filius sunt unum principium Spiritus sancti.

3. Praeterea. Filius non magis convenit cum Patre quam Spiritus sanctus. Sed Spiritus sanctus, & Pater non sunt unum principium respectu alicuius divinae personae. Ergo neque Pater, & Filius.

4. Praeterea. Si Pater, & Filius sunt unum principium Spiritus sancti, aut unum quod est Pater, aut unum quod non est Pater. Sed neutrum est dare: quia si unum quod est Pater, sequitur quod Filius sit Pater: si unum quod non est Pater, sequitur quod Pater non est Pater. Non ergo dicendum est, quod Pater, & Filius sint unum principium Spiritus sancti.

5. Praeterea. Si Pater, & Filius sunt unum principium Spiritus sancti, videtur e converso dicendum, quod unum principium Spiritus sancti sit Pater, & Filius. Sed haec videtur esse falsa: quia hoc quod dico principium, oportet quod supponat vel pro persona Patris, vel pro persona Filii; & utroque modo est falsa. Ergo etiam haec est falsa: Pater, & Filius sunt unum principium Spiritus sancti.

6. Praeterea. Unum in substantia facit idem. Si igitur Pater, & Filius sunt unum principium Spiritus sancti, sequitur quod sint idem principium. Sed hoc a multis negatur. Ergo non est concedendum, quod Pater, & Filius sint unum principium Spiritus sancti.

7. Praeterea. Pater, & Filius, & Spiritus sanctus, quia sunt unum principium creaturae, dicuntur esse unus creator. Sed Pater, & Filius non sunt unus spirator, sed duo spiratores, ut a multis dicitur: quod etiam consonat dictis Hilarii, qui dicit in II. de Trin. (non remote a fin.) quod *Spiritus sanctus a Patre, & Filio auctoribus confitendus est*. Ergo Pater, & Filius non sunt unum principium Spiritus sancti.

Sed contra est quod Augustinus dicit in V. de Trin. (cap. XIV. in fin.) quod Pater, & Filius non sunt duo principia, sed unum principium Spiritus sancti.

Respondeo dicendum, quod Pater, & Filius in omnibus unum sunt, in quibus non distinguit inter eos relationis oppositio. Unde cum in hoc quod est esse principium Spiritus sancti, non opponantur relative, sequitur quod Pater, & Filius sunt unum principium Spiritus sancti.

Quidam tamen dicunt, hanc esse impropriam: *Pater, & Filius sunt unum principium Spiritus sancti*. Quia cum hoc nomen *principium* singulariter acceptum non significet personam, sed proprietatem, dicunt, quod sumitur adiective: & quia adiectivum non determinatur per adiectivum, non potest convenienter dici, quod Pater, & Filius sint unum principium Spiritus sancti, nisi unum intelligatur quasi adverbialiter positum, ut sit sensus: sunt unum principium, idest uno modo.

Sed simili ratione posset dici Pater duo principia, Filii, & Spiritus sancti, idest duobus modis.

Dicendum est ergo, quod licet hoc nomen *principium* significet proprietatem, tamen significat eam per modum substantivi; sicut hoc nomen *pater*, & *filius* etiam in rebus creatis. Unde numerum accipit a forma significata, sicut & alia substantiva. Sicut igitur Pater, & Filius sunt unus Deus propter unitatem for-

formæ significatæ per hoc nomen *Deus*; ita sunt unum principium Spiritus sancti propter unitatem proprietatis significatæ in hoc nomine *principium*.

Ad primum ergo dicendum, quod si attendatur virtus spirativa, Spiritus sanctus procedit a Patre, & Filio, inquantum sunt unum in virtute spirativa, quæ quodammodo significat naturam cum proprietate, ut infra dicetur (in solut. ad 7. arg. huius art.) Neque est inconveniens unam proprietatem esse in duobus suppositis, quorum est una natura. Si vero considerentur supposita spirationis, sic Spiritus sanctus procedit a Patre, & Filio, ut sunt plures: procedit enim ab eis ut amor unitivus duorum.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur: *Pater, & Filius sunt unum principium Spiritus sancti*: designatur una proprietas, quæ est forma significata per nomen. Non tamen sequitur quod propter plures proprietates possit dici Pater plura principia, quia implicaretur pluralitas suppositorum.

Ad tertium dicendum, quod secundum relativas proprietates non attenditur in divinis similitudo, vel dissimilitudo, sed secundum essentiam. Unde sicut Pater non est similior sibi quam Filio; ita nec Filius est similior Patri quam Spiritus sanctus.

Ad qnartum dicendum, quod hæc duo, scilicet Pater, & Filius, sunt unum principium quod est Pater, aut unum principium quod non est Pater, non sunt contradictorie opposita: unde non est necesse alterum eorum dare. Cum enim dicimus, Pater, & Filius sunt unum principium, hoc quod dico *principium*, non habet determinatam suppositionem, immo confusam pro duabus personis simul. Unde in processu est fallacia figuræ dictionis a confusa suppositione ad determinatam.

Ad quintum dicendum, quod hæc etiam est vera: Unum principium Spiritus sancti est Pater, & Filius: quia hoc quod dico *principium*, non supponit pro una persona tantum, sed indistincte pro duabus, ut dictum est (in solut. præced. arg.)

Ad sextum dicendum, quod convenienter potest dici, quod Pater, & Filius sunt idem principium, secundum quod ly *principium* supponit confuse, & indistincte pro duabus personis simul.

Ad septimum dicendum, quod quidam dicunt, quod Pater, & Filius, licet sint unum principium Spiritus sancti, sunt tamen duo spiratores propter distinctionem suppositorum, sicut etiam duo spirantes, quia actus referuntur ad supposita. Nec est eadem ratio de hoc nomine *creator*: quia Spiritus sanctus procedit a Patre, & Filio, ut sunt duæ personæ distinctæ, ut dictum est (in solut. ad 1. arg. huius artic.) non autem creatura procedit a tribus personis, ut sunt personæ distinctæ, sed ut sunt unum in essentia. Sed videtur melius dicendum, quod quia spirans adiectivum est, spirator vero substantivum, possumus dicere, quod Pater, & Filius sunt duo spirantes propter pluralitatem suppositorum, non autem duo spiratores propter unam spirationem. Nam adiectiva nomina habent numerum secundum supposita, substantiva vero a se ipsis secundum formam significatam. Quod vero Hilarius dicit (loc. cit. in arg.) quod Spiritus sanctus est a Patre, & Filio auctoribus, exponendum est, quod ponitur substantivum pro adiectivo.

QUAESTIO XXXVII.

De nomine Spiritus sancti, quod est Amor, in duos articulos divisa.

DEinde quæritur de nomine Amoris, & circa hoc quærnntur duo.

Primo, utrum sit proprium nomen Spiritus sancti.

Secundo, utrum Pater, & Filius diligant se Spiritu sancto.

ARTICULUS I. 198

Utrum Amor sit proprium nomen Spiritus sancti.

I. dist. x. *art.* 4. *& dist.* xxvii. *quæst.* ii. *art.* 2. *quæst.* 2. *corp. & ver. quæst.* iv. *art.* 2. *ad* 7.

AD primum sic proceditur. Videtur quod Amor non sit proprium nomen Spiritus sancti. Dicit enim Augustinus XV. de Trinit. (cap. xvii. ante med.) *Nescio, cur, sicut sapientia dicitur & Pater, & Filius, & Spiritus sanctus, & simul omnes non tres, sed una sapientia; non ita & caritas dicatur Pater, & Filius, & Spiritus sanctus, & simul omnes una caritas.* Sed nullum nomen quod de singulis personis prædicatur, & de omnibus in communi singulariter, est nomen proprium alicuius personæ. Ergo hoc nomen *Amor* non est proprium Spiritus sancti.

2. Præ-

2. Præterea. Spiritus sanctus est persona subsistens. Sed Amor non significatur ut persona subsistens, sed ut actio quædam ab amante transiens in amatum. Ergo Amor non est proprium nomen Spiritus sancti.

3. Præterea. Amor est nexus amantium: quia secundum Dionysium IV. capit. de divin. Nom. (part. II. lect. 12.) *est quædam vis unitiva*. Sed nexus est medium inter ea quæ connectit, non autem aliquid ab eis procedens. Cum igitur Spiritus sanctus procedat a Patre, & Filio, sicut ostensum est (quæst. XXXVI. art. 2.) videtur quod non sit Amor, aut nexus Patris, & Filii.

4. Præterea. Cuiuslibet amantis est aliquis amor. Sed Spiritus sanctus est amans. Ergo eius est aliquis amor. Si igitur Spiritus sanctus est Amor, erit amor amoris, & spiritus a spiritu: quod est inconveniens.

Sed contra est quod Gregorius dicit in homil. Pentecostes (XXX. in Evang. circa princ.) *Ipse Spiritus sanctus est Amor*.

Respondeo dicendum, quod nomen Amoris in divinis sumi potest essentialiter, & personaliter: & secundum quod personaliter sumitur, est proprium nomen Spiritus sancti, sicut Verbum est proprium nomen Filii.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod cum in divinis, ut supra ostensum est (quæst. XXVII. art. 2. 3. 4. & 5.) sint duæ processiones, una per modum intellectus, quæ est processio Verbi, alia per modum voluntatis, quæ est processio Amoris; quia prima est nobis magis nota, ad singula significanda quæ in ea considerari possunt, sunt magis propria nomina adinventa, non autem in processione voluntatis. Unde & quibusdam circumlocutionibus utimur ad significandam personam procedentem, & relationes etiam quæ accipiuntur secundum hanc processionem, & processionis, & spirationis nominibus nominantur, ut supra dictum est (quæst. XXVII. art. 4. ad 3.) quæ tamen sunt magis nomina originis quam relationis secundum proprietatem vocabuli. Et tamen (a) similiter secundum utramque processionem considerari oportet. Sicut enim ex hoc quod aliquis rem aliquam intelligit, provenit quædam intellectualis conceptio rei intellectæ in intelligente, quæ dicitur verbum; ita ex hoc quod aliquis rem aliquam amat, provenit quædam impressio (ut ita loquar) rei amatæ in affectu amantis, secundum quam amatum dicitur esse in amante, sicut & intellectum in intelligente; ita quod cum aliquis se ipsum intelligit, & amat, est in se ipso, non solum per identitatem rei, sed etiam ut intellectum in intelligente, & amatum in amante. Sed ex parte intellectus sunt vocabula adinventa ad significandum respectum intelligentis ad rem intellectam, ut patet in hoc quod dico *intelligere*: & sunt etiam alia vocabula adinventa ad significandum processum intellectualis conceptionis, scilicet ipsum *dicere*, & *verbum*. Unde in divinis *intelligere* solum essentialiter dicitur, quia non importat habitudinem ad Verbum procedens; sed *Verbum* personaliter dicitur, quia significat id quod procedit; ipsum vero *dicere* dicitur notionaliter, quia importat habitudinem principii Verbi ad Verbum ipsum. Ex parte autem voluntatis præter *diligere*, & *amare*, quæ important habitudinem amantis ad rem amatam, non sunt aliqua vocabula imposita, quæ importent habitudinem ipsius impressionis, vel affectionis rei amatæ, quæ provenit in amante ex hoc quod amat, ad suum principium, aut e converso. Et ideo propter vocabulorum inopiam huiusmodi habitudines significamus vocabulis *amoris*, & *dilectionis*; sicut si Verbum nominaremus intelligentiam conceptam, vel sapientiam genitam. Sic igitur inquantum in amore, vel dilectione non importatur nisi habitudo amantis ad rem amatam, *Amor*, & *diligere* essentialiter dicuntur, sicut intelligentia, & intelligere; inquantum vero his vocabulis utimur ad exprimendam habitudinem eius rei quæ procedit per modum amoris, ad suum principium, & e converso, ita quod per amorem intelligatur amor procedens, & per diligere intelligatur spirare amorem procedentem; sic *Amor* est nomen personæ, & *diligere*, vel *amare* est verbum notionale, sicut dicere, vel generare.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de caritate, secundum quod essentialiter sumitur in divinis, ut dictum est (in cor. art. & quæst. XXXIV. art. 2. ad 4.)

Ad secundum dicendum, quod intelligere, & velle, & amare, licet significentur per modum actionum transeuntium in obiecta, sunt tamen actiones manentes in agentibus, ut supra dictum est (quæst. XIV. art. 4.) ita tamen quod in ipso

(a) *Nicolaius* simpliciter.

ipso agente important habitudinem quamdam ad obiectum. Unde amor etiam in nobis est aliquid manens in amante, & verbum cordis manens in dicente, tamen cum habitudine ad rem verbo expressam, vel amatam. Sed in Deo, in quo nullum est accidens, plus habet: quia tam Verbum, quam Amor est subsistens. Cum ergo dicitur, quod Spiritus sanctus est Amor Patris in Filium, vel in quicquam aliud, non significatur aliquid transiens in alium, sed solum habitudo amoris ad rem amatam; sicut & in Verbo importatur habitudo Verbi ad rem Verbo expressam.

Ad tertium dicendum, quod Spiritus sanctus dicitur esse nexus Patris, & Filii, inquantum est Amor: quia cum Pater amet unica dilectione se, & Filium, & e converso; importatur in Spiritu sancto, prout est Amor, habitudo Patris ad Filium, & e converso, ut amantis ad amatum. Sed ex hoc ipso quod Pater, & Filius se mutuo amant, oportet quod mutuus amor, qui est Spiritus sanctus, ab utroque procedat. Secundum igitur originem Spiritus sanctus non est medius, sed tertia in Trinitate persona; secundum vero prædictam habitudinem est medius nexus duorum, ab utroque procedens.

Ad quartum dicendum, quod sicut Filio, licet intelligat, non tamen sibi competit producere verbum, quia intelligere convenit ei ut Verbo procedenti; ita licet Spiritus sanctus amet, essentialiter accipiendo, non tamen convenit ei quod spiret amorem, quod est diligere notionaliter sumptum: quia sic diligit essentialiter ut Amor procedens, non ut a quo procedit amor.

ARTICULUS II. 199

Utrum Pater, & Filius diligant se Spiritu sancto.

I. dist. XIV. *quæst.* I. *art.* I. *cor. & dist.* XXXII. *quæst.* I. *art.* I. *& IV. con. cap.* XXIII. *in fin. & pot. quæst.* II. *art.* 3. *ad* II. *& quæst.* IX. *art.* 9. *ad* 19.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod Pater, & Filius non diligant se Spiritu sancto. Augustinus enim in VII. de Trinit. (cap. I. in fin.) probat quod Pater non est sapiens sapientia genita. Sed sicut Filius est sapiens sapientia genita, ita Spiritus sanctus est amor procedens, ut dictum est (art. præc. & quæst. XXVII. art. 3.) Ergo Pater, & Filius non diligunt se amore Procedente, qui est Spiritus sanctus.

2. Præterea. Cum dicitur, Pater, & Filius diligunt se Spiritu sancto, hoc verbum *diligere* aut sumitur essentialiter, aut notionaliter. Sed non potest esse vera, secundum quod sumitur essentialiter, quia pari ratione posset dici, quod Pater intelligit Filio: neque etiam secundum quod sumitur notionaliter, quia pari ratione posset dici, quod Pater, & Filius spirant Spiritu sancto, vel quod Pater generat Filio. Ergo nullo modo hæc est vera: Pater, & Filius diligunt se Spiritu sancto.

3. Præterea. Eodem amore Pater diligit Filium, & se, & nos. Sed Pater non diligit se Spiritu sancto, quia nullus actus notionalis reflectitur super principium actus: non enim potest dici, quod Pater generat se, vel spirat se. Ergo etiam non potest dici, quod diligat se Spiritu sancto, secundum quod diligere sumitur notionaliter. Item amor, quo diligit nos, non videtur esse Spiritus sanctus: quia importatur respectus ad creaturam, & ita ad essentiam pertinet. Ergo & hæc est falsa: Pater diligit Filium Spiritu sancto.

Sed contra est quod Augustinus dicit VI. de Trinitate, (cap. V. in princ.) quod *Spiritus sanctus est quo genitus a generante diligitur, genitoremque suum diligit.*

Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem difficultatem affert quod cum dicitur, Pater diligit Filium Spiritu sancto, cum ablativus construatur in habitudine alicuius causæ, videtur quod Spiritus sanctus sit principium diligendi & Patri, & Filio: quod est omnino impossibile.

Et ideo quidam dixerunt, hanc esse falsam: Pater, & Filius diligunt se Spiritu sancto: & dicunt hanc esse retractatam ab Augustino in suo simili, cum scilicet retractavit istam: Pater est sapiens sapientia genita. (Habetur Lib. I. Retract. cap. XXVI. aliquantulum a princ.) Quidam vero dicunt, quod est propositio impropria; & est sic exponenda: Pater diligit Filium Spiritu sancto, idest amore essentiali, qui appropriatur Spiritui sancto. Quidam vero dixerunt, quod ablativus iste construitur in habitudine signi, ut sit sensus: Spiritus sanctus est signum, quod Pater diligat Filium, inquantum procedit ab eis Spiritus sanctus ut Amor. Quidam vero dixerunt, quod ablativus iste construitur in habitudine causæ forma-

malis: quia Spiritus sanctus est Amor quo formaliter Pater, & Filius se invicem diligunt. Quidam vero dixerunt, quod construitur in habitudine effectus formalis: & isti propinquius ad veritatem accesserunt.

Unde ad huius evidentiam sciendum est, quod cum res communiter denominentur a suis formis, sicut album ab albedine, & homo ab humanitate; omne illud a quo aliquid denominatur, quantum ad hoc habet habitudinem formæ: ut si dicam, Iste est indutus vestimento, iste ablativus construitur in habitudine causæ formalis, quamvis non sit forma. Contingit autem aliquid denominari per id quod ab ipso procedit, non solum sicut agens actione, sed etiam sicut ipso termino actionis, qui est effectus, quando ipse effectus in intellectu actionis includitur. Dicimus enim, quod ignis est calefaciens calefactione, quamvis calefactio non sit calor, qui est forma ignis, sed actio ab igne procedens: & dicimus, quod arbor est florens floribus, quamvis flores non sint forma arboris, sed quidam effectus ab ipsa procedentes. Secundum hoc ergo dicendum, quod cum *diligere* in divinis dupliciter sumatur, essentialiter scilicet, & notionaliter; secundum quod essentialiter sumitur, sic Pater, & Filius non diligunt se Spiritu sancto, sed essentia sua. Unde Augustinus in XV. de Trinitat. (cap. VII. inter princip. & med.) *Quis audet dicere, Patrem nec se, nec Filium, nec Spiritum sanctum diligere nisi per Spiritum sanctum?* Et secundum hoc procedunt primæ opiniones. Secundum vero quod notionaliter sumitur, sic *diligere* nihil est aliud quam spirare amorem; sicut dicere est producere verbum, & florere est producere flores. Sicut ergo dicitur arbor florens floribus, ita dicitur Pater dicens Verbo, vel Filio se, & creaturam: & Pater, & Filius dicuntur diligentes Spiritu sancto, vel amore procedente, & se, & nos.

Ad primum ergo dicendum, quod esse sapientem, vel intelligentem in divinis non sumitur nisi essentialiter: & ideo non potest dici, quod Pater sit sapiens, vel intelligens Filio. Sed diligere sumitur non solum essentialiter, sed etiam notionaliter: & secundum hoc possumus dicere, quod Pater, & Filius diligunt se Spiritu sancto, ut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod quando in intellectu alicuius actionis importatur determinatus effectus, potest denominari principium actionis ab actione, & ab effectu; sicut possumus dicere, quod arbor est florens floritione, & floribus. Sed quando in actione non includitur determinatus effectus, tunc non potest principium actionis denominari ab effectu, sed solum ab actione. Non enim dicimus, quod arbor producit florem flore, sed productione floris. In hoc igitur quod dico *spirat*, vel *generat*, importatur actus notionalis tantum. Unde non possumus dicere, quod Pater spiret Spiritu sancto, vel generet Filio. Possumus autem dicere, quod Pater dicit Verbo, tamquam persona procedente, & dicit dictione, tamquam actu notionali: quia dicere importat determinatam personam procedentem, cum dicere sit producere verbum. Et similiter diligere, prout notionaliter sumitur, est producere amorem: & ideo potest dici, quod Pater diligit Filium Spiritu sancto tamquam persona procedente, & ipsa dilectione tamquam actu notionali.

Ad tertium dicendum, quod Pater non solum Filium, sed etiam se, & nos diligit Spiritu sancto: quia, ut dictum est (in isto art.) diligere, prout notionaliter sumitur, non solum importat productionem divinæ personæ, sed etiam personam productam per modum amoris, qui habet habitudinem ad rem dilectam. Unde sicut Pater dicit se, & omnem creaturam Verbo quod genuit, inquantum Verbum genitum sufficienter repræsentat Patrem, & omnem creaturam; ita diligit se, & omnem creaturam Spiritu sancto, inquantum Spiritus sanctus procedit ut amor bonitatis primæ, secundum quam Pater amat se, & omnem creaturam. Et sic etiam patet quod respectus importatur ad creaturam & in Verbo, & in Amore procedente quasi secundario, inquantum scilicet bonitas, & veritas divina est principium intelligendi, & amandi omnem creaturam.

QUAESTIO XXXVIII.

De nomine Spiritus sancti, quod est Donum, in duos articulos divisa.

Consequenter quæritur de Dono: & circa hoc quæruntur duo.

Primo, utrum Donum possit esse nomen personale.

Secundo, utrum sit proprium Spiritus sancti.

AR-

ARTICULUS I. 200

Utrum Donum sit nomen personale.

I. dist. XVIII. *art.* I.

AD primum sic proceditur. Videtur quod Donum non sit nomen personale. Omne enim nomen personale importat aliquam distinctionem in divinis. Sed nomen Doni non importat aliquam distinctionem in divinis: dicit enim Augustinus XV. de Trinit. (capit. XIX. a med.) quod Spiritus sanctus *ita datur sicut Dei Donum, ut etiam se ipsum det sicut Deus*. Ergo Donum non est nomen personale.

2. Praeterea. Nullum nomen personale convenit essentiae divinae. Sed essentia divina est Donum, quod Pater dat Filio, ut patet per Hilarium VIII. de Trinit. (circa med. & paulo post.) Ergo Donum non est nomen personale.

3. Praeterea. Secundum Damascenum (Lib. IV. cap. XIX. a med.) *nihil est subiectum, aut serviens in divinis personis*. Sed Donum importat quamdam subiectionem & ad eum cui datur, & ad eum a quo datur. Ergo donum non est nomen personale.

4. Praeterea. Donum importat respectum ad creaturam; & ita videtur de Deo dici ex tempore. Sed nomina personalia dicuntur de Deo ab aeterno, ut Pater, & Filius. Ergo Donum non est nomen personale.

Sed contra est quod Augustinus dicit XV. de Trinitat. (loco cit. in arg. I.) *Sicut corpus carnis nihil aliud est quam caro; sic Donum Spiritus sancti nihil aliud est quam Spiritus sanctus*. Sed Spiritus sanctus est nomen personale. Ergo & Donum.

Respondeo dicendum, quod in nomine Doni importatur aptitudo ad hoc quod donetur. Quod autem donatur, habet aptitudinem, vel habitudinem & ad id a quo datur, & ad id cui datur. Non enim daretur ab aliquo, nisi esset eius; & ad hoc alicui datur ut eius sit. Persona autem divina dicitur esse alicuius vel secundum originem, sicut Filius est Patris, vel inquantum ab aliquo habetur. Habere autem dicimur id quo libere possumus uti, vel frui ut volumus. Et per hunc modum divina persona non potest haberi nisi a rationali creatura Deo coniuncta. Aliae autem creaturae moveri quidem possunt a divina persona, non tamen sic quod in potestate earum sit frui divina persona, & uti effectu eius. Ad quod quandoque pertingit rationalis creatura; ut puta cum sic fit particeps divini Verbi, & procedentis Amoris, ut possit libere Deum vere cognoscere, & recte amare. Unde sola creatura rationalis potest habere divinam personam. Sed ad hoc quod sic eam habeat, non potest propria virtute pervenire: unde oportet quod hoc ei desuper detur: hoc enim dari nobis dicitur quod aliunde habemus. Et sic divinae personae competit dari, & esse Donum.

Ad primum ergo dicendum, quod nomen Doni importat distinctionem personalem, secundum quod donum dicitur esse alicuius per originem. Et tamen Spiritus sanctus dat se ipsum, inquantum est sui ipsius, ut potens se uti, vel potius frui; sicut & homo liber dicitur esse sui ipsius. Et hoc est quod Augustinus dicit super Ioan. (tract. XXIX. post princ.) *Quid tam tuum est quam tu?* Vel dicendum, & melius, quod donum oportet esse aliquo modo dantis. Sed hoc esse huius dicitur multipliciter. Uno modo per modum identitatis, sicut dicit Augustinus super Ioan. (ibid.) & sic donum non distinguitur a dante, sed ab eo cui datur: & sic dicitur, quod Spiritus sanctus dat se. Alio modo dicitur aliquid esse alicuius ut possessio, vel servus: & sic oportet quod donum essentialiter distinguatur a dante; & sic donum Dei est aliquid creatum. Tertio modo dicitur hoc esse huius per originem tantum; & sic Filius est Patris, & Spiritus sanctus utriusque. Inquantum ergo donum hoc modo dicitur esse dantis, sic distinguitur a dante personaliter, & est nomen personale.

Ad secundum dicendum, quod essentia dicitur esse donum patris primo modo, quia essentia est Patris per modum identitatis.

Ad tertium dicendum, quod Donum, secundum quod est nomen personale in divinis, non importat subiectionem, sed originem tantum in comparatione ad dantem; in comparatione vero ad eum cui datur, importat liberum usum, vel fruitionem, ut dictum est (in corp. artic.)

Ad quartum dicendum, quod donum non dicitur ex eo quod actu datur, sed inquantum habet aptitudinem ut possit dari. Unde ab aeterno divina persona dicitur Donum, licet ex tempore detur.

Nec

Nec tamen per hoc quod importatur respectus ad creaturam, oportet quod sit essentiale, sed quod aliquid essentiale in suo intellectu includatur; sicut essentia includitur in intellectu personæ, ut supra dictum est (quæst. XXIX. art. 4. & quæst. XXXIV. art. 3. ad 1.)

ARTICULUS II. 201

Utrum Donum sit proprium nomen Spiritus sancti.

I. dist. XVIII. *artic.* 2. *& ver. quæst.* VII. *artic.* 3. *ad* 3.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod Donum non sit proprium nomen Spiritus sancti. Donum enim dicitur ex eo quod datur. Sed, sicut dicitur Isa. IX. 6. *Filius datus est nobis*. Ergo esse Donum convenit Filio, sicut Spiritui sancto.

2. Præterea. Omne nomen proprium alicuius personæ significat aliquam eius proprietatem. Sed hoc nomen *Donum* non significat proprietatem aliquam Spiritus sancti. Ergo donum non est proprium nomen Spiritus sancti.

3. Præterea. Spiritus sanctus potest dici spiritus alicuius hominis; sed non potest dici donum alicuius hominis, sed solum donum Dei. Ergo Donum non est proprium nomen Spiritus sancti.

Sed contra est quod Augustinus dicit in IV. de Trin. (cap. XX. a med.) *Sicut natum esse est (a) Filium a Patre esse; ita Spiritum sanctum Donum Dei esse est a Patre, & Filio procedere*. Sed Spiritus sanctus sortitur proprium nomen, inquantum procedit a Patre, & Filio. Ergo & Donum est proprium nomen Spiritus sancti.

Respondeo dicendum, quod Donum secundum quod personaliter sumitur in divinis, est proprium nomen Spiritus sancti.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod donum proprie est datio irreddibilis, secundum Philosophum (IV. Top. cap. IV.) idest quod non datur intentione retributionis, & sic importat gratuitam donationem. Ratio autem gratuitæ donationis est amor: ideo enim damus gratis alicui aliquid, quia volumus ei bonum. Primum ergo quod damus ei, est amor, quo volumus ei bonum. Unde manifestum est quod amor habet rationem primi doni, per quod omnia dona gratuita donantur. Unde cum Spiritus sanctus procedat ut amor, sicut iam dictum est (quæst. XXXVII. artic. 1.) procedit in ratione doni primi. Unde dicit Augustinus XV. de Trinit. (cap. XIX. ante med.) quod *per Donum, quod est Spiritus sanctus, multa propria dona dividuntur membris Christi*.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Filius, quia procedit per modum verbi, quod de ratione sua habet quod sit similitudo sui principii, dicitur proprie imago, licet etiam Spiritus sanctus sit similis Patri; ita etiam Spiritus sanctus, quia a Patre procedit ut amor, dicitur proprie Donum, licet etiam Filius detur. Hoc enim ipsum quod Filius datur, est ex Patris amore, secundum illud Ioan. III. 16. *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret*.

Ad secundum dicendum, quod in nomine doni importatur quod sit dantis per originem: & sic importatur proprietas originis Spiritus sancti, quæ est processio.

Ad tertium dicendum, quod donum, antequam detur, est tantum dantis; sed postquam datur, est eius cui datur. Quia igitur donum non importat dationem in actu, non potest dici, quod sit donum hominis, sed donum Dei dantis. Cum autem iam datum est, tunc hominis est vel spiritus, vel datum.

QUAESTIO XXXIX.

De personis ad essentiam relatis,

in octo articulos divisa.

POst ea quæ de personis divinis absolute tractata sunt, considerandum restat de personis in comparatione ad essentiam, & ad proprietates, & ad actus notionales, & de comparatione ipsarum adinvicem.

Quantum igitur ad primum horum, octo quæruntur.

Primo, utrum essentia in divinis sit idem quod persona.

Secundo, utrum dicendum sit, quod tres personæ sunt unius essentiæ.

Tertio, utrum nomina essentialia prædicanda sint de personis in plurali, vel in singulari.

Quarto, utrum adiectiva notionalia, aut verba, vel participia prædicari possint de nominibus essentialibus concretive acceptis.

Quinto, utrum prædicari possint de nominibus essentialibus in abstracto acceptis.

Sexto, utrum nomina personarum prædica-

(a) *Augustinus* Filio.

dicari possint de nominibus essentialibus concretis.

Septimo, utrum essentialia attributa sint approprianda personis.

Octavo, quod attributum cuique personæ debeat appropriari.

ARTICULUS I. 202

Utrum in divinis essentia sit idem quod persona.

Supra quæst. III. *art.* 3. *& I. dist.* XXXIV. *quæst.* I. *art.* I.

AD primum sic proceditur. Videtur quod in divinis essentia non sit idem quod persona. In quibuscumque enim essentia est idem quod persona, seu suppositum, oportet quod sit tantum unum suppositum unius naturæ, ut patet in omnibus substantiis separatis: eorum enim quæ sunt idem re, unum multiplicari non potest quin multiplicetur & reliquum. Sed in divinis est una essentia, & tres personæ, ut ex supradictis patet (quæst. XXX. art. 2. & quæst. XXVIII. art. 3.) Ergo essentia non est idem quod persona.

2. Præterea. Affirmatio, & negatio simul & semel non verificantur de eodem. Sed affirmatio, & negatio verificantur de essentia, & persona: nam persona est distincta, essentia vero non est distincta. Ergo persona, & essentia non sunt idem.

3. Præterea. Nihil subiicitur sibi ipsi. Sed persona subiicitur essentiæ, unde suppositum, vel hypostasis nominatur. Ergo persona non est idem quod essentia.

Sed contra est quod Augustinus dicit VII. de Trin. (cap. VI. circ. princ.) *Cum dicimus personam Patris, non aliud dicimus quam substantiam Patris.*

Respondeo dicendum, quod considerantibus divinam simplicitatem, quæstio ista in manifesto habet veritatem. Ostensum est enim supra (quæst. III. art. 3.) quod divina simplicitas hoc requirit quod in Deo sit idem essentia, & suppositum, quod in substantiis intellectualibus nihil est aliud quam persona. Sed difficultatem videtur ingerere quod, multiplicatis personis divinis, essentia retinet unitatem.

Et quia, ut Boetius dicit (Lib. de Trin. non procul a fin.) relatio multiplicat personarum Trinitatem, posuerunt aliqui hoc modo in divinis differre essentiam, & personam, (a) quo & relationes dicebant esse assistentes, considerantes in relationibus solum quod ad alterum sunt, & non quod res sunt.

Sed, sicut supra ostensum est (quæst. XXVIII. art. 2.) sicut relationes in rebus creatis accidentaliter insunt, ita in Deo sunt ipsa essentia divina. Ex quo sequitur quod in Deo non sit aliud essentia quam persona secundum rem, & tamen quod personæ realiter abinvicem distinguantur. Persona enim, ut dictum est supra (quæst. XXIX. art. 4.) significat relationem, prout est subsistens in natura divina. Relatio autem ad essentiam comparata non differt re, sed ratione tantum. Comparata autem ad oppositam relationem habet virtute oppositionis realem distinctionem. Et sic remanet una essentia, & tres personæ.

Ad primum ergo dicendum, quod in creaturis non potest esse distinctio suppositorum per relationes, sed oportet quod sit per essentialia principia, quia relationes non sunt subsistentes in creaturis. In divinis autem relationes sunt subsistentes: ideo, secundum quod habent oppositionem ad invicem, possunt distinguere supposita; neque tamen distinguitur essentia, quia relationes ipsæ non distinguuntur ab invicem, secundum quod sunt realiter idem cum essentia.

Ad secundum dicendum, quod inquantum essentia, & persona in divinis differunt secundum intelligentiæ rationem, sequitur quod aliquid possit affirmari de uno quod negatur de altero; & per consequens quod supposito uno non supponatur alterum.

Ad tertium dicendum, quod rebus divinis nomina imponimus secundum modum rerum creatarum, ut supra dictum est (art. 1. & 3. quæst. XIII.) Et quia naturæ rerum creatarum individuantur per materiam, quæ subiicitur naturæ speciei, inde est quod individua dicuntur subiecta, vel supposita, vel hypostases. Et propter hoc etiam divinæ personæ supposita, vel hypostases nominantur, non quod ibi sit aliqua suppositio, vel subiectio secundum rem.

AR-

(a) *Ita Rom. edit. & Nicolains. Patav. ambæ* quarum relationes.

ARTICULUS II. 203

Utrum sit dicendum, tres personas esse unius essentiæ.

I. dist. XXXIV. *quæst.* I. *art.* 2.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod non sit dicendum, tres personas esse unius essentiæ. Dicit enim Hilarius in Lib. de Synodis (a med.) quod Pater, & Filius, & Spiritus sanctus sunt quidem per substantiam tria, per consonantiam vero unum. Sed substantia Dei est eius essentia. Ergo tres personæ non sunt unius essentiæ.

2. Præterea. Non est affirmandum aliquid de divinis quod auctoritate Scripturæ sacræ non est expressum, ut patet per Dionysium I. cap. de div. Nominib. (parum a princ.) Sed numquam in Scriptura sacra exprimitur, quod Pater, & Filius, & Spiritus sanctus sunt unius essentiæ. Ergo hoc non est asserendum.

3. Præterea. Natura divina est idem quod essentia. Sufficeret ergo dicere, quod tres personæ sunt unius naturæ.

4. Præterea. Non consuevit dici, quod persona sit essentiæ; sed magis quod essentia sit personæ. Ergo neque convenienter videtur dici, quod tres personæ sunt unius essentiæ.

5. Præterea. Augustinus (Lib. VII. de Trin. cap. VI. paulo post med.) dicit, quod *non dicimus, tres personas esse ex una essentia, ne intelligatur in divinis aliud esse essentia, & persona*. Sed sicut præpositiones sunt transitivæ, ita (*a*) & obliquæ. Ergo pari ratione non est dicendum, quod tres personæ sunt unius essentiæ.

6. Præterea. Id quod potest esse erroris occasio, non est in divinis dicendum. Sed cum dicuntur tres personæ unius essentiæ, vel substantiæ, datur erroris occasio: quia, ut Hilarius dicit in Lib. de Synod. (ad can. XXVII.) *una substantia Patris, & Filii prædicata, aut unum, qui duas nuncupationes habet, subsistentem significat, aut divisam unam substantiam duas imperfectas fecisse substantias, aut tertiam priorem substantiam, quæ a duobus & usurpata sit, & assumpta*. Non est ergo dicendum, tres personas esse unius substantiæ.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. III. contra Maximinum (cap. XIV. ante med.) quod hoc nomen ὁμοούσιον, quod in Concilio Nicæno adversus Arianos firmatum est, idem significat quod tres personas esse unius essentiæ.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est. (quæst. XIII. art. I. & II.) intellectus noster res divinas nominat, non secundum modum earum, quia sic eas cognoscere non potest, sed secundum modum in rebus creatis inventum. Et quia in rebus sensibilibus, a quibus intellectus noster scientiam capit, natura alicuius speciei per materiam individuatur, & sic natura se habet ut forma, individuum autem ut suppositum formæ; propter hoc etiam in divinis, quantum ad modum significandi, essentia significatur ut forma trium personarum. Dicimus autem in rebus creatis formam quamcumque esse eius cuius est forma, sicut sanitatem, vel pulchritudinem hominis alicuius. Rem autem habentem formam non dicimus esse formæ, nisi cum adiectione alicuius adiectivi, quod designat illam formam; ut cum dicimus, Ista mulier est egregiæ formæ, Iste homo est perfectæ virtutis. Et similiter quia in divinis, multiplicatis personis, non multiplicatur essentia, dicimus, unam essentiam esse trium personarum, & tres personas unius essentiæ, ut intelligantur isti genitivi construi in designatione formæ.

Ad primum ergo dicendum, quod substantia (*b*) ibi sumitur pro hypostasi, & non pro essentia.

Ad secundum dicendum, quod licet tres personas esse unius essentiæ, non inveniatur in sacra Scriptura per hæc verba; invenitur tamen quantum ad hunc sensum; sicut ibi (Ioan. X. 30.) *Ego, & Pater unum sumus*: & (ib. X. 38.) *Ego in Patre, & Pater in me est*: & per multa alia haberi potest idem.

Ad tertium dicendum, quod quia natura designat principium actus, essentia vero ab essendo dicitur; possunt dici aliqua unius naturæ, quæ conveniunt in aliquo actu, sicut omnia calefacientia; sed unius essentiæ dici non possunt, nisi quorum est unum esse. Et ideo magis exprimitur unitas divina per hoc quod dicitur, quod tres personæ sunt unius essentiæ, quam si diceretur, quod sunt unius naturæ.

Ad quartum dicendum, quod forma absolute accepta consuevit significari ut eius cuius est forma, ut virtus Petri; e converso autem res habens formam aliquam non consuevit significari ut eius, nisi cum vo-

(a) *Al.* & obliqui. (b) *Al. deest* ibi.

volumus determinare, sive designare formam. Et tunc requiruntur duo genitivi, quorum unus significet formam, & alius determinationem formæ; ut si dicatur: Petrus est magnæ virtutis. Vel etiam requiritur unus genitivus habens vim duorum genitivorum; ut cum dicitur: Vir sanguinum est iste, idest effusor multi sanguinis. Quia igitur essentia divina significatur ut forma respectu personæ, convenienter essentia personæ dicitur; non autem e converso, nisi aliquid addatur ad designationem essentiæ; ut si dicatur, quod Pater est persona divinæ essentiæ, vel quod tres personæ sunt unius essentiæ.

Ad quintum dicendum, quod hæc præpositio *ex*, vel *de* non designat habitudinem causæ formalis, sed magis habitudinem causæ efficientis, vel materialis. Quæ quidem causæ in omnibus distinguuntur ab his quorum sunt causæ. Nihil enim est sua materia, neque aliquid est suum principium activum; aliquid tamen est sua forma, ut patet in omnibus rebus immaterialibus. Et ideo per hoc quod dicimus tres personas unius essentiæ, significando essentiam in habitudine formæ, non ostenditur aliud esse essentia quam persona, quod ostenderetur, si diceremus tres personas ex eadem essentia.

Ad sextum dicendum, quod, sicut Hilarius dicit in Lib. de Synod. (ante fin. Lib.) *male sanctis rebus præiudicatur, si, quia non sanctæ a quibusdam habentur, esse non debeant. Sic si male intelligitur ὁμοούσιον, quid ad me bene intelligentem?* Et sup. *Sit ergo una substantia ex una geniti proprietate, non sit autem ex proportione, aut ex unione, aut ex communione.*

ARTICULUS III. 204

Utrum nomina essentialia prædicentur singulariter de tribus personis.

I. dist. IV. quæst. II. art. 2. ad 5. & Boet. Trin. quæst. I. art. 4.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod nomina essentialia, ut hoc nomen *Deus*, non prædicentur singulariter de tribus personis, sed pluraliter. Sicut enim homo significatur ut habens humanitatem, ita Deus significatur ut habens Deitatem. Sed tres personæ sunt tres habentes Deitatem. Ergo tres personæ sunt tres dii.

2. Præterea. Gen. I. ubi dicitur: *In principio creavit Deus cœlum, & terram*, Hebraica veritas habet אלהים, quod potest interpretari dii, sive iudices. Et hoc dicitur propter pluralitatem personarum. Ergo tres personæ sunt plures dii, & non unus Deus.

3. Præterea. Hoc nomen *res*, cum absolute dicatur, videtur ad substantiam pertinere. Sed hoc nomen pluraliter prædicatur de tribus personis: dicit enim Augustinus in Lib. I. de doctr. christiana (cap. V. in princ.) *Res quibus fruendum est, sunt Pater, & Filius, & Spiritus sanctus*. Ergo & alia nomina essentialia pluraliter prædicari possunt de tribus personis.

4. Præterea. Sicut hoc nomen *Deus* significat habentem Deitatem, ita hoc nomen *persona* significat subsistentem in natura aliqua intellectuali. Sed dicimus tres personas. Ergo eadem ratione dicere possumus tres deos.

Sed contra est quod dicitur Deut. VI. 4. *Audi Israel, Dominus Deus tuus Deus unus est*.

Respondeo dicendum, quod nominum essentialium quædam significant essentiam substantive, quædam vero adiective. Ea quidem quæ substantive essentiam significant, prædicantur de tribus personis singulariter tantum, & non pluraliter: quæ vero adiective essentiam significant, prædicantur de tribus personis in plurali.

Cuius ratio est, quia nomina substantiva significant aliquid per modum substantiæ, nomina vero adiectiva significant aliquid per modum accidentis, quod inhæret subiecto. Substantia autem sicut per se habet esse, ita per se habet unitatem, vel multitudinem: unde & singularitas, vel pluralitas nominis substantivi attenditur secundum formam significatam per nomen. Accidentia autem, sicut esse habent in subiecto, ita ex subiecto suscipiunt unitatem, vel multitudinem: & ideo in adiectivis attenditur singularitas, & pluralitas secundum supposita. In creaturis autem non invenitur una forma in pluribus suppositis, nisi unitate ordinis, ut forma multitudinis ordinatæ. Unde nomina significantia talem formam, si sint substantiva, prædicantur de pluribus in singulari, non autem si sint adiectiva: dicimus enim, quod multi homines sunt collegium, vel exercitus, aut populus; dicimus tamen, quod plures homines sunt collegiati. In divinis autem essentia

tia divina significatur per modum formæ, ut dictum est (art. præc. & quæst. III. ar. 3.) quæ quidem simplex est, & maxime una, ut supra ostensum est (quæst. III. art. 7. & quæst. II. art. 4.) Unde nomina significantia divinam essentiam substantive singulariter, & non pluraliter de tribus personis prædicantur. Hæc igitur est ratio, quare Socratem, & Platonem, & Ciceronem dicimus tres homines; Patrem autem, & Filium, & Spiritum sanctum non dicimus tres Deos, sed unum Deum: quia in tribus suppositis humanæ naturæ sunt tres humanitates; in tribus autem personis est una divina essentia. Ea vero quæ significant essentiam adiective, prædicantur pluraliter de tribus propter pluralitatem suppositorum. Dicimus enim tres existentes, vel tres sapientes, aut tres æternos, & increatos, & immensos, si adiective sumantur. Si vero substantive sumantur, dicimus unum increatum, immensum, & æternum, ut Athanasius dicit (in symbolo fid.)

Ad primum ergo dicendum, quod liceat Deus significet habentem Deitatem, est tamen alius modus significandi. Nam Deus dicitur substantive; sed habens Deitatem dicitur adiective. Unde licet sint tres habentes Deitatem, non tamen sequitur quod sint tres dii.

Ad secundum dicendum, quod diversæ linguæ habent diversum modum loquendi. Unde sicut propter pluralitatem suppositorum Græci dicunt tres hypostases; ita & in Hebræo dicitur pluraliter אלהים. Nos autem non dicimus pluraliter neque deos, neque substantias, ne pluralitas ad substantiam referatur.

Ad tertium dicendum, quod hoc nomen *res* est de transcendentibus. Unde secundum quod pertinet ad relationem, pluraliter prædicatur in divinis; secundum vero quod pertinet ad substantiam, singulariter prædicatur. Unde Augustinus dicit ibidem (loc. cit. in arg.) quod *eadem Trinitas quædam summa res est*.

Ad quartum dicendum, quod forma significata per hoc nomen *persona*, non est essentia, vel natura, sed personalitas. Unde cum sint tres personalitates, idest tres personales proprietates in Patre, & Filio, & Spiritu sancto, non singulariter, sed pluraliter prædicatur de tribus.

ARTICULUS IV. 205

Utrum nomina essentialia concreta possint supponere pro persona.

I. dist. IV. quæst. I. ar. I.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod nomina essentialia concretiva non possint supponere pro persona, ita quod hæc sit vera, Deus genuit Deum. Quia, ut sophistæ dicunt, *terminus singularis idem significat, & supponit*. Sed hoc nomen *Deus* videtur esse terminus singularis, cum pluraliter prædicari non possit, ut dictum est (artic. præc. & quæst. XIII. art. 9.) Ergo cum significet essentiam, videtur quod supponat pro essentia, & non pro persona.

2. Præterea. Terminus in subiecto positus non restringitur per terminum positum in prædicato ratione significationis, sed solum ratione temporis consignificati. Sed cum dico, Deus creat, hoc nomen *Deus* supponit pro essentia. Ergo cum dicitur, Deus genuit, non potest iste terminus *Deus* ratione prædicati notionalis supponere pro persona.

3. Præterea. Si hæc est vera, Deus genuit, quia Pater generat, pari ratione hæc erit vera, Deus non generat, quia Filius non generat. Ergo est Deus generans, & Deus non generans; & ita videtur sequi quod sint duo dii.

4. Præterea. Si Deus genuit Deum, aut se Deum, aut alium Deum. Sed non se Deum, quia, ut Augustinus dicit in I. de Trin. (cap. I. ante med.) *nulla res generat se ipsam*: neque alium Deum, quia non est nisi unus Deus. Ergo hæc est falsa, Deus genuit Deum.

5. Præterea. Si Deus genuit Deum, aut Deum qui est Deus Pater, aut Deum qui non est Deus Pater. Si Deum qui est Deus Pater; ergo Deus Pater est genitus. Si Deum qui non est Deus Pater, ergo Deus est qui non est Deus Pater, quod est falsum. Non ergo potest dici, quod Deus genuit Deum.

Sed contra est quod in symbolo dicitur, *Deum de Deo*.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt, quod hoc nomen *Deus*, & similia proprie secundum suam naturam supponunt pro essentia, sed ex adiuncto notionali trahuntur ad supponendum pro persona. Et hæc opinio processisse videtur ex consideratione divinæ simplicitatis, quæ requirit quod in Deo idem sit habens, & quod habetur. Et sic habens Dei-

Deitatem, quod significat hoc nomen *Deus*, est idem quod Deitas.

Sed in proprietatibus locutionum non tantum attendenda est res significata, sed etiam modus significandi. Et ideo quia nomen *Deus* significat divinam essentiam ut in habente ipsam, sicut hoc nomen *homo* humanitatem significat in supposito; alii melius dixerunt, quod hoc nomen *Deus* ex modo signiocandi habet ut proprie possit supponere pro persona, sicut & hoc nomen *homo*. Quandoque ergo hoc nomen *Deus* supponit pro essentia, ut cum dicitur, Deus creat: quia hoc praedicatum competit subiecto ratione formae significatae, quae est Deitas. Quandoque vero supponit pro persona, vel una tantum, ut cum dicitur, *Deus generat*; vel duabus, ut cum dicitur: *Deus spirat*; vel tribus, ut cum dicitur, *Regi saeculorum immortali, invisibili, soli Deo honor & gloria*: I. Timoth. I. 17.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc nomen *Deus* licet conveniat cum terminis singularibus in hoc quod forma significata non multiplicatur; convenit tamen cum terminis communibus in hoc quod forma significata invenitur in pluribus suppositis. Unde non oportet quod semper supponat pro essentia, quam significat.

Ad secundum dicendum, quod obiectio illa procedit contra illos qui dicebant, quod hoc nomen *Deus* non habet naturalem suppositionem pro persona.

Ad tertium dicendum, quod aliter se habet hoc nomen *Deus* ad supponendum pro persona, & hoc nomen *homo*. Quia enim forma significata per hoc nomen *homo*, idest humanitas, realiter dividitur in diversis suppositis, per se supponit pro persona, etiamsi nihil addatur quod determinet ipsum ad personam, quae est suppositum distinctum. Unitas autem, sive communitas humanae naturae non est secundum rem, sed solum secundum considerationem. Unde iste terminus *homo* non supponit pro natura communi, nisi propter exigentiam alicuius additi; ut cum dicitur, Homo est species. Sed forma significata per hoc nomen *Deus*, scilicet essentia divina, est una, & communis secundum rem. Unde per se supponit pro natura communi, sed ex adiuncto determinatur eius suppositio ad personam. Unde cum dicitur, Deus generat, ratione actus notionalis supponit hoc nomen *Deus* pro persona Patris. Sed cum dicimus, Deus non generat, nihil additur quod determinet hoc nomen ad personam Filii: unde datur intelligi, quod generatio repugnet divinae naturae. Sed si addatur aliquid pertinens ad personam Filii, vera erit locutio; ut si dicatur, Deus genitus non generat. Unde non sequitur, Est Deus generans, & Deus non generans, nisi ponatur aliquid pertinens ad personas, ut puta si dicamus, Pater est Deus generans, & Filius est Deus non generans. Et ita non sequitur quod sint plures dii: quia Pater, & Filius sunt unus Deus, ut dictum est (art. praec.)

Ad quartum dicendum, quod haec est falsa, Pater genuit se Deum, quia ly *se*, cum sit reciprocum, refert idem suppositum. Neque est contrarium quod Augustinus dixit (in epist. ad Maxim. paulo ante med.) quod *Deus Pater genuit alterum se*: quia ly *se* vel est casus ablativi, ut sit sensus, genuit alterum a se; vel facit relationem simplicem, & sic refert identitatem naturae, sed est impropria, vel emphatica locutio, ut sit sensus, genuit alterum simillimum sibi. Similiter & haec est falsa, Genuit alium Deum: quia licet Filius sit alius a Patre, ut supra dictum est (quaest. XXXI. art. 2.) non tamen est dicendum, quod sit alius Deus, quia intelligeretur quod hoc adiectivum *alius* poneret rem suam circa substantivum, quod est Deus, & sic significaretur distinctio Deitatis. Quidam tamen concedunt istam, Genuit alium Deum, ita quod ly *alius* sit substantivum, & ly *Deus* appositive construatur cum eo. Sed hic est improprius modus loquendi, & evitandus, ne detur occasio erroris.

Ad quintum dicendum, quod haec est falsa: Deus genuit Deum, qui est Deus Pater: quia cum ly *Pater* appositive construatur cum ly *Deus*, restringit ipsum ad standum pro persona Patris; ut sit sensus: Genuit Deum, qui est ipse Pater: & sic Pater esset genitus, quod est falsum. Unde negativa est vera: Genuit Deum, qui non est Deus Pater. Si tamen intelligeretur constructio non esse appositiva, sed aliquid esse interponendum, tunc e converso affirmativa esset vera, & negativa falsa, ut sit sensus: Genuit Deum, qui est Deus, qui est Pater: sed haec est extorta expositio. Unde melius est quod simpliciter affirmativa negetur, & negativa concedatur. Praepositivus tamen dixit, quod tam negativa, quam affirmativa est falsa: quia hoc rela-

relativum *qui* in affirmativa potest referre suppositum, sed in negativa refert & significatum, & suppositum. Unde sensus affirmativæ est, quod esse Deum Patrem conveniat personæ Filii. Negativæ vero sensus est, quod esse Deum Patrem non tantum removeatur a persona Filii, sed etiam a Divinitate eius. Sed hoc irrationabile videtur, cum secundum Philosophum (Lib. II. Periher. cap. ult.) de eodem de quo est affirmatio, possit etiam esse negatio.

ARTICULUS V. 205

Utrum nomina essentialia in abstracto significata possint supponere pro persona.

I. dist. v. *quæst.* I. *art.* I.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod nomina essentialia in abstracto significata possint supponere pro persona, ita quod hæc sit vera: Essentia generat essentiam. Dicit enim Augustinus VII. de Trinit. (cap. I. circa fin. & cap. II. in princip.) *Pater, & Filius sunt una sapientia, quia una essentia, & singillatim sapientia de sapientia, sicut essentia de essentia.*

2. Præterea. Generatis nobis, vel corruptis, generantur, vel corrumpuntur ea quæ in nobis sunt. Sed Filius generatur. Ergo cum essentia divina sit in Filio, videtur quod essentia divina generetur.

3. Præterea. Idem est Deus, & essentia divina, ut ex supra dictis patet (quæst. III. artic. 3. & 4.) Sed hæc est vera, Deus generat Deum, sicut dictum est (artic. præc.) Ergo hæc est vera, Essentia generat essentiam.

4. Præterea. De quocumque prædicatur aliquid, potest supponere pro illo. Sed essentia divina est Pater. Ergo essentia potest supponere pro persona Patris; & sic essentia generat.

5. Præterea. Essentia est res generans, quia est Pater, qui est generans. Si igitur essentia non sit generans, erit essentia res generans, & non generans: quod est impossibile.

6. Præterea. Augustinus dicit in IV. de Trinit. (cap. xx. declinando ad fin.) *Pater est principium totius Deitatis*. Sed non est principium nisi generando, vel spirando. Ergo Pater generat, vel spirat Deitatem.

Sed contra est quod Augustinus dicit in I. de Trin. (cap. I. ante med.) quod *nulla res generat se ipsam*. Sed si essentia generat essentiam, non generat nisi se ipsam, cum nihil sit in Deo quod distinguatur a divina essentia. Ergo essentia non generat essentiam.

Respondeo dicendum, quod circa hoc erravit Abbas Ioachim asserens, quod sicut dicitur, Deus genuit Deum; ita potest dici, quod essentia genuit essentiam: considerans quod propter divinam simplicitatem non est aliud Deus quam divina essentia.

Sed in hoc deceptus fuit, quia ad veritatem locutionum non solum oportet considerare res significatas, sed etiam modum significandi, ut dictum est (art. præced.) Licet autem secundum rem sit idem Deus quod Deitas; non tamen est idem modus significandi utrobique. Nam hoc nomen *Deus*, quia significat divinam essentiam ut in habente, ex modo suæ significationis naturaliter habet quod possit supponere pro persona. Et sic ea quæ sunt propria personarum, possunt prædicari de hoc nomine *Deus*; ut dicatur, quod Deus est genitus, vel generans, sicut dictum est (art. præced.) Sed hoc nomen *essentia* non habet ex modo suæ significationis quod supponat pro persona, quia significat essentiam ut formam abstractam. Et ideo ea quæ sunt propria personarum, quibus ab invicem distinguuntur, non possunt essentiæ attribui. Significaretur enim quod esset distinctio in essentia divina, sicut est distinctio in suppositis.

Ad primum ergo dicendum, quod ad exprimendam unitatem essentiæ, & personæ, sancti doctores aliquando expressius locuti sunt quam proprietas locutionis patiatur. Unde huiusmodi locutiones non sunt extendendæ, sed exponendæ; ut scilicet nomina abstracta exponantur per concreta, vel etiam per nomina personalia; ut cum dicitur, Essentia de essentia, vel sapientia de sapientia, sit sensus, Filius, qui est essentia, & sapientia, est de Patre, qui est essentia, & sapientia. In his tamen nominibus abstractis est quidam ordo attendendus: quia ea quæ pertinent ad actum, magis propinque se habent ad personas, quia actus sunt suppositorum. Unde minus impropria est ista, Natura de natura, vel Sapientia de sapientia, quam Essentia de essentia.

Ad secundum dicendum, quod in creaturis generatum non accipit naturam eamdem numero quam generans habet, sed aliam numero, quæ incipit in eo esse

esse per generationem de novo, & desinit esse per corruptionem; & ideo generatur, & corrumpitur per accidens: sed Deus genitus eamdem naturam numero accipit quam generans habet; & ideo natura divina in Filio non generatur neque per se, neque per accidens.

Ad tertium dicendum, quod licet Deus, & divina essentia sint idem secundum rem; tamen ratione alterius modi significandi, oportet loqui diversimode de utroque.

Ad quartum dicendum, quod essentia divina prædicatur de Patre per modum identitatis propter divinam simplicitatem; nec tamen sequitur quod possit supponere pro Patre propter diversum modum significandi. Ratio autem procederet in illis quorum unum prædicatur de altero, sicut universale de particulari.

Ad quintum dicendum, quod hæc est differentia inter nomina substantiva, & adiectiva, quia nomina substantiva ferunt suum suppositum, adiectiva vero non, sed rem significatam ponunt circa substantivum. Unde sophistæ dicunt, quod nomina substantiva supponunt, adiectiva vero non supponunt, sed copulant. Nomina igitur personalia substantiva possunt de essentia prædicari propter identitatem rei. Neque sequitur quod proprietas personalis (a) distinctam determinet essentiam. Sed ponitur circa suppositum importatum per nomen substantivum. Sed notionalia, & personalia adiectiva non possunt prædicari de essentia, nisi aliquo substantivo adiuncto. Unde non possumus dicere, quod essentia est generans; possumus tamen dicere, quod essentia est res generans, vel Deus generans, si res, & Deus supponant pro persona, non autem si supponant pro essentia. Unde non est contradictio, si dicitur, quod essentia est res generans, & res non generans: quia primo res tenetur pro persona, secundo pro essentia.

Ad sextum dicendum, quod Deitas, inquantum est una in pluribus suppositis, habet quamdam convenientiam cum forma nominis collectivi. Unde cum dicitur, Pater est principium totius Deitatis, potest sumi pro universitate personarum, inquantum scilicet in omnibus personis divinis ipse est principium. Nec oportet quod sit principium sui ipsius, sicut aliquis de populo dicitur rector totius populi, non tamen sui ipsius. Vel potest dici, quod est principium totius Deitatis, non quia eam generet, & spiret, sed quia eam generando, & spirando communicat.

ARTICULUS VI. 207

Utrum personæ possint prædicari de nominibus essentialibus.

I. dist. XLVIII. *quæst.* II. *art.* 2. *ad* 5.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod personæ non possint prædicari de nominibus essentialibus concretis, ut dicatur, Deus est tres personæ, vel est Trinitas. Hæc enim est falsa, Homo est omnis homo, quia pro nullo suppositorum verificari potest. Neque enim Socrates est omnis homo, neque Plato, neque aliquis alius. Sed similiter ista, Deus est Trinitas, pro nullo suppositorum naturæ divinæ verificari potest. Neque enim Pater est Trinitas, neque Filius, neque Spiritus sanctus. Ergo hæc est falsa, Deus est Trinitas.

2. Præterea. Inferiora non prædicantur de suis superioribus nisi accidentali prædicatione, ut cum dico, Animal est homo: accidit enim animali esse hominem. Sed hoc nomen *Deus* se habet ad tres personas sicut commune ad inferiora, ut Damascenus dicit (Lib. III. orthod. Fid. cap. IV. circa princ.) Ergo videtur quod nomina personarum non possint prædicari de hoc nomine *Deus* nisi accidentaliter.

Sed contra est quod Augustinus dicit (in Serm. II. in cœn. Dom.) *Credimus, unum Deum unam esse divini nominis Trinitatem*.

Respondeo dicendum, quod, sicut iam dictum est (art. præc.) licet nomina personalia, vel notionalia adiectiva non possint prædicari de essentia, tamen substantiva possunt propter realem identitatem essentiæ, & personæ. Essentia autem divina non solum idem est realiter cum una persona, sed cum tribus. Unde & una persona, & duæ, & tres possunt de essentia prædicari; ut si dicamus, Essentia est Pater, & Filius, & Spiritus sanctus. Et quia hoc nomen *Deus* per se habet quod supponat pro essentia, ut dictum est (artic. 4. huius quæst. ad 3.) ideo sicut hæc est vera, Essentia est tres personæ; ita hæc est vera, Deus est tres personæ.

Ad

(a) *Ita edit. Rom. & Patav. Nicolaius* distincta.

Ad primum ergo dicendum, quod, ficut fupra dictum eft (ibid) hoc nomen *homo* per fe habet fupponere pro perfona, fed ex adiuncto habet quod ftet pro natura communi: & ideo hæc eft falfa, Homo eft omnis homo, quia pro nullo fuppofito verificari poteft. Sed hoc nomen *Deus* per fe habet quod ftet pro effentia: unde licet pro nullo fuppofitorum divinæ naturæ hæc fit vera, Deus eft Trinitas; eft tamen vera pro effentia: quod non attendens Porretanus, eam negavit.

Ad fecundum dicendum, quod cum dicitur, Deus, vel divina effentia eft Pater, eft prædicatio per identitatem, non autem ficut inferioris de fuperiori: quia in divinis non eft univerfale, & fingulare. Unde ficut eft per fe ifta, Pater eft Deus; ita & ifta, Deus eft Pater, & nullo modo per accidens.

ARTICULUS VII. 208

Utrum nomina effentialia fint approprianda perfonis.

I. dift. XXXI. *quæft.* I. *art.* 2.

AD feptimum fic proceditur. Videtur quod nomina effentialia non fint approprianda perfonis. Quod enim poteft vergere in errorem fidei, vitandum eft in divinis: quia, ut Hieronymus dicit (refertur a Magift. Sent. Lib. IV. dift. XIII. in fin. fed in Hieronymo nullibi occurrit:) *Ex verbis inordinate prolatis incurritur herefis*. Sed ea quæ funt communia tribus perfonis, appropriare alicui, poteft vergere in errorem fidei: quia poteft intelligi quod vel illi tantum perfonæ conveniant cui appropriantur, vel quod magis conveniant ei quam aliis. Ergo effentialia attributa non funt approprianda perfonis.

2. Præterea. Effentialia attributa in abftracto fignificata fignificant per modum formæ. Sed una perfona non fe habet ad aliam ut forma, cum forma ab eo cuius eft forma, fuppofito non diftinguatur. Ergo effentialia attributa maxime in abftracto fignificata non debent appropriari perfonis.

3. Præterea. Proprium prius eft appropriato: proprium enim eft de ratione appropriati. Sed effentialia attributa fecundum modum intelligendi funt priora perfonis, ficut commune eft prius proprio. Ergo effentialia attributa non debent effe (a) appropriata.

Sed contra eft quod Apoftolus dicit I. Corinth. 1. 24. *Chriftum Dei virtutem, & Dei fapientiam.*

Refpondeo dicendum, quod ad manifeftationem fidei conveniens fuit effentialia attributa perfonis appropriari. Licet enim Trinitas perfonarum demonftratione probari non poffit, ut fupra dictum eft (quæft. XXXII. art. 1.) convenit tamen ut per aliqua magis manifefta declaretur. Effentialia vero attributa funt nobis magis manifefta fecundum rationem quam propria perfonarum: quia ex creaturis, ex quibus cognitionem accipimus, poffumus per certitudinem devenire in cognitionem effentialium attributorum, non autem in cognitionem perfonalium proprietatum, ut fupra dictum eft (ibidem.) Sicut igitur fimilitudine veftigii, vel imaginis in creaturis inventa utimur ad manifeftationem divinarum perfonarum, ita & effentialibus attributis. Et hæc manifeftatio perfonarum per effentialia attributa appropriatio nominatur.

Poffunt autem manifeftari perfonæ divinæ per effentialia attributa dupliciter. Uno modo per viam fimilitudinis, ficut ea quæ pertinent ad intellectum, appropriantur Filio, qui procedit per modum intellectus ut verbum. Alio modo per modum diffimilitudinis, ficut potentia appropriatur Patri, ut Auguftinus dicit, quia apud nos patres folent effe propter fenectutem infirmi, ne tale aliquid fufpicemur in Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod effentialia attributa non fic appropriantur perfonis ut eis effe propria afferantur, fed ad manifeftandum perfonas per viam fimilitudinis, vel diffimilitudinis, ut dictum eft (in corp. art.) Unde nullus error fidei fequitur, fed magis manifeftatio veritatis.

Ad fecundum dicendum, quod fi fic appropriarentur effentialia attributa perfonis quod effent eis propria, fequeretur quod una perfona fe haberet ad aliam in habitudine formæ: quod excludit Auguftinus in VI. de Trinit. (cap. 11.) oftendens, quod Pater non eft fapientia quam genuit, quafi folus Filius fit fapientia; ut fic Pater, & Filius fimul tantum poffint dici fapientia, non autem Pater fine Filio. Sed Filius dicitur fapientia Patris, quia eft fapientia de Patre fapientia.

(a) *Ita cod. Alcan. cum edit. Rom. & Patav. at MS. Camer. Theologi Lovanienfes & Duaceni, ac Nicolaius* appropriata perfonis.

Uterque enim per se est sapientia, & simul ambo una sapientia. Unde Pater non est sapiens sapientia quam genuit, sed sapientia quæ est sua essentia.

Ad tertium dicendum, quod licet essentiale attributum secundum rationem propriam sit prius quam persona secundum modum intelligendi; tamen, inquantum habet rationem appropriati, nihil prohibet proprium personæ esse prius quam appropriatum: sicut color posterior est corpore, inquantum est corpus; prius tamen est naturaliter corpore albo, inquantum est album.

ARTICULUS VIII. 209

Utrum convenienter a sacris doctoribus sint, essentialia personis attributa.

I: dist. II. quæst. un. art. 3. & dist. III. quæst. III. art. I. & dist. XXXIV. quæst. II. art. unico.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter a sacris doctoribus sint essentialia personis attributa. Dicit enim Hilarius in II. de Trinit. (paulo post princ.) *Aeternitas est in Patre, species in imagine, usus in munere.* In quibus verbis ponit tria nomina propria personarum, scilicet nomen *Patris*, & nomen *imaginis*, quod est proprium Filio, ut supra dictum est (quæst. XXXV. art. 2.) & nomen *muneris*, sive donum, quod est proprium Spiritus sancti, ut supra habitum est (quæst. XXXVIII. art. 2.) Ponit etiam tria appropriata. Nam *æternitatem* appropriat Patri, *speciem* Filio, *usum* Spiritui sancto. Et videtur quod irrationabiliter. Nam *æternitas* importat durationem essendi, *species* vero est essendi principium, *usus* vero ad operationem pertinere videtur. Sed essentia, & operatio nulli personæ appropriari inveniuntur. Ergo inconvenienter videntur ista appropriata personis.

2. Præterea. Augustinus in I. de doctr. christ. (cap. V. in fin.) sic dicit: *In Patre est unitas, in Filio æqualitas, in Spiritu sancto æqualitatis, unitatisque concordia.* Et videtur quod inconvenienter. Quia una persona non denominatur formaliter per id quod appropriatur alteri: non enim est sapiens Pater sapientia genita, ut dictum est (art. præc. ad 2. & quæst. XXXVII. art. 2. arg. I.) Sed, sicut ibidem subditur, *tria hæc omnia unum sunt propter Patrem, æqualia omnia propter Filium, connexa omnia propter Spiritum sanctum.* Non ergo convenienter appropriantur personis.

3. Item. Secundum Augustinum Patri attribuitur *potentia*, Filio *sapientia*, Spiritui sancto *bonitas*. Et videtur hoc esse inconveniens. Nam virtus ad potentiam pertinet. Virtus autem invenitur appropriari Filio, secundum illud I. ad Corinth. I. 24. *Christum Dei virtutem*: & etiam Spiritui sancto, secundum illud Luc. VI. 19. *Virtus de illo exibat, & sanabat omnes.* Non ergo potentia Patri est appropriandа.

4. Item Augustinus in Lib. VI. de Trinit. (cap. X. in fine) dicit: *Non confuse accipiendum est, quod ait Apostolus: Ex ipso, & per ipsum, & in ipso. Ex ipso dicens, propter Patrem: Per ipsum, propter Filium. In ipso, propter Spiritum sanctum.* Sed videtur quod inconvenienter. Quia per hoc quod dicit *in ipso*, videtur importari habitudo causæ finalis, quæ est prima causarum. Ergo ista habitudo causæ deberet appropriari Patri, qui est principium non de principio.

5. Item. Invenitur *veritas* appropriari Filio secundum illud Ioann. XIV. 6. *Ego sum via, veritas, & vita*: & similiter *liber vitæ*, secundum illud Psalm. XXXIX. 9. *In capite libri scriptum est de me*: Glossa (ordinar.) „ idest apud Patrem, qui est „ caput meum: “ & similiter hoc quod dico, *qui est*: quia super illud Isa. LXV. I. *Ecce ego ad gentes*, dicit Glossa (interl.) „ Filius loquitur, qui dixit Moy„ si: *Ego sum qui sum.* “ Sed videtur quod propria sint Filii, & non appropriata. Nam *veritas* secundum Augustinum in Lib. de vera religione (cap. XXXVI. circa med.) *est summa similitudo principii absque omni dissimilitudine.* Et sic videtur quod proprie conveniat Filio, qui habet principium. *Liber* etiam *vitæ* videtur proprium aliquid esse, quia significat ens ab alio: omnis enim liber ab aliquo scribitur. Hoc etiam ipsum *qui est* videtur esse proprium Filio: quia si cum Moysi dicitur, *Ego sum, qui sum*, loquitur Trinitas: ergo Moyses poterat dicere: Ille qui est Pater, & Filius, & Spiritus sanctus, misit me ad vos. Ergo & ulterius dicere poterat: Ille qui est Pater, & Filius, & Spiritus sanctus, misit me ad vos, demonstrando certam personam. Hoc autem est falsum, quia nulla persona est Pater, & Filius, & Spiritus sanctus. Non ergo potest esse commune Trinitati, sed est proprium Filii.

Respondeo dicendum, quod intellectus noster, qui ex creaturis in Dei cognitionem manuducitur, oportet quod Deum con-

consideret secundum modum quem ex creaturis assumit. In consideratione autem alicuius creaturæ quatuor per ordinem nobis occurrunt. Nam primo consideratur res ipsa absolute, inquantum est ens quoddam. Secunda autem consideratio rei est, inquantum est una. Tertia consideratio rei est, secundum quod inest ei virtus ad operandum, & ad causandum. Quarta autem consideratio est secundum habitudinem quam habet ad causata. Unde hæc etiam quadruplex consideratio circa Deum nobis occurrit.

Secundum igitur primam considerationem, qua consideratur absolute Deus secundum esse suum, sic sumitur appropriatio Hilarii, secundum quam *aeternitas* appropriatur Patri, *species* Filio, *usus* Spiritui sancto. *Aeternitas* enim, inquantum significat esse non principiatum, similitudinem habet cum proprio Patris, qui est principium non de principio; *species* autem, sive pulchritudo habet similitudinem cum propriis Filii. Nam ad pulchritudinem tria requiruntur. Primo quidem integritas, sive perfectio, quæ enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt; & debita proportio, sive consonantia; & iterum claritas, unde quæ habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur.

Quantum igitur ad primum, similitudinem habet cum proprio Filii, inquantum est Filius habens in se vere & perfecte naturam Patris. Unde ad hoc innuendum Augustinus in sua expositione (Lib. VI. de Trinit. cap. x. paulo a princ.) dicit: *Ubi*, scilicet in Filio, *summa, & perfecta vita est &c.*

Quantum vero ad secundum, convenit cum proprio Filii, inquantum est imago expressa Patris. Unde videmus quod aliqua imago dicitur esse pulchra, si perfecte repræsentat rem, quamvis turpem. Et hoc tetigit Augustinus (loco nunc proxime cit.) cum dicit: *Ubi est tanta convenientia, & prima æqualitas &c.*

Quantum vero ad tertium, convenit cum proprio Filii, inquantum est Verbum, quod quidem lux est, & splendor intellectus, ut Damascenus dicit (Lib. I. cap. XVIII. parum ant. med.) Et hoc tangit Augustinus (loc. nunc proxime dicto) cum dicit: *Tamquam verbum perfectum, cui non desit aliquid, & ars quædam omnipotentis Dei &c.*

Usus autem habet similitudinem cum propriis Spiritus sancti, largo modo accipiendo usum, secundum quod *uti* comprehendit sub se etiam *frui*, prout *uti* est assumere aliquid in facultatem voluntatis, & *frui* est cum gaudio uti, ut Augustinus X. de Trinit. (cap. XI. ante med.) dicit. Usus ergo quo Pater, & Filius se invicem fruuntur, convenit cum proprio Spiritus sancti, inquantum est amor. Et hoc est quod Augustinus dicit (Lib. VI. de Trinit. cap. x. in med.) *Illa dilectio, delectatio, felicitas, vel beatitudo, usus ab illo appellatus est*. Usus vero, (a) quo nos fruimur Deo, similitudinem habet cum proprio Spiritus sancti, inquantum est donum: & hoc ostendit Augustinus (ibid.) cum dicit: *Est in Trinitate Spiritus sanctus, genitoris, genitique suavitas, ingenti largitate, atque ubertate nos, vel creaturas perfundens*. Et sic patet quare *aeternitas*, *species*, & *usus* personis attribuantur, vel approprientur, non autem essentia, vel operatio: quia in ratione horum, propter sui communitatem, non invenitur aliquid similitudinem habens cum propriis personarum.

Secunda vero consideratio Dei est, inquantum consideratur ut unus: & sic Augustinus (Lib. I. de doctrin. chr. cap. v. in fin.) Patri appropriat *unitatem*, Filio *æqualitatem*, Spiritui sancto *concordiam*, sive *connexionem*. Quæ quidem tria unitatem importare manifestum est, sed differenter. Nam *unitas* dicitur absolute, non præsupponens aliquid aliud: & ideo appropriatur Patri, qui non præsupponit aliquam personam, cum sit principium non de principio. *Aequalitas* autem importat unitatem in respectu ad alterum: nam æquale est quod habet unam quantitatem cum alio: & ideo æqualitas appropriatur Filio, qui est principium de principio. *Connexio* autem importat unitatem aliquorum duorum: unde appropriatur Spiritui sancto, inquantum est a duobus: ex quo sensu etiam intelligi potest quod dicit Augustinus (loc. nunc proxime cit.) *tria esse unum propter Patrem, æqualia propter Filium, connexa propter Spiritum sanctum*. Manifestum est enim quod illi attribuitur unumquodque in quo primo invenitur; sicut omnia inferiora dicuntur vivere propter animam vegetabilem, in qua primo invenitur ratio vitæ in istis inferioribus. *Unitas* autem statim invenitur in persona Patris, etiam per impossibile remotis aliis personis. Et ideo aliæ personæ a Patre habent unitatem; sed remotis aliis personis, non invenitur *æqualitas* in Patre; sed statim posito

(a) Ita codd. Alcan. & Camer. editi omittunt Deo.

ſito Filio invenitur æqualitas. Et ideo dicuntur omnia æqualia propter Filium, non quod Filius ſit principium æqualitatis Patri, ſed quia, niſi eſſet Patri æqualis Filius, Pater æqualis non poſſet dici: æqualitas enim eius primo conſideratur ad Filium. Hoc enim ipſum quod Spiritus ſanctus Patri æqualis eſt, a Filio habet. Similiter, excluſo Spiritu ſancto, qui eſt duorum nexus, non poſſet intelligi unitas *connexionis* inter Patrem & Filium: & ideo dicuntur omnia eſſe connexa propter Spiritum ſanctum: quia poſito Spiritu ſancto, invenitur ratio connexionis in divinis perſonis, (*a*) unde Pater, & Filius poſſint dici connexi.

Secundum vero tertiam conſiderationem, qua in Deo ſufficiens virtus conſideratur ad cauſandum, dicitur ſumi tertia appropriatio, ſcilicet *potentiæ*, *ſapientiæ*, & *bonitatis*. Quæ quidem appropriatio fit & ſecundum rationem ſimilitudinis, ſi conſideretur quod in divinis perſonis eſt; & ſecundum rationem diſſimilitudinis, ſi conſideretur quod in creaturis eſt. *Potentia* enim habet rationem principii, unde habet ſimilitudinem cum Patre cæleſti, qui eſt principium totius Divinitatis. Deficit autem interdum patri terreno propter ſenectutem. *Sapientia* vero ſimilitudinem habet cum Filio cæleſti, inquantum eſt verbum, quod nihil aliud eſt quam conceptus ſapientiæ. Deficit autem interdum filio terreno propter temporis paucitatem. *Bonitas* autem, cum ſit ratio, & obiectum amoris, habet ſimilitudinem cum Spiritu divino, qui eſt amor; ſed repugnantiam habere videtur ad ſpiritum terrenum, ſecundum quod importat violentiam quamdam, & impulſionem, prout dicitur Iſa. XXV. 4. *Spiritus robuſtorum quaſi turbo impellens parietem*. *Virtus* autem appropriatur Filio, & Spiritui ſancto, non ſecundum quod virtus dicitur ipſa potentia rei, ſed ſecundum quod interdum virtus dicitur id quod a potentia rei procedit, prout dicimus aliquod virtuoſum factum, eſſe virtutem alicuius agentis.

Secundum vero quartam conſiderationem prout conſideratur Deus in habitudine ad ſuos effectus, ſumitur illa appropriatio, *ex quo*, *per quem*, & *in quo*. Hæc enim præpoſitio *ex* importat habitudinem quamdam cauſæ materialis, quæ locum non habet in divinis: aliquando vero habitudinem cauſæ efficientis, quæ quidem competit Deo ratione ſuæ potentiæ activæ: unde & appropriatur Patri, ſicut & potentia. Hæc vero præpoſitio *per* deſignat quidem quandoque cauſam mediam, ſicut dicimus, quod faber operatur per martellum. Et ſic ly *per* quandoque non eſt appropriatum, ſed proprium Filii, ſecundum illud Ioan. I. 3. *Omnia per ipſum facta ſunt*, non quia Filius ſit inſtrumentum, ſed quia ipſe eſt principium de principio. Quandoque vero deſignat habitudinem formæ, per quam agens operatur, ſicut dicimus, quod artifex operatur per artem: unde ſicut ſapientia, & ars appropriantur Filio, ita & ly *per quem*. Hæc vero præpoſitio *in* denotat proprie habitudinem continentis. Continet autem Deus res dupliciter. Uno modo ſecundum ſuas ſimilitudines, prout ſcilicet res dicuntur eſſe in Deo, inquantum ſunt in eius ſcientia: & ſic hoc quod dico *in ipſo*, eſſet appropriatum Filio. Alio vero modo continentur res a Deo, inquantum Deus ſua bonitate eas conſervat, & gubernat, ad finem convenientem adducendo. Et ſic ly *in quo* appropriatur Spiritui ſancto, ſicut & bonitas. Nec oportet quod habitudo cauſæ finalis, quamvis ſit prima cauſarum, appropríetur Patri, qui eſt principium non de principio: quia perſonæ divinæ, quarum Pater eſt principium, non procedunt ut ad finem, cum quælibet illarum ſit ultimus finis; ſed naturali proceſſione, quæ magis ad rationem naturalis potentiæ pertinere videtur.

Ad illud vero quod de aliis quæritur, dicendum, quod cum veritas pertineat ad intellectum, ut ſupra dictum eſt (quæſt. XVI. art. I.) appropriatur Filio, non tamen eſt proprium eius. Quia veritas, ut ſupra dictum eſt (ibid.) conſiderari poteſt prout eſt in intellectu, vel prout eſt in re. Sicut igitur intellectus, & res eſſentialiter ſumpta ſunt eſſentialia, & non perſonalia, ita & veritas. Definitio autem Auguſtini inducta datur de veritate, ſecundum quod appropriatur Filio. Liber autem vitæ in recto quidem importat notitiam, ſed in obliquo vitam. Eſt enim, ut ſupra dictum eſt (quæſt. XXIV. art. I.) notitia Dei de his qui habituri ſunt vitam æternam. Unde appropriatur Filio, licet vita approprietur Spiritui ſancto, inquantum importat quemdam interiorem motum; & ſic convenit cum proprio Spiritus ſancti, inquantum eſt amor.

(*a*) *Ita codd. citati, aliique. In editis præmiſſo puncto*: Unde Pater, & Filius poſſunt dici connexi.

mor. Esse autem scriptum ab alio non est de ratione libri, inquantum est liber, sed inquantum est quoddam artificiatum. Unde non importat originem, neque est personale, sed appropriatur personæ. Ipsum autem nomen *qui est* appropriatur personæ Filii, non secundum propriam rationem, sed ratione adiuncti, inquantum scilicet in locutione Dei ad Moysen præfigurabatur liberatio humani generis, quæ facta est per Filium. Sed tamen, secundum quod ly *qui* sumitur relative, posset referri interdum ad personam Filii; & sic sumeretur personaliter; ut puta si dicatur, Filius est genitus, qui est; sicut & *Deus genitus* personale est, sed infinite sumptum est essentiale. Et licet hoc pronomen *iste* grammatice loquendo, ad aliquam certam personam videatur pertinere; tamen qualibet res demonstrabilis, grammatice loquendo, persona dici potest, licet secundum rei naturam non sit persona: dicimus enim, Iste lapis, & Iste asinus. Unde & grammatice loquendo, essentia divina, secundum quod significatur, & supponitur per hoc nomen *Deus*, potest demonstrari hoc pronomine *iste*, secundum illud Exod. xv. 2. *Iste Deus meus, & glorificabo eum.*

QUAESTIO XL.

De personis in comparatione ad relationes, sive proprietates,

in quatuor articulos divisa.

Deinde quæritur de personis in comparatione ad relationes, sive proprietates: & quæruntur quatuor.

Primo, utrum relatio sit idem quod persona.

Secundo, utrum relationes distinguant, & constituant personas.

Tertio, utrum, abstractis per intellectum relationibus a personis, remaneant hypostases distinctæ.

Quarto, utrum relationes secundum intellectum præsupponant actus personarum, vel e converso.

ARTICULUS I. 210

Utrum relatio sit idem quod persona

I. dist. XXVI. *quæst.* II. *art.* I. *& dist.* XXXIII. *art.* 2. *& op.* II. *cap.* LVIII. LXVI. *&* LXVII.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in divinis non sit idem relatio quod persona. Quæcumque enim sunt idem, multiplicato uno eorum, multiplicatur & aliud. Sed contingit in una persona esse plures relationes, sicut in persona Patris est paternitas, & communis spiratio; & iterum unam relationem in duabus personis esse, sicut communis spiratio est in Patre, & Filio. Ergo relatio non est idem quod persona.

2. Præterea. Nihil est in se ipso secundum Philosophum in IV. Physic. (tex. 24. & subseq.) Sed relatio est in persona: nec potest dici, quod ratione identitatis, quia sic esset etiam in essentia. Ergo relatio, sive proprietas, & persona non sunt idem in divinis

3. Præterea. Quæcumque sunt idem, ita se habent, quod quicquid prædicatur de uno, prædicatur & de alio. Non autem quicquid prædicatur de persona, prædicatur de proprietate: dicimus enim, quod Pater generat, sed non dicimus, quod paternitas sit generans. Ergo proprietas non est idem quod persona in divinis.

Sed contra. In divinis non differunt quod est, & quo est, ut habetur a Boetio in Lib. de hebdom. (post med.) Sed Pater paternitate est Pater. Ergo Pater idem est quod paternitas, & eadem ratione aliæ proprietates idem sunt cum personis.

Respondeo dicendum, quod circa hoc aliqui diversimode opinati sunt. Quidam enim dixerunt, proprietates neque esse personas, neque in personis. Qui fuerunt moti ex modo significandi relationum, quæ quidem non significant ut in aliquo, sed magis ut ad aliquid. Unde dixerunt, relationes esse assistentes, sicut supra expositum est (quæst. XXVIII. art. 2.) Sed quia relatio, secundum quod est quædam res in divinis, (*a*) est ipsa divina essentia, essentia autem idem est quod persona, ut ex dictis patet (quæst. præc. art. 1.) oportet quod (*b*) relatio sit idem quod persona.

Hanc igitur identitatem alii considerran-

(*a*) *Ita MSS. Alean. & Camer. quibus adhaeret Nicolaius. Editi plerique* est ipsa essentia. (*b*) *Al.* tunc relatio.

rantes dixerunt, proprietates quidem esse personas, non autem in personis: quia non ponebant proprietates in divinis nisi secundum modum loquendi, ut supra dictum est (quæst. XXXII. art. 2.) Necesse est autem ponere proprietates in divinis, ut supra ostendimus (ibid.) quæ quidem significantur in abstracto ut quædam formæ personarum. Unde cum de ratione formæ sit quod sit in eo cujus est forma, oportet dicere, proprietates esse in personis, & eas tamen esse personas; sicut essentiam esse in Deo dicimus, quæ tamen est Deus.

Ad primum ergo dicendum, quod persona, & proprietas sunt idem re, differunt tamen secundum rationem. Unde non oportet quod multiplicato uno multiplicetur reliquum. Considerandum tamen est, quod propter divinam simplicitatem consideratur duplex realis identitas in divinis eorum quæ differunt in rebus creatis. Quia enim divina simplicitas excludit compositionem formæ, & materiæ, sequitur quod in divinis idem est abstractum, & concretum, ut Deitas, & Deus. Quia vero divina simplicitas excludit compositionem subjecti & accidentis, sequitur quod quicquid attribuitur Deo, est ejus essentia: & propter hoc sapientia, & virtus idem sunt in Deo, quia ambo sunt in divina essentia. Et secundum hanc duplicem rationem identitatis proprietas in divinis est idem cum persona. Nam proprietates personales sunt idem cum personis ea ratione qua abstractum est idem cum concreto: sunt enim ipsæ personæ subsistentes, ut paternitas est ipse Pater, & filiatio Filius, & processio Spiritus sanctus. Proprietates autem non personales sunt idem cum personis secundum aliam rationem identitatis, qua ratione illud quod attribuitur Deo, est ejus essentia. Sic igitur communis spiratio est idem cum persona Patris, & cum persona Filii, non quod sit una persona per se subsistens; sed sicut una essentia est in duabus personis, ita & una proprietas, ut supra dictum est (quæst. XXX. art. 2.)

Ad secundum dicendum, quod proprietates dicuntur esse in essentia per modum identitatis tantum, in personis autem dicuntur esse per modum identitatis, non quidem secundum rem tantum, sed quantum ad modum significandi, sicut forma in supposito. Et ideo proprietates determinant, & distinguunt personas, non autem essentiam.

Ad tertium dicendum, quod participia, & verba notionalia significant actus notionales. Actus autem suppositorum sunt. Proprietates autem non significant ut supposita, sed ut formæ suppositorum: & ideo modus significandi repugnat ut participia, & verba notionalia de proprietatibus prædicentur.

ARTICULUS II. 211

Utrum personæ distinguantur per relationes.

I. dist. XXVI. *quæst.* II. *art.* 2. & *po. quæst.* VIII. *art.* 3. & *quæst.* IX. *art.* 5. *ad* 18.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod personæ non distinguantur per relationes. Simplicia enim se ipsis distinguuntur. Sed personæ sunt maxime simplices. Ergo distinguuntur se ipsis, & non relationibus.

2. Præterea. Nulla forma distinguitur nisi secundum suum genus. Non enim album a nigro distinguitur nisi secundum qualitatem. Sed hypostasis significat individuum in genere substantiæ. Non ergo relationibus hypostases distingui possunt.

3. Præterea. Absolutum est prius quam relativum. Sed prima distinctio est distinctio divinarum personarum. Ergo divinæ personæ non distinguuntur relationibus.

4. Præterea. Id quod præsupponit distinctionem, non potest esse primum distinctionis principium. Sed relatio præsupponit distinctionem, cum in ejus definitione ponatur: esse enim relativi est ad aliud se habere. Ergo primum principium distinctivum in divinis non potest esse relatio.

Sed contra est quod Boetius dicit in Lib. de Trin. (non procul a fine) quod *sola relatio multiplicat Trinitatem divinarum personarum*.

Respondeo dicendum, quod in quibuscumque pluribus invenitur aliquid commune, oportet quærere aliquid distinctivum. Unde cum tres personæ conveniant secundum essentiæ unitatem, necesse est quærere aliquid quo distinguantur, ad hoc quod plures sint. Inveniuntur autem in divinis personis duo, secundum quæ differunt, scilicet origo, & relatio. Quæ quidem quamvis re non differant, differunt tamen secundum modum significandi: nam origo significatur per modum actus, ut generatio; relatio vero per modum formæ, ut paternitas.

Qui-

Quidam igitur attendentes, quod relatio consequitur actum, dixerunt, quod hypostases in divinis (a) distinguuntur per originem, ut dicamus, quod Pater distinguitur a Filio, inquantum ille generat, & hic est genitus. Relationes autem, sive proprietates manifestant consequenter hypostasum, sive personarum distinctiones; sicut & in creaturis proprietates manifestant distinctiones individuorum, quae fiunt per materialia principia.

Sed hoc non potest stare propter duo. Primo quidem quia ad hoc quod aliqua duo distincta intelligantur, necesse est eorum distinctionem intelligi per aliquid intrinsecum utrique, sicut in rebus creatis vel per materiam, vel per formam. Origo autem alicuius rei non significatur ut aliquid intrinsecum, sed ut via quaedam a re, vel ad rem; sicut generatio significatur ut via quaedam ad rem genitam, & ut progrediens a generante. Unde non potest esse quod res genita, & generans distinguantur sola generatione; sed oportet intelligere tam in generante, quam in genito ea quibus ab invicem distinguuntur. In persona autem divina non est aliud intelligere nisi essentiam, & relationem, sive proprietatem. Unde cum in essentia conveniant, relinquitur quod per relationes personae ab invicem distinguantur. Secundo quia distinctio in divinis personis non est sic intelligenda, quasi aliquid commune dividatur, quia essentia communis remanet indivisa; sed oportet quod ipsa distinguentia constituant res distinctas. Sic autem relationes, vel proprietates distinguunt, vel constituunt hypostases, vel personas, inquantum sunt ipsae personae subsistentes; sicut paternitas est Pater, & filiatio est Filius, eo quod in divinis non differunt abstractum, & concretum. Sed contra rationem originis est quod constituat hypostasim, vel personam: quia origo active significata significatur ut progrediens a persona subsistente, unde praesupponit eam: origo autem passive significata, ut nativitas, significatur ut via ad personam subsistentem, & nondum ut eam constituens.

Unde melius dicitur, quod personae, seu hypostases distinguantur relationibus quam per originem. Licet enim distinguantur utroque modo, tamen prius & principalius per relationes secundum modum intelligendi. Unde hoc nomen *pater* non solum significat proprietatem, sed etiam hypostasim; sed hoc nomen *genitor*, vel *generans*, significat tantum proprietatem: quia hoc nomen *pater* significat relationem, quae est distinctiva, & constitutiva hypostasis; hoc autem nomen *generans*, vel *genitus*, significat originem, quae non est distinctiva, & constitutiva hypostasis.

Ad primum ergo dicendum, quod personae sunt ipsae relationes subsistentes. Unde non repugnat simplicitati divinarum personarum quod relationibus distinguantur.

Ad secundum dicendum, quod personae divinae non distinguuntur in esse, in quo subsistunt, neque in aliquo absoluto, sed solum secundum id quod ad aliquid dicuntur. Unde ad earum distinctionem sufficit relatio.

Ad tertium dicendum, quod quanto distinctio prior est, tanto propinquior est unitati: & ideo debet esse minima. Et ideo distinctio personarum non debet esse nisi per id quod minimum distinguit, scilicet per relationem.

Ad quartum dicendum, quod relatio praesupponit distinctionem suppositorum, quando est accidens; sed si relatio sit subsistens, non praesupponit, sed secum fert distinctionem. Cum enim dicitur, quod relativi esse est ad aliud se habere, per ly *aliud* intelligitur correlativum, quod non est prius, sed simul natura.

ARTICULUS III. 312

Utrum abstractis per intellectum relationibus a personis, adhuc remaneant hypostases.

I. dist. XXVI. *quaest.* I. *artic.* 2. *& pot. quaest.* VIII. *artic.* 4. *& opusc.* II. *cap.* LXI. *&* LXII.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod, abstractis per intellectum proprietatibus, seu relationibus a personis, adhuc remaneant hypostases. Id enim ad quod aliquid se habet ex additione, potest intelligi, remoto eo quod sibi additur; sicut homo se habet ad animal ex additione, & potest intelligi animal, remoto rationali. Sed persona se habet ex additione ad hypostasim: est enim persona *hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente*. Ergo, remota proprietate personali a persona, intelligitur hypostasis.

Cum

(a) *Ita codd. Alcan. & Tarrac, atque exemplum Nicolai: aliae editiones* non distinguuntur. *Vide infra* ar. 3. *in corp.*

2. Praeterea. Pater non ab eodem habet quod sit Pater, & quod sit aliquis. Cum enim paternitate sit Pater, si paternitate esset aliquis, sequeretur quod Filius, in quo non est paternitas, non esset aliquis. Remota ergo per intellectum paternitate a Patre, adhuc remanet quod sit aliquis, quod est esse hypostasis. Ergo, remota proprietate a persona, remanet hypostasis.

3. Praeterea. Augustinus dicit V. de Trin. (cap. VI. in princ.) *Non hoc est dicere ingenitum, quod est dicere Patrem: quia si Filium non genuisset, nihil prohiberet eum dicere ingenitum*. Sed si Filium non genuisset, non inesset ei paternitas. Ergo, remota paternitate, adhuc remanet hypostasis Patris, ut ingenita.

Sed contra est quod Hilarius dicit IV. de Trin. (non multum remote a princ.), *Nihil habet Filius nisi natum*. Nativitate autem est Filius. Ergo, remota filiatione, non remanet hypostasis Filii: & eadem ratio est de aliis personis.

Respondeo dicendum, quod duplex fit abstractio per intellectum: una quidem secundum quod universale abstrahitur a particulari, ut animal ab homine; alia vero secundum quod forma abstrahitur a materia, sicut forma circuli abstrahitur per intellectum ab omni materia sensibili.

Inter has autem abstractiones haec est differentia, quod in abstractione quae fit secundum universale, & particulare, (a) non remanet id a quo fit abstractio: remota enim ab homine differentia rationali, non remanet in intellectu homo, sed solum animal: in abstractione vero quae attenditur secundum formam a materia, utrumque manet in intellectu: abstrahendo enim formam circuli ab aere, remanet seorsum in intellectu nostro & intellectus circuli, & intellectus aeris. Quamvis autem in divinis non sit universale, neque particulare, nec forma, & materia secundum rem; tamen secundum modum significandi invenitur aliqua similitudo horum in divinis: secundum quem modum Damascenus dicit (Lib. III. orthod. Fid. cap. VI. in princ.) quod commune est substantia, particulare vero hypostasis.

Si igitur loquamur de abstractione quae fit secundum universale, & particulare, remotis proprietatibus, remanet in intellectu essentia communis, non autem hypostasis Patris, quae est quasi particulare. Si vero loquamur secundum modum abstractionis formae a materia, remotis proprietatibus non personalibus, remanet intellectus hypostasum, & personarum; sicut, remoto per intellectum a Patre quod sit ingenitus, vel spirans, remanet hypostasis, vel persona Patris.

Sed remota proprietate personali per intellectum, tollitur intellectus hypostasis. Non enim proprietates personales sic intelliguntur advenire hypostasibus divinis sicut forma subiecto praeexistenti; sed ferunt secum sua supposita, inquantum sunt ipsae personae subsistentes, sicut paternitas est ipse Pater. Hypostasis enim significat aliquid distinctum in divinis, cum hypostasis sit substantia individua. Cum igitur relatio sit quae distinguit hypostases, & constituit, ut dictum est (art. praec.) relinquitur quod, relationibus personalibus remotis per intellectum, non remaneant hypostases.

Sed, sicut dictum est (eodem art. praeced.) aliqui dicunt, quod hypostases in divinis non distinguuntur per relationes, sed per solam originem, ut intelligatur Pater esse hypostasis quaedam per hoc quod non est ab alio, Filius autem per hoc quod est ab alio per generationem. Sed relationes advenientes, quasi proprietates ad dignitatem pertinentes, constituunt rationem personae: unde & personales dicuntur. Unde, remotis huiusmodi relationibus per intellectum, remanent quidem hypostases, sed non personae.

Sed hoc non potest esse propter duo. Primo quia relationes distinguunt, & constituunt hypostases, ut ostensum est (art. praec.) Secundo quia omnis hypostasis naturae rationalis est persona, ut patet per definitionem Boetii (Lib. de duab. natur. a princ.) dicentis, quod *persona est rationalis naturae individua substantia*. Unde ad hoc quod esset hypostasis, & non persona, oporteret abstrahi ex parte naturae rationalitatem, non autem ex parte personae proprietatem.

Ad primum ergo dicendum, quod persona non addit supra hypostasim proprietatem distinguentem absolute, sed proprietatem distinguentem ad dignitatem pertinentem. Totum enim hoc est accipiendum loco unius differentiae. Ad dignitatem autem pertinet proprietas distin-

(a) *Ita cod. Alcan. edit. Rom. & Patav. at Duaceni & Lovanienses Theologi cum Nicolaio*: non remanet in intellectu id &c.

ſtinguens, ſecundum quod intelligitur ſubſiſtens in natura rationali. Unde, remota proprietate diſtinguente a perſona, non remanet hypoſtaſis; ſed remaneret, ſi tolleretur rationalitas naturæ. Tam enim perſona, quam hypoſtaſis eſt ſubſtantia individua. Unde in divinis de ratione utriuſque eſt relatio diſtinguens.

Ad ſecundum dicendum, quod paternitate Pater non ſolum eſt Pater, ſed eſt perſona, & eſt quis, ſive hypoſtaſis. Nec tamen ſequitur quod Filius non ſit quis, ſive hypoſtaſis; ſicut non ſequitur quod non ſit perſona.

Ad tertium dicendum, quod intentio Auguſtini non fuit dicere, quod hypoſtaſis Patris remaneat ingenita, remota paternitate; quaſi innaſcibilitas conſtituat, & diſtinguat hypoſtaſim Patris: hoc enim eſſe non poteſt, cum ingenitum nihil ponat, ſed negative dicatur, ut ipſemet dicit. Sed loquitur in communi: quia non omne ingenitum eſt Pater. Remota ergo paternitate, non remanet in divinis hypoſtaſis Patris, ut diſtinguitur ab aliis perſonis, ſed ut diſtinguitur a creaturis, ſicut Iudæi intelligunt.

ARTICULUS IV. 213

Utrum actus notionales præintelligantur proprietatibus.

I. diſt. XXVII. *quæſt.* I. *art.* 2. *& pot. quæſt.* X. *art.* 3. *& opuſc.* II. *cap.* lXIII. *&* lXIV.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod actus notionales præintelligantur proprietatibus. Dicit enim Magiſter XXVII. diſt. I. Sent. (poſt princ.) quod *Pater ſemper eſt, quia (a) ſemper genuit Filium.* Et ita videtur quod generatio ſecundum intellectum præcedat paternitatem.

2. Præterea. Omnis relatio præſupponit in intellectu id ſupra quod fundatur, ſicut æqualitas quantitatem. Sed paternitas eſt relatio fundata ſuper actione, quæ eſt generatio. Ergo paternitas præſupponit generationem.

3. Præterea. Sicut ſe habet generatio activa ad paternitatem, ita ſe habet nativitas ad filiationem. Sed filiatio præſupponit nativitatem: ideo enim Filius eſt, quia natus eſt. Ergo & paternitas præſupponit generationem.

Sed contra. Generatio eſt operatio perſonæ Patris. Sed paternitas conſtituit perſonam Patris. Ergo prius eſt ſecundum intellectum paternitas quam generatio.

Reſpondeo dicendum, quod ſecundum illos qui dicunt, quod proprietates non diſtinguunt, & conſtituunt hypoſtaſes, ſed manifeſtant hypoſtaſes diſtinctas, & conſtitutas, abſolute dicendum eſt, quod relationes ſecundum modum intelligendi conſequuntur actus notionales, ut dici poſſit ſimpliciter, quod quia generat, eſt Pater.

Sed ſupponendo, quod relationes diſtinguant, & conſtituant hypoſtaſes in divinis, oportet diſtinctione uti. Quia origo ſignificatur in divinis active, & paſſive. Active quidem, ſicut generatio attribuitur Patri, & ſpiratio ſumpta pro actu notionali attribuitur Patri, & Filio; paſſive autem, ſicut nativitas attribuitur Filio, & proceſſio Spiritui ſancto. Origines enim paſſive ſignificatæ ſimpliciter præcedunt ſecundum intellectum proprietates perſonarum procedentium, etiam perſonales. Quia origo paſſive ſignificata ſignificatur ut via ad perſonam proprietate conſtitutam. Similiter & origo active ſignificata prior eſt ſecundum intellectum quam relatio perſonæ originantis, quæ non eſt perſonalis; ſicut actus notionalis ſpirationis ſecundum intellectum præcedit proprietatem relativam innominatam, communem Patri, & Filio.

Sed proprietas perſonalis Patris poteſt conſiderari dupliciter. Uno modo ut eſt relatio, & ſic iterum ſecundum intellectum præſupponit actum notionalem. Quia relatio, inquantum huiuſmodi, fundatur ſuper actum. Alio modo, ſecundum quod eſt conſtitutiva perſonæ; & ſic oportet quod præintelligatur relatio actui notionali, ſicut perſona agens præintelligitur actioni.

Ad primum ergo dicendum, quod cum Magiſter dicit, quod *quia generat, eſt Pater*, accipitur nomen Patris, ſecundum quod deſignat relationem tantum, non autem ſecundum quod ſignificat perſonam ſubſiſtentem: ſic enim oporteret e converſo dicere, quod quia Pater eſt, generat.

Ad ſecundum dicendum, quod obiectio illa procedit de paternitate, ſecundum quod eſt relatio, & non ſecundum quod eſt conſtitutiva perſonæ.

Ad tertium dicendum, quod nativitas eſt via ad perſonam Filii: & ideo ſecundum intellectum præcedit filiationem, etiam

(a) *Rom. edit. omittit* ſemper.

etiam secundum quod est constitutiva personæ Filii. Sed generatio activa significatur ut progrediens a persona Patris, & ideo præsupponit proprietatem personalem Patris.

QUAESTIO XLI.

De personis in comparatione ad actus notionales,

in sex articulos divisa.

DEinde considerandum est de personis in comparatione ad actus notionales: & circa hoc quæruntur sex.

Primo, utrum actus notionales sint attribuendi personis.

Secundo, utrum huiusmodi actus sint necessarii, vel voluntarii.

Tertio, utrum secundum huiusmodi actus persona procedat de nihilo, vel de aliquo.

Quarto, utrum in divinis sit ponere potentiam respectu actuum notionalium.

Quinto, quid significet huiusmodi potentia.

Sexto, utrum actus notionales ad plures personas terminari possint.

ARTICULUS I. 214

Utrum actus notionales sint attribuendi personis.

Opusc. II. cap. lxv.

AD primum sic proceditur. Videtur quod actus notionales non sint personis attribuendi. Dicit enim Boetius in Lib. de Trinit. (in med.) quod *omnia genera, cum quis in divinam vertit prædicationem, in divinam mutantur substantiam, exceptis relativis*. Sed actio est unum de decem generibus. Si igitur actio aliqua Deo attribuitur, ad eius essentiam pertinebit, & non ad notionem.

2. Præterea. Augustinus dicit V. de Trinit. (cap. IV. & V.) quod *omne quod de Deo dicitur, aut dicitur secundum substantiam, aut secundum relationem*. Sed ea quæ ad substantiam pertinent, significantur per essentialia attributa; quæ vero ad relationem, per nomina personarum, & per nomina proprietatum. Non sunt ergo, præter hæc, attribuendi personis notionales actus.

3. Præterea. Proprium actionis est ex se passionem inferre. Sed in divinis non ponimus passiones. Ergo neque actus notionales ibi ponendi sunt.

Sed contra est quod Augustinus (Fulgentius) dicit in Lib. de fide ad Petr. (cap. II. in princ.) *Proprium quidem Patris est quod Filium genuit*. Sed generatio actus quidam est. Ergo actus notionales ponendi sunt in divinis.

Respondeo dicendum, quod in divinis personis attenditur distinctio secundum originem. Origo autem convenienter designari non potest nisi per aliquos actus. Ad significandum igitur originis ordinem in divinis personis, necessarium fuit attribuere personis actus notionales.

Ad primum ergo dicendum, quod omnis origo designatur per aliquem actum. Duplex autem ordo originis attribui Deo potest. Unus quidem secundum quod creatura ab eo progreditur: & hoc commune est tribus personis. Et ideo actiones quæ attribuuntur Deo ad designandum processum creaturarum ab ipso, ad essentiam pertinent. Alius autem ordo originis in divinis attenditur secundum processionem personæ a persona. Unde actus designantes huius originis ordinem notionales dicuntur: quia notiones personarum sunt personarum habitudines ad invicem, ut ex dictis patet (quæst. XXXII. art. 3.)

Ad secundum dicendum, quod actus notionales secundum modum significandi tantum differunt a relationibus personarum, sed re sunt omnino idem. Unde Magister dicit in I. Sententiam XXVI. dist. (§ *Iam de proprietatibus &c.* circa fin.) quod *generatio, & nativitas aliis nominibus dicuntur paternitas, & filiatio*.

Ad cuius evidentiam attendendum est, quod primo oportet cognoscere originem alicuius ab alio ex motu. Quia enim aliqua res a sua dispositione (a) removeatur per motum, manifestum fit hoc ab aliqua causa accidere. Et ideo actio secundum primam nominis impositionem importat originem motus. Sicut enim motus, prout est in mobili ab aliquo, dicitur passio; ita origo ipsius motus, secundum quod incipit ab alio, & terminatur in id quod movetur, vocatur actio. Remoto igitur motu, actio nihil aliud importat quam ordinem originis, secundum quod a causa aliqua, vel principio procedit in id quod est a principio. Unde cum in divinis non sit motus, actio personalis producentis personam nihil aliud est quam habitudo principii ad personam quæ est a principio: quæ quidem habitudines sunt ipsæ relationes, vel

(a) *Ita cod. Alcan. cum Nicolaio, qui pro removeatur legit removetur. Edit. Rom. & Patav. removeretur per motum, manifestum fuit.*

vel notiones. Quia tamen de divinis, & intelligibilibus rebus loqui non possumus nisi secundum modum rerum sensibilium, a quibus cognitionem accipimus, & in quibus actiones, & passiones, inquantum motum implicant, aliud sunt a relationibus, quæ ex actionibus, & passionibus consequuntur; oportuit seorsum significari habitudines personarum per modum actus, & seorsum per modum relationum. Et sic patet quod sint idem secundum rem, sed differunt solum secundum modum significandi.

Ad tertium dicendum, quod actio secundum quod importat originem motus, infert ex se passionem: sic autem non ponitur actio in divinis personis. Unde non ponuntur ibi passiones, (a) nisi grammatice loquendo, quantum ad modum significandi; sicut Patri attribuimus generare, & Filio generari.

ARTICULUS II. 215

Utrum notionales actus sint voluntarii.

I. dist. VI. art. I. 2. & 3. & pot. quæst. II. ar. 3.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod actus notionales sint voluntarii. Dicit enim Hilarius Lib. de Synod. (in medio, & est definitio XXV.) *Non naturali necessitate ductus Pater genuit Filium*.

2. Præterea. Apostolus Coloss. I. 13. *Transtulit nos in regnum Filii dilectionis suæ*. Dilectio autem voluntatis est. Ergo Filius genitus est a Patre voluntate.

3. Præterea. Nihil magis est voluntarium quam amor. Sed Spiritus sanctus procedit a Patre, & Filio ut amor. Ergo procedit voluntarie.

4. Præterea. Filius procedit per modum intellectus ut verbum. Sed omne verbum procedit a dicente per voluntatem. Ergo Filius procedit a Patre per voluntatem, & non per naturam.

5. Præterea. Quod non est voluntarium, est necessarium. Si igitur Pater genuit Filium non voluntate, videtur sequi quod necessitate genuerit: quod est contra Augustinum in Lib. ad Orosium (in dial. quæst. VII.)

Sed contra est quod Augustinus dicit in eodem Lib. (ibid.) quod *neque voluntate genuit Pater Filium, neque necessitate*.

Respondeo dicendum, quod cum dicitur aliquid esse, vel fieri voluntate, dupliciter potest intelligi. Uno modo, ut ablativus designet concomitantiam tantum, sicut possum dicere, quod ego sum homo mea voluntate, quia scilicet volo me esse hominem: & hoc modo potest dici, quod Pater genuit Filium voluntate, sicut & est voluntate Deus: quia vult se esse Deum, & vult se generare Filium. Alio modo sic quod ablativus importet habitudinem principii; sicut dicitur, quod artifex operatur voluntate, quia voluntas est principium operis: & secundum hunc modum dicendum est, quod Deus Pater non genuit Filium voluntate, sed voluntate produxit creaturam. Unde in Lib. de Synod. (can. XXIV. circa med.) dicitur, quod *si quis voluntate Dei tamquam unum aliquid de creaturis Filium factum dicat, anathema sit*. Et huius ratio est, quia voluntas, & natura secundum hoc differunt in causando, quia natura determinata est ad unum, sed voluntas non est determinata ad unum. Cuius ratio est, quia effectus assimilatur formæ agentis, per quam agit. Manifestum est autem quod unius rei non est nisi una forma naturalis, per quam res habet esse: unde quale ipsum est, tale facit. Sed forma, per quam voluntas agit, non est una tantum, sed sunt plures, secundum quod sunt plures rationes intellectæ. Unde quod voluntate agitur, non est tale, quale est agens, sed quale vult, & illud intelligit esse agens. Eorum igitur voluntas principium est quæ possunt sic, vel aliter esse. Eorum autem quæ non possunt nisi sic esse, principium natura est. Quod autem potest sic, vel aliter esse, longe est a natura divina; sed hoc pertinet ad rationem creaturæ, quia Deus est per se necesse esse, creatura autem est facta ex nihilo.

Et ideo Ariani volentes ad hoc deducere quod Filius sit creatura, dixerunt, quod Pater genuit Filium voluntate, secundum quod voluntas designat principium.

Nobis autem dicendum est, quod Pater genuit Filium non voluntate, sed natura. Unde Hilarius dicit in Lib. de Synod. (defin. XXIV.) *Omnibus creaturis substantiam Dei voluntas attulit, sed naturam dedit Filio ex impassibili, ac non nata substantia perfecta nativitas*. Talia enim cuncta creata sunt, qualia Deus esse voluit; Filius autem natus ex Deo talis subsistit, qualis & Deus est.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa inducitur contra illos qui a generatione Filii etiam concomitantiam pa-

(a) *Cod. Alcan.* nisi solum grammatice.

paternæ voluntatis removebant, dicentes, sic eum natura genuisse Filium, ut tamen voluntas generandi ei non adesset; sicut & nos multa naturali necessitate contra voluntatem patimur, ut mortem, senectutem, & huiusmodi defectus. Et hoc patet per præcedentia, & subsequentia: sic enim ibi dicitur (loc. in arg. cit.) *Non enim nolente Patre, vel coactus Pater,* (*a*) *vel naturali necessitate ductus genuit Filium*.

Ad secundum dicendum, quod Apostolus nominat Christum Filium dilectionis Dei, inquantum est a Deo superabundanter dilectus, non quod dilectio sit principium generationis Filii.

Ad tertium dicendum, quod etiam voluntas, inquantum est natura quædam, aliquid naturaliter vult; sicut voluntas hominis naturaliter tendit ad beatitudinem: & similiter Deus naturaliter vult, & amat seipsum; sed circa alia a se voluntas Dei se habet ad utrumque quodammodo, ut dictum est (in corp. art. & quæst. XIX. art. 3. præcipue.) Spiritus autem sanctus procedit ut amor, inquantum Deus amat se ipsum: unde naturaliter procedit, quamvis per modum voluntatis procedat.

Ad quartum dicendum, quod etiam in conceptionibus intellectualibus fit reductio ad prima, quæ naturaliter intelliguntur. Deus autem naturaliter intelligit se ipsum: & secundum hoc conceptio Verbi divini est naturalis.

Ad quintum dicendum, quod necessarium dicitur aliquid per se, & per aliud. Per aliud quidem dupliciter. Uno modo sicut per causam agentem, & cogentem; & sic necessarium dicitur quod est violentum. Alio modo sicut per causam finalem, sicut dicitur aliquid esse necessarium in his quæ sunt ad finem, inquantum sine hoc non potest esse finis, vel bene esse. Et neutro istorum modorum divina generatio est necessaria: quia Deus non est propter finem, neque coactio cadit in ipsum. Per se autem dicitur aliquid necessarium, quod non potest non esse: & sic Deum esse est necessarium; & hoc modo Patrem generare Filium est necessarium.

ARTICULUS III. 216

Utrum actus notionales sint de aliquo.

I. dist. V. quæst. I. art. I. ad 2. *& III. dist. XI. art. I. ad I.*

AD tertium sic proceditur. Videtur quod actus notionales non sint de aliquo. Quia si Pater generat Filium de aliquo, aut de se ipso, aut de aliquo alio. Si de aliquo alio, cum id de quo aliquid generatur, sit in eo quod generatur, sequitur quod aliquid alienum a Patre sit in Filio: quod est contra Hilarium VII. de Trinit. (prope finem) ubi dicit: *Nihil in his diversum est, vel alienum*. Si autem Filium generat Pater de se ipso, id autem de quo aliquid generatur, si sit permanens, recipit eius prædicationem quod generatur; sicut dicimus, quod homo est albus, quia homo permanet, cum de non albo fit albus: sequitur igitur quod Pater vel non permaneat, genito Filio, vel quod Pater sit Filius, quod est falsum. Non ergo Pater generat Filium de aliquo, sed de nihilo.

2. Præterea. Id de quo aliquid generatur, est principium eius quod generatur. Si ergo Pater generat Filium de essentia, vel natura sua, sequitur quod essentia, vel natura Patris sit principium Filii: sed non principium materiale, quia materia locum in divinis non habet: ergo est principium quasi activum, sicut generans est principium geniti. Et ita sequitur quod essentia generet: quod supra improbatum est (quæst. XLI. ar. 3.)

3. Præterea. Augustinus (VII. de Trinit. cap. VI. circ. med.) dicit, quod *tres personæ non sunt ex eadem essentia, quia non est aliud essentia, & persona*. Sed persona Filii non est aliud (*b*) ab essentia Patris. Ergo Filius non est de essentia Patris.

4. Præterea. Omnis creatura est ex nihilo. Sed Filius in Scripturis dicitur creatura: dicitur enim Eccli. XXIV. 5. ex ore sapientiæ genitæ: *Ego ex ore Altissimi prodii, primogenita ante omnem creaturam*: & postea ex ore eiusdem sapientiæ dicitur: *Ab initio, & ante sæcula creata sum*. Ergo Filius non est genitus ex aliquo, sed ex nihilo. Et similiter potest obiici de Spiritu sancto, propter hoc quod dicitur Zach. XII. I. *Dixit Dominus extendens cælum, & fundans terram, & creans spiritum homi-*

(a) *Ita cod. Alcan. cui consentiunt exempla Rom. & Patav. quæ tantum pro* ductus *habent* inductus. *Nicolaius cum MSS. Camer. & Rom.* vel naturali necessitate ductus, cum nollet, genuit Filium.
(b) *Ita cod. Alcan. aliique: editi omittunt* Patris.

hominis in eo: & Amos IV. 13. secundum aliam litteram: *Ego formans montes, & creans (a) spiritum*.

Sed contra est quod Augustinus (Fulgentius) dicit in I. de fide ad Pet. (cap. I. cir. fin.) *Pater Deus solus de sua natura sine initio genuit Filium sibi aequalem*.

Respondeo dicendum, quod Filius non est genitus de nihilo, sed de substantia Patris. Ostensum est enim supra (quaest. XXVII. ar. 2. & quaest. XXXIII. ar. 2. ad 4. & 3. in corp.) quod paternitas, & filiatio, & nativitas vere & proprie est in divinis. Hoc autem interest inter generationem veram, per quam aliquis procedit ut filius, & factionem, quod faciens facit aliquid de exteriori materia, sicut scamnum facit artifex de ligno, homo autem generat filium de seipso. Sicut autem artifex creatus facit aliquid ex materia, ita Deus facit ex nihilo, ut infra ostendetur (quaest. XLV. ar. 1.) non quod nihilum cedat in substantiam rei, sed quia ab ipso tota substantia rei producitur, nullo alio praesupposito. Si ergo Filius procederet a Patre ut de nihilo existens, hoc modo se haberet ad Patrem ut artificiatum ad artificem; quod manifestum est nomen filiationis proprie habere non posse, sed solum secundum aliquam similitudinem. Unde relinquitur quod si Filius Dei procederet a Patre quasi existens ex nihilo, non esset vere & proprie Filius: cuius contrarium dicitur I. Ioan. ult. 20. *Ut simus in vero Filio eius* Iesu Christo. Filius igitur Dei verus non est ex nihilo, nec factus, sed tantum genitus.

Si qui autem ex nihilo a Deo facti filii Dei dicantur, hoc erit metaphorice secundum aliqualem assimilationem ad eum qui vere Filius est. Unde inquantum solus est verus, & naturalis Dei Filius, dicitur unigenitus, secundum illud Ioan. I. 18. *Unigenitus, qui est in sinu Patris, ipse enarravit*: inquantum vero per assimilationem ad ipsum alii dicuntur filii adoptivi, quasi metaphorice dicitur esse primogenitus, secundum illud Rom. VIII. 29. *Quos praescivit, & praedestinavit fieri conformes imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus*. Relinquitur ergo quod Dei Filius sit genitus de substantia Patris, aliter tamen quam filius hominis. Pars enim substantiae hominis generantis transit in substantiam geniti. Sed divina natura impartibilis est: unde necesse est quod Pater generando Filium, non partem naturae in ipsum transfuderit, sed totam naturam ei communicaverit, remanente distinctione solum secundum originem, ut ex dictis patet (quaest. XL. ar. 2.)

Ad primum ergo dicendum, quod cum Filius dicitur natus de Patre, haec praepositio *de* significat principium generans consubstantiale, non autem principium materiale. Quod enim producitur de materia, fit per transmutationem illius de quo producitur, in aliquam formam. Divina autem essentia non est transmutabilis, neque alterius formae susceptiva.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur Filius genitus de essentia Patris, secundum expositionem Magistri V. dist. I. Sent. designat habitudinem principii quasi activi: ubi sic exponit: *Filius est genitus de essentia Patris*, idest de Patre essentia, propter hoc quod Augustinus XV. Lib. de Trinit. (cap. XII. in fin.) dicit: *Tale est quod dico de Patre essentia, ac si expressius dicerem, de Patris essentia*. Sed hoc non videtur sufficere ad sensum huiusmodi locutionis. Possumus enim dicere, quod creatura est ex Deo essentia, non tamen quod sit ex essentia Dei. Unde aliter dici potest, quod haec propositio *de* semper denotat consubstantialitatem. Unde non dicimus, quod domus sit de aedificatore, cum non sit causa consubstantialis. Possumus autem dicere, quod aliquid sit de aliquo, quocumque modo illud significetur ut principium consubstantiale; sive illud sit principium activum, sicut filius dicitur esse de patre; sive sit principium materiale, sicut cultellus dicitur esse de ferro; sive sit principium formale in his dumtaxat in quibus ipsae formae sunt subsistentes, & non advenientes alteri: possumus enim dicere, quod Angelus aliquis est de natura intellectuali. Et per hunc modum dicimus, quod Filius est genitus de essentia Patris, inquantum essentia Patris Filio per generationem communicata in eo subsistit.

Ad tertium dicendum, quod cum dicitur, Filius est genitus de essentia Patris, additur aliquid respectu cuius potest salvari distinctio. Sed cum dicitur, quod tres personae sunt de essentia divina, non ponitur aliquid respectu cuius possit importari distinctio per praepositionem significata: & ideo non est simile.

Ad quartum dicendum, quod cum dicitur, Sapientia est creata, potest intelligi

(a) *Iuxta 70. Vulgata ventum*.

ligi non de sapientia quæ est Filius Dei, sed de sapientia creata, quam Deus indidit creaturis. Dicitur enim Eccli. 1. 9. *Ipse creavit eam*, scilicet sapientiam, *in Spiritu sancto, & effudit illam super omnia opera sua*. Neque est inconveniens quod in uno contextu locutionis loquatur Scriptura de sapientia genita, & creata, quia sapientia creata est participatio quædam sapientiæ increatæ. Vel potest referri ad naturam creatam assumptam a Filio, ut sit sensus: *Ab initio, & ante sæcula creata sum*; idest, prævisa sum creaturæ uniri. Vel per hoc quod sapientia creata, & genita nuncupatur, modus divinæ generationis nobis insinuatur. In generatione enim, quod generatur, accipit naturam generantis, quod perfectionis est; in creatione vero creans non mutatur, sed creatum non recipit naturam creantis. Dicitur ergo Filius simul creatus, & genitus, ut ex creatione accipiatur immutabilitas Patris, & ex generatione unitas naturæ in Patre, & Filio. Et sic exponitur intellectus huius Scripturæ ab Hilario Lib. de Synodis (can. v.) Auctoritates autem inductæ non loquuntur de Spiritu sancto, sed de spiritu creato, qui quandoque dicitur ventus, quandoque aer, quandoque flatus hominis, quandoque etiam anima, vel quæcumque substantia invisibilis.

ARTICULUS IV. 217

Utrum in divinis sit potentia respectu actuum notionalium.

I. dist. VII. *quæst.* I. *art.* I. *& pot. quæst.* II. *art.* I.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod in divinis non sit potentia respectu actuum notionalium. Omnis enim potentia est vel activa, vel passiva. Sed neutra hic competere potest: potentia enim passiva in Deo non est, ut supra ostensum est (quæst. xxv. art. 1.) potentia vero activa non competit uni personæ respectu alterius, cum personæ divinæ non sint factæ, ut ostensum est (art. præc.) Ergo in divinis non est potentia ad actus notionales.

2. Præterea. Potentia dicitur ad possibile. Sed divinæ personæ non sunt de numero possibilium, sed de numero necessariorum. Ergo respectu actuum notionalium, quibus divinæ personæ procedunt, non debet poni potentia in divinis.

3. Præterea. Filius procedit ut verbum, quod est conceptio intellectus, Spiritus autem sanctus procedit ut amor; qui pertinet ad voluntatem. Sed potentia in Deo dicitur per comparationem ad effectus, non autem per comparationem ad intelligere, & velle, ut supra habitum est (quæst. xxv. art. 1. ad 3.) Ergo in divinis non debet dici potentia per comparationem ad actus notionales.

Sed contra est quod dicit Augustinus contra Maximinum hæreticum (Lib. III. cap. 1. ser. per tot. & ex cap. XII. post princ.) *Si Deus Pater non potuit generare Filium sibi æqualem, ubi est omnipotentia Dei Patris?* Est ergo in divinis potentia respectu actuum notionalium.

Respondeo dicendum, quod sicut ponuntur actus notionales in divinis, ita necesse est ibi ponere potentiam respectu huiusmodi actuum; cum potentia nihil aliud significet quam principium alicuius actus. Unde cum Patrem intelligamus ut principium generationis, & Patrem, & Filium ut principium spirationis; necesse est quod Patri attribuamus potentiam generandi, & Patri, & Filio potentiam spirandi: quia potentia generandi significat id quo generans generat. Omne autem generans generat aliquo. Unde in omni generante oportet ponere potentiam generandi, & in spirante potentiam spirandi.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut secundum actus notionales non procedit aliqua persona ut facta, ita neque potentia ad actus notionales dicitur in divinis per respectum ad aliquam personam factam, sed solum per respectum ad procedentem personam.

Ad secundum dicendum, quod possibile, secundum quod necessario opponitur, sequitur potentiam passivam, quæ non est in divinis. Unde neque in divinis est aliquid possibile per modum istum, sed solum secundum quod possibile continetur sub necessario. Sic autem dici potest, quod sicut Deum esse est possibile, sic Filium generari est possibile.

Ad tertium dicendum, quod potentia significat principium. Principium autem distinctionem importat ab eo cuius est principium. Consideratur autem duplex distinctio in his quæ dicuntur de Deo, una secundum rem, alia secundum rationem tantum. Secundum rem quidem Deus distinguitur per essentiam a rebus, quarum est per creationem principium; sicut una persona distinguitur ab alia cuius est principium secundum actum notiona-

tionalem. Sed actio ab agente non distinguitur in Deo nisi secundum rationem tantum, alioquin actio esset accidens in Deo. Et ideo respectu illarum actionum, secundum quas aliquae res procedunt distinctae a Deo vel essentialiter, vel personaliter, potest Deo attribui potentia secundum propriam rationem principii. Et ideo sicut potentiam ponimus creandi in Deo, ita possumus ponere potentiam generandi, vel spirandi. Sed intelligere, & velle non sunt tales actus qui designent processionem alicuius rei a Deo distinctae vel essentialiter, vel personaliter. Unde respectu horum actuum non potest salvari ratio potentiae in Deo nisi secundum modum intelligendi, & significandi tantum, prout diversimode significatur in Deo intellectus, & intelligere, cum tamen ipsum intelligere Dei sit eius essentia non habens principium.

ARTICULUS V. 218

Utrum potentia generandi significet relationem, & non essentiam

I. dist. VII. *quaest.* 1. *art.* 2. *& pot. quaest.* II *art.* 2.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod potentia generandi, vel spirandi significet relationem, & non essentiam. Potentia enim significat principium, ut ex eius definitione patet. Dicitur enim potentia activa esse principium agendi, ut patet in V. Metaph. (text. XVII. in princ.) Sed principium in divinis respectu personae dicitur notionaliter. Ergo potentia in divinis non significat essentiam, sed relationem.

2. Praeterea. In divinis non differt posse, & agere. Sed generatio in divinis significat relationem. Ergo & potentia generandi.

3. Praeterea. Ea quae significant essentiam in divinis, communia sunt tribus personis. Sed potentia generandi non est communis tribus personis, sed propria Patri. Ergo non significat essentiam.

Sed contra est quod sicut Deus potest generare Filium, ita & vult. Sed voluntas generandi significat essentiam. Ergo & potentia generandi.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt, quod potentia generandi significat relationem in divinis.

Sed hoc esse non potest. Nam illud proprie dicitur potentia in quocumque agente, quo agens agit. Omne autem producens aliquid per suam actionem producit sibi simile quantum ad formam qua agit. Sicut homo genitus est similis generanti in natura humana, cuius virtute pater potest generare hominem. Illud ergo est potentia generativa in aliquo generante, in quo genitum similatur generanti. Filius autem Dei similatur Patri gignenti in natura divina: unde natura divina in Patre est potentia generandi in ipso. Unde Hilarius dicit in V. de Trinit. (non procul a fin.) *Nativitas Dei non potest eam, ex qua profecta est, non tenere naturam: nec enim aliud quam Deus subsistit, quod non aliunde quam de Deo subsistit.*

Sic igitur dicendum est, quod potentia generandi principaliter significat divinam essentiam, ut Magister dicit VII. distin. I. Sent. non autem tantum relationem, nec etiam essentiam, inquantum est idem relationi, ut significet ex aequo utrumque. Licet enim paternitas ut forma Patris significetur, est tamen proprietas personalis habens se ad personam Patris ut forma individualis ad aliquod individuum creatum. Forma autem individualis in rebus creatis constituit personam generantem, non autem est quo generans generat; alioquin Socrates generaret Socratem. Unde neque paternitas potest intelligi ut quo Pater generat, sed ut constituens personam generantis; alioquin Pater generaret Patrem. Sed id quo Pater generat, est natura divina, in qua sibi Filius assimilatur: & secundum hoc Damascenus dicit (Lib. I. orthod. Fid. cap. VIII.) quod *generatio est opus naturae, non sicut generantis, sed sicut eius quo generans generat.*

Et ideo potentia generandi significat in recto naturam divinam, sed in obliquo relationem.

Ad primum ergo dicendum, quod potentia non significat ipsam relationem principii, alioquin esset in genere relationis; sed significat id quod est principium, non quidem sicut agens dicitur principium; sed sicut id quo agens agit, dicitur principium. Agens autem distinguitur a facto, & generans a generato. Sed id quo generans generat, est commune genito, & generanti, & tanto perfectius, quanto perfectior fuerit generatio. Unde cum divina generatio sit perfectissima, id quo generans generat, est commune genito, & generanti, & idem numero, non solum specie, sicut in rebus creatis. Per hoc ergo quod dicimus, quod essentia divina est principium

pium quo generans generat, non sequitur quod essentia divina distinguatur, sicut sequeretur, si diceretur, quod essentia divina generat.

Ad secundum dicendum, quod sicut est idem in divinis potentia generandi cum generatione, ita essentia divina cum generatione, & paternitate est idem re, sed non ratione.

Ad tertium dicendum, quod cum dico potentiam generandi, potentia significatur in recto, & generatio in obliquo, sicut si dicerem essentiam Patris. Unde quantum ad essentiam, quæ significatur, potentia generandi communis est tribus personis; quantum autem ad notionem, quæ connotatur, propria est personæ Patris.

ARTICULUS VI. 219

Utrum actus notionalis ad plures personas terminari possit.

I. dist. VII. *quæst.* II. *art.* 2. *& pot. quæst.* II. *art.* I. *ad* 10. *& art.* 4.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod actus notionalis ad plures personas terminari posit, ita quod sint plures personæ genitæ, vel spiratæ in divinis. Cuicumque enim inest potentia generandi, potest generare. Sed Filio inest potentia generandi. Ergo potest generare: non autem se ipsum: ergo alium filium. Ergo possunt esse plures filii in divinis.

2. Præterea. Augustinus dicit contra Maximinum (Lib. III. cap. XII. circa fin.) *Filius non genuit creatorem, neque enim non potuit, sed non oportuit.*

3. Præterea. Deus Pater est potentior ad generandum quam pater creatus. Sed unus homo potest generare plures filios. Ergo & Deus, præcipue cum potentia patris, uno filio generato, non diminuatur.

Sed contra est quod in divinis non differt esse, & posse. Si igitur in divinis possent esse plures filii, essent plures filii; & ita essent plures personæ quam tres in divinis: quod est hæreticum.

Respondeo dicendum, quod, sicut Athanasius dicit (in suo symb. fid.) in divinis est tantum *unus Pater, unus Filius, unus Spiritus sanctus*. Cuius quidem ratio quadruplex assignari potest.

Prima quidem ex parte relationum, quibus solum personæ distinguuntur. Cum enim personæ divinæ sint ipsæ relationes subsistentes, non possent esse plures patres, vel plures filii in divinis, nisi essent plures paternitates, & plures filiationes. Quod quidem esse non posset nisi secundum materialem rerum distinctionem. Formæ enim unius speciei non multiplicantur nisi secundum materiam, quæ in divinis non est. Unde in divinis non potest esse nisi una tantum filiatio subsistens, sicut & albedo subsistens non posset esse nisi una.

Secunda vero ex modo processionum: quia Deus omnia intelligit, & vult uno & simplici actu. Unde non potest esse nisi una persona procedens per modum verbi, quæ est Filius, & una tantum per modum amoris, quæ est Spiritus sanctus.

Tertia vero sumitur ex modo procedendi: quia personæ ipsæ procedunt naturaliter, ut dictum est (art. 2. huius quæst. ad 3. & 4.) Natura autem determinatur ad unum.

Quarta ex perfectione divinarum personarum. Ex hoc enim est perfectus Filius, quod tota filiatio divina in eo continetur, & quod est tantum unus filius: & similiter dicendum est de aliis personis.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis simpliciter concedendum sit, quod potentiam quam habet Pater, habeat Filius; non tamen concedendum est, quod Filius habeat potentiam generandi, si *generandi* sit gerundium verbi activi, ut sit sensus, quod Filius habeat potentiam ad generandum. Sicut licet idem esse sit Patris, & Filii, non tamen convenit Filio esse Patrem propter notionale adiunctum. Si tamen hoc quod dico *generandi*, sit gerundium verbi passivi, potentia generandi est in Filio, idest ut generetur: & similiter si sit gerundium verbi impersonalis, ut sit sensus, Potentia generandi, idest qua ab aliqua persona generatur.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus in verbis illis non intendit dicere, quod Filius posset generare filium, sed quod hoc non est ex impotentia Filii quod non generet, ut infra patebit (quæst. XLII. art. 6. ad 3.)

Ad tertium dicendum, quod immaterialitas, & perfectio divina requirit ut non possint esse plures filii in divinis, sicut dictum est (in corp. art.) Unde quod non sint plures filii, non est ex impotentia Patris ad generandum.

QUAE-

QUAESTIO XLII.

De aequalitate, & similitudine divinarum personarum ad invicem,

in sex articulos divisa.

DEinde considerandum est de comparatione personarum ad invicem: & primo quantum ad aequalitatem, & similitudinem; secundo quantum ad missionem.

Circa primum quaeruntur sex.

Primo, utrum aequalitas locum habet in divinis personis.

Secundo, utrum persona procedens sit aequalis ei a qua procedit secundum aeternitatem.

Tertio, utrum sit aliquis ordo in divinis personis.

Quarto, utrum personae divinae sint aequales secundum magnitudinem.

Quinto, utrum una earum sit in alia.

Sexto, utrum sint aequales secundum potentiam.

ARTICULUS I. 220

Utrum aequalitas locum habeat in divinis.

III. Part. quaest. LVIII. *art.* 2. *& I. dist.* XIX. *quaest.* I. *art.* I. *& IV. cont. cap* IX.

AD primum sic proceditur. Videtur quod aequalitas non competat divinis personis. Aequalitas enim attenditur secundum unum in quantitate, ut patet per Philosophum V. Metaph. (tex. 20.) In divinis autem personis non invenitur neque quantitas continua intrinseca, quae dicitur magnitudo; neque quantitas continua extrinseca, quae dicitur locus, & tempus: neque secundum quantitatem discretam invenitur in eis aequalitas, quia duae personae sunt plures quam una. Ergo divinis personis non convenit aequalitas.

2. Praeterea. Divinae personae sunt unius essentiae, ut supra dictum est (quaest. XXXIX. art. 5.) Essentia autem significatur per modum formae: convenientia autem in forma non facit aequalitatem, sed similitudinem. Ergo in divinis personis est dicenda similitudo, & non aequalitas.

3. Praeterea. In quibuscumque invenitur aequalitas, illa sunt sibi invicem aequalia: quia aequale dicitur aequali aequale. Sed divinae personae non possunt sibi invicem dici aequales: quia, ut Augustinus dicit VI. de Trin. (cap. X. parum a princ.) *imago, si perfecte implet illud cuius est imago, ipsa coaequatur ei, non illud imagini suae*. Imago autem Patris est Filius, & sic Pater non est aequalis Filio. Non ergo in divinis personis invenitur aequalitas.

4. Praeterea. Aequalitas relatio quaedam est. Sed nulla relatio est communis omnibus personis; cum secundum relationes personae ab invicem distinguantur. Non ergo aequalitas divinis personis convenit.

Sed contra est quod Athanasius (in suo symb. fid.) dicit, quod *tres personae coaeternae sibi sunt, & coaequales*.

Respondeo dicendum, quod necesse est ponere aequalitatem in divinis personis. Quia secundum Philosophum in X. Metaph; (tex. 19.) aequale dicitur quasi per negationem minoris, & maioris: non autem possumus in divinis personis ponere aliquid maius, & minus: quia, ut Boetius dicit in Lib. de Trin. (paulo a princ.) *Eos differentia*, scilicet Deitatis, *comitatur qui vel augent, vel minuunt; ut Ariani, qui gradibus numerorum Trinitatem variantes distrahunt, atque in pluralitatem deducunt*. Cuius ratio est, quia inaequalium non potest esse una quantitas numero. Quantitas autem in divinis non est aliud quam eius essentia. Unde relinquitur quod si esset aliqua inaequalitas in divinis personis, non esset in eis una essentia; & sic non essent tres personae unus Deus: quod est impossibile. Oportet igitur aequalitatem ponere in divinis personis.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est quantitas. Una scilicet quae dicitur quantitas molis, vel quantitas dimensiva, quae in solis rebus corporalibus est: unde in divinis personis locum non habet. Sed alia est quantitas virtutis, quae attenditur secundum perfectionem alicuius naturae, vel formae: quae quidem quantitas designatur, secundum quod dicitur aliquid magis, vel minus calidum, inquantum est perfectius, vel minus perfectum in tali caliditate. Huiusmodi autem quantitas virtualis attenditur primo quidem in radice, idest in ipsa perfectione formae, vel naturae; & sic dicitur magnitudo (a) specialis, sicut dicitur magnus calor propter suam intensionem, & perfectionem. Et ideo dicit Augustinus VI. de Trin. (cap. VIII. circa med.) quod *in his quae non mole magna sunt, hoc est maius esse quod est melius esse*: nam melius dicitur quod perfectius est.

T 2 Se-

(a) *Al.* spiritualis.

Secundo autem attenditur quantitas virtualis in effectibus formæ. Primus autem effectus formæ est esse, nam omnis res habet esse secundum suam formam. Secundus autem effectus est operatio, nam omne agens agit per suam formam. Attenditur igitur quantitas virtualis & secundum esse, & secundum operationem. Secundum esse quidem, inquantum ea quæ sunt perfectioris naturæ, sunt majoris durationis. Secundum operationem vero, inquantum ea quæ sunt perfectioris naturæ, sunt magis potentia ad agendum. Sic igitur, ut Augustinus (Fulgentius) dicit in Lib. de fide ad Petr. (cap. I. ante med.) *æqualitas intelligitur in Patre, & Filio, & Spiritu sancto, inquantum nullus eorum aut præcedit æternitate, aut excedit magnitudine, aut superat potestate*.

Ad secundum dicendum, quod ubi attenditur æqualitas secundum quantitatem virtualem, æqualitas includit in se similitudinem, & aliquid plus, quia excludit excessum. Quæcumque enim communicant in una forma, possunt dici similia, etiamsi inæqualiter illam formam participant; sicut si dicatur aer esse similis igni in calore. Sed non possunt dici æqualia, si unum altero perfectius formam illam participet. Et quia non solum una est natura Patris, & Filii, sed etiam æque perfecte est in utroque: ideo non solum dicimus Filium esse similem Patri, ut excludatur error Eunomii (ex August. Lib. de hæresibus, hæresi LIV.) sed etiam dicimus æqualem, ut excludatur error Arii.

Ad tertium dicendum, quod æqualitas, vel similitudo dupliciter potest significari in divinis, scilicet per nomina, & per verba. Secundum quidem quod significatur per nomina, mutua æqualitas dicitur in divinis personis, & similitudo: Filius enim est æqualis, & similis Patri, & e converso: & hoc ideo quia essentia divina non magis est Patris quam Filii. Unde sicut Filius habet magnitudinem Patris, quod est esse eum æqualem Patri; ita Pater habet magnitudinem Filii, quod est esse eum æqualem Filio. Sed quantum ad creaturas, ut Dionysius dicit IX. cap. de div. Nom. (post. med.) non recipitur conversio æqualitatis, & similitudinis. Dicuntur enim causata similia causis, inquantum habent formam causarum, sed non e converso: quia forma principaliter est in causa, & secundario in causato. Sed verba significant æqualitatem cum motu. Et licet motus non sit in divinis, est tamen ibi *accipere*. Quia igitur Filius accipit a Patre, unde est æqualis ei, & non e converso; propter hoc dicimus, quod Filius coæquatur Patri, & non e converso.

Ad quartum dicendum, quod in divinis personis nihil est considerare nisi essentiam, in qua communicant, & relationes, in quibus distinguuntur. Aequalitas autem utrumque importat, scilicet distinctionem personarum (quia nihil sibi ipsi dicitur æquale) & unitatem essentiæ, quia ex hoc personæ sunt sibi invicem æquales, quod sunt unius magnitudinis, & essentiæ. Manifestum est autem quod idem ad se ipsum non refertur aliqua relatione reali: nec iterum una relatio refertur ad aliam per aliquam aliam relationem. Cum enim dicimus, quod paternitas opponitur filiationi, oppositio non est relatio media inter paternitatem, & filiationem, quia utroque modo relatio multiplicaretur in infinitum. Et ideo æqualitas, & similitudo in divinis personis non est aliqua realis relatio distincta a relationibus personalibus; sed in suo intellectu includit & relationes distinguentes personas, & essentiæ unitatem. Et propterea Magister dicit in XXXI. dist. I. Sentent. quod in his appellatio tantum est relativa.

ARTICULUS II. 221

Utrum persona procedens sit coæterna suo principio, ut Filius Patri.

IV. cont. cap. XI. *& pot. quæst.* II. *art.* 3. *cont. & quæst.* III. *art.* 13. *& opusc.* II. *cap.* XLI.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod persona procedens non sit coæterna suo principio, ut Filius Patri. Arius enim duodecim modos generationis assignat. Primus modus est iuxta fluxum lineæ a puncto, ubi deest æqualitas simplicitatis. Secundus modus est iuxta emissionem radiorum a Sole, ubi deest æqualitas naturæ. Tertius modus est iuxta characterem, seu impressionem a sigillo, ubi deest consubstantialitas, & potentiæ efficientia. Quartus modus est iuxta immissionem bonæ voluntatis a Deo, ubi etiam deest consubstantialitas. Quintus modus est iuxta exitum accidentis a substantia; sed accidenti deest subsistentia. Sextus modus est iuxta abstractionem speciei a materia, sicut sensus ac-

accipit speciem a re sensibili, ubi deest (*a*) æqualitas simplicitatis spiritualis. Septimus modus est iuxta excitationem voluntatis a cogitatione, quæ quidem excitatio temporalis est. Octavus modus est iuxta transfigurationem, ut ex ære fit imago, quæ materialis est. Nonus modus est motus a movente; & hic etiam ponitur effectus, & causa. Decimus modus est iuxta eductionem specierum a genere, qui non competit in divinis, quia Pater non prædicatur de Filio sicut genus de specie. Undecimus modus est iuxta ideationem, ut arca exterior ab ea quæ est in mente. Duodecimus modus est iuxta nascentia, ut homo est a patre: ubi est prius, & posterius secundum tempus. Patet ergo quod in omni modo quo aliquid & ex altero, deest æqualitas naturæ, aut æqualitas durationis. Si igitur Filius est a Patre, oportet dicere, vel eum esse minorem Patre, aut posteriorem, aut utrumque.

2. Præterea. Omne quod est ex altero, habet principium. Sed nullum æternum habet principium. Ergo Filius non est æternus, neque Spiritus sanctus.

3. Præterea. Omne quod corrumpitur, desinit esse. Ergo omne quod generatur, incipit esse: ad hoc enim generatur ut sit. Sed Filius est genitus a Patre. Ergo incipit esse, & non est coæternus Patri.

4. Præterea. Si Filius genitus est a Patre, aut semper generatur, aut est dare aliquod instans suæ generationis. Si semper generatur (dum autem aliquid est in generari, est imperfectum, sicut patet in successivis, quæ sunt semper in fieri, ut tempus, & motus) sequitur quod Filius semper sit imperfectus, quod est inconveniens. Est ergo dare aliquod instans generationis Filii. Ante illud ergo instans Filius non erat.

Sed contra est quod Athanasius (in suo symb. fid.) dicit, quod *totæ tres personæ coæternæ sibi sunt*.

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere Filium esse coæternum Patri.

Ad cuius evidentiam considerandum est, quod aliquid ex principio existens posterius esse suo principio potest contingere ex duobus: uno modo ex parte agentis, alio modo ex parte actionis. Ex parte agentis quidem, aliter in agentibus voluntariis, aliter in agentibus naturalibus. In agentibus quidem voluntariis propter electionem temporis: sicut enim in agentis voluntarii potestate est eligere formam quam effectui conferat, ut supra dictum est (quæst. XLI. art. 2.) ita in eius potestate est eligere tempus in quo effectum producat. In agentibus autem naturalibus hoc contingit quia agens aliquod non a principio habet perfectionem virtutis naturalis ad agendum, sed ei advenit post aliquod tempus, sicut homo non a principio generare potest. Ex parte autem actionis impeditur ne id quod est a principio, simul sit cum suo principio, propter hoc quod actio est successiva. Unde dato quod aliquod agens tali actione agere inciperet statim cum est, non statim in eodem instanti esset effectus, sed in instanti ad quod terminatur actio. Manifestum est autem secundum præmissa (quæst. præced. art. 2.) quod Pater non generat Filium voluntate, sed natura; & iterum quod natura Patris ab æterno perfecta fuit; & iterum quod actio qua Pater producit Filium, non est successiva, quia sic Filius Dei successive (*b*) generaretur, & esset eius generatio materialis, & cum motu: quod est impossibile. Relinquitur ergo quod Filius fuit quandocumque fuit Pater: & sic Filius est coæternus Patri, & similiter Spiritus sanctus utrique.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Lib. de verbis Domini (serm. XXXVIII. per totum, & præsertim cap. IV. V. & VI.) nullus modus processionis alicuius creaturæ perfecte repræsentat divinam generationem. Unde oportet ex multis modis colligere similitudinem, ut quod deest ex uno, aliqualiter suppleatur ex altero: & propter hoc dicitur in Synodo Ephesina: *Coexistere semper coæternum Patri Filium, splendor tibi denuntiet. Impassibilitatem nativitatis ostendat Verbum. Consubstantialitatem Filii nomen insinuet*. Inter omnia tamen expressius repræsentat processio verbi ab intellectu: quod quidem non est posterius eo a quo procedit, nisi sit talis intellectus qui exeat de potentia in actum: quod in Deo dici non potest.

Ad secundum dicendum, quod æternitas excludit principium durationis, sed non principium originis.

Ad tertium dicendum, quod omnis corruptio est mutatio quædam: & ideo omne quod corrumpitur, incipit non esse, & desinit esse. Sed generatio divina non

(a) *Codd. Alean. & Camer.* æqualitas spiritualitatis. (b) *Ita cod. Alean. cum duobus aliis, quibus adhæret Nicolaius. Edit. Rom. & Patav.* generatus esset, & eius generatio materialis, & cum motus esset: quod est impossibile.

non est transmutatio, ut dictum est supra (quæst. xxvii. art. 2.) Unde Filius semper generatur, & Pater semper generat.

Ad quartum dicendum, quod in tempore aliud est quod est indivisibile, scilicet instans, & aliud est quod est durans, scilicet tempus; sed in æternitate ipsum *nunc* indivisibile est, & semper stans, ut supra dictum est (quæst. x. art. 4.) Generatio vero Filii non est in *nunc* temporis, aut in tempore, sed in æternitate: & ideo ad significandum præsentialitatem, & permanentiam æternitatis potest dici, quod semper nascitur, ut Origenes dixit (hom. in cap. 1. Ioan. a med.) Sed, ut Gregorius (XXIX. Moral. cap. 1. in princ.) & Augustinus (in Psal. 11. super illud, *Hodie genuit te*) dicunt, melius est quod dicatur semper natus, ut ly *semper* designet permanentiam æternitatis, & ly *natus* perfectionem geniti. Sic ergo Filius (*a*) non imperfectus est, neque erat quando non erat, ut Arius dixit.

ARTICULUS III. 222

Utrum in divinis personis sit ordo naturæ.

I. dist. XII. *artic.* 1. *& dist.* XX. *artic.* 3. *& pot. quæst.* X. *art.* 3. *corp.*

AD tertium sic proceditur. Videtur quod in divinis personis non sit ordo naturæ. Quidquid enim in divinis est, vel est essentia, vel persona, vel notio. Sed (*b*) ordo naturæ non significat essentiam, neque est aliqua personarum, aut notionum. Ergo ordo naturæ non est in divinis.

2. Præterea. In quibuscumque est ordo naturæ, unum est prius altero, saltem secundum naturam, & intellectum. Sed in divinis personis *nihil est prius, & posterius*, ut Athanasius dicit (in suo symb. fidei.) Ergo in divinis personis non est ordo naturæ.

3. Præterea. Quidquid ordinatur, distinguitur. Sed natura in divinis non distinguitur. Ergo non ordinatur: ergo non est ibi ordo naturæ.

4. Præterea. Natura divina est eius essentia. Sed non est in divinis ordo essentiæ. Ergo neque ordo naturæ.

Sed contra. Ubicumque est pluralitas sine ordine, ibi est confusio. Sed in divinis personis non est confusio, ut Athanasius dicit (in suo symb. fid.) Ergo est ibi ordo.

Respondeo dicendum, quod ordo semper dicitur per comparationem ad aliquod principium. Unde sicut dicitur principium multipliciter, scilicet secundum situm, ut punctus; secundum intellectum, ut principium demonstrationis; & secundum causas singulas: ita etiam dicitur ordo. In divinis autem dicitur principium secundum originem absque prioritate, ut supra dictum est (quæst. XXXIII. artic. 1. ad 3. præcipue.) Unde oportet ibi esse ordinem secundum originem absque prioritate. Et hic vocatur ordo naturæ secundum Augustinum (Lib. cont. Maxim. cap. IV. post med.) non quo alter sit prius altero, sed quo alter est ex altero.

Ad primum ergo dicendum, quod ordo naturæ significat notionem originis in communi, non autem in speciali.

Ad secundum dicendum, quod in rebus creatis etiam, cum id quod est a principio, sit suo principio coævum secundum durationem; tamen principium est prius secundum naturam, & intellectum, si consideretur id quod est principium. Sed si considerentur ipsæ relationes causæ, & causati, & principii, & principiati; manifestum est quod relativa sunt simul natura, & intellectu, inquantum unum est in definitione alterius. Sed in divinis ipsæ relationes sunt subsistentes personæ in una natura. Unde neque ex parte naturæ, neque ex parte relationum una persona potest esse prior alia, neque etiam secundum naturam, & intellectum.

Ad tertium dicendum, quod ordo naturæ dicitur, non quod ipsa natura ordinetur, sed quod ordo in divinis personis attenditur secundum naturalem originem.

Ad quartum dicendum, quod natura quodammodo importat rationem principii, non autem essentia: & ideo ordo originis melius nominatur ordo naturæ quam ordo essentiæ.

AR-

(*a*) *MS. Alcan.* nec imperfectus est, nec erat. (*b*) *Theolog. Lovan. & Duaceni ex cod. Camer.* origo naturæ.

ARTICULUS IV. 223

Utrum Filius sit aequalis Patri secundum magnitudinem.

I. dist. XIX. *quaest.* I. *art.* 2. *& IV. cont cap.* VII. *ration.* II. *& cap.* XXI. *& pot. quaest.* II. *art.* 2. *cor. fi. & quaest.* X. *art.* 4. *cor. & Boet. de Trin. quaest.* III. *art.* 4.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod Filius non sit aequalis Patri in magnitudine. Dicit enim ipse Ioan. XIV. 28. *Pater maior me est*: & Apostolus I. Corinth. XV. 28. *Ipse Filius subiectus erit illi, qui sibi subiecit omnia*.

2. Praeterea. Paternitas pertinet ad dignitatem Patris. Sed paternitas non convenit Filio. Ergo non quicquid dignitatis habet Pater, habet Filius: ergo non est aequalis Patri in magnitudine.

3. Praeterea. Ubicumque est totum, & pars, plures partes sunt aliquid maius quam una tantum, vel pauciores; sicut tres homines sunt aliquid maius quam duo, vel unus. Sed in divinis videtur esse totum universale, & pars: nam sub relatione, vel notione plures notiones continentur. Cum igitur in Patre sint tres notiones, in Filio autem tantum duae, videtur quod Filius non sit aequalis Patri.

Sed contra est quod dicitur Philipp. II. 6. *Non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo*.

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere, Filium esse aequalem Patri in magnitudine. Magnitudo enim Dei non est aliud quam perfectio naturae ipsius. Hoc autem est de ratione paternitatis, & filiationis, quod Filius per generationem pertingat ad habendam perfectionem naturae, quae est in Patre, sicut & Pater. Sed quia in hominibus generatio est transmutatio quaedam exeuntis de potentia in actum, non statim a principio homo filius est aequalis patri generanti, sed per debitum incrementum ad aequalitatem perducitur, nisi aliter eveniat propter defectum principii generationis. Manifestum est autem ex dictis (quaest. XXXIII. art. 2. & 3.) quod in divinis est proprie & vere paternitas, & filiatio. Nec potest dici, quod virtus Dei Patris fuerit defectiva in generando, neque quod Dei Filius successive, & per transmutationem ad perfectionem pervenerit. Unde necesse est dicere, quod ab aeterno fuerit Patri aequalis in magnitudine. Unde & Hilarius dicit in Lib. de Synodis (post can. XXVII.) *Tolle corporum infirmitates, tolle conceptus initium, tolle dolores, & omnem humanam necessitatem: omnis filius secundum naturalem nativitatem aequalitas patris est, quia est & similitudo naturae*.

Ad primum ergo dicendum, quod verba illa intelliguntur dicta de Christo secundum humanam naturam, in qua minor est Patre, & ei subiectus; sed secundum naturam divinam aequalis est Patri: & hoc est quod Atanasius dicit (in symb. fid.) *Aequalis Patri secundum Divinitatem, minor Patre secundum humanitatem*. Sed secundum Hilarium in IX. Lib. de Trinit. (inter med. & fin.) *donantis auctoritate Pater maior est, sed minor non est cui unum esse donatur*: & in Lib. de Synod. dicit, quod *subiectio Filii naturae pietas est*, idest recognitio auctoritatis paternae; *subiectio autem ceterorum creationis infirmitas*.

Ad secundum dicendum, quod aequalitas attenditur secundum magnitudinem. Magnitudo autem in divinis significat perfectionem naturae, ut dictum est (art. I. huius quaest. ad I. arg.) & ad essentiam pertinet. Et ideo aequalitas in divinis, & similitudo secundum essentialia attenditur: nec potest secundum distinctionem relationum inaequalitas, vel dissimilitudo dici. Unde Augustinus dicit contra Maximinum (Lib. II. cap. XVIII. post med.) *Originis quaestio est, (a) quis de quo sit, aequalitatis autem qualis, aut quantus sit*. Paternitas igitur est dignitas Patris, sicut & essentia Patris. Nam dignitas est absoluta, & ad essentiam pertinet. Sicut igitur eadem essentia quae in Patre est paternitas, in Filio est filiatio; ita eadem dignitas quae in Patre est paternitas, in Filio est filiatio. Vere ergo dicitur, quod quicquid dignitatis habet Pater, habet Filius: nec sequitur: Paternitatem habet Pater: ergo paternitatem habet Filius. Mutatur enim *quid* in *ad aliquid*. Eadem enim est essentia, & dignitas Patris, & Filii, sed in Patre est secundum relationem dantis, in Filio secundum relationem accipientis.

Ad tertium dicendum, quod relatio in divinis non est totum universale, quamvis de singulis relationibus praedicetur: quia omnes relationes sunt unum secundum essentiam, & esse: quod repugnat rationi universalis, cuius partes secundum esse distinguuntur. Et similiter per-

(a) Al. quid.

fona, ut fupra dictum eft (quæft. xxx. art. 4. ad 3.) non eft univerfale in divinis. Unde neque omnes relationes funt maius aliquid quam una tantum; nec omnes perfonæ maius aliquid quam una tantum: quia tota perfectio divinæ naturæ eft in qualibet perfonarum.

ARTICULUS V. 224

Utrum Filius fit in Patre, & e converfo.

I. dift. XIX. *quæft.* III. *art.* 2. *& IV. cont. cap.* IX. *fin. &* LXV. *& Ioan.* X. *lect.* 6. *fin. & cap.* XVI. *lect.* 7.

AD quintum fic proceditur. Videtur quod Filius non fit in Patre, & e converfo. Philofophus enim in IV. Phyf. (text. XXIII.) ponit octo modos effendi aliquid in aliquo: & fecundum nullum horum Filius eft in Patre, aut e converfo, ut patet difcurrenti per fingulos modos. Ergo Filius non eft in Patre, nec e converfo.

2. Præterea. Nihil quod exivit ab aliquo, eft in eo. Sed Filius ab æterno exivit a Patre, fecundum illud Micheæ v. 2. *Egreffus eius ab initio a diebus æternitatis.* Ergo Filius non eft in Patre.

3. Præterea. Unum oppofitorum non eft in altero. Sed Filius, & Pater opponuntur relative. Ergo unus non poteft effe in alio.

Sed contra eft quod dicitur Ioan. XIV. 10. *Ego in Patre, & Pater in me eft.*

Refpondeo dicendum, quod in Patre, & Filio tria eft confiderare, fcilicet effentiam, & relationem, & originem: & fecundum quodlibet iftorum Filius eft in Patre, & e converfo. Secundum effentiam enim Pater eft in Filio, quia Pater eft fua effentia, & communicat fuam effentiam Filio, non per aliquam fuam tranfmutationem. Unde fequitur quod cum effentia Patris fit in Filio, in Filio fit Pater: & fimiliter cum Filius fit fua effentia, fequitur quod fit in Patre, in quo eft eius effentia. Et hoc eft quod Hilarius dicit V. de Trin. (prope fin.) *Naturam fuam, ut ita dicam, fequitur immutabilis Deus, immutabilem gignens Deum fubfiftentem. Ergo in eo Dei naturam intelligimus, cum in Deo Deus infit.* Secundum etiam relationes manifeftum eft quod unum oppofitorum relative eft in altero fecundum intellectum. Secundum originem etiam manifeftum eft quod proceffio verbi intelligibilis non eft aliquid extra, fed manet in dicente. Id etiam quod verbo dicitur, in verbo continetur: & eadem ratio eft de Spiritu fancto.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quæ in creaturis funt, non fufficienter repræfentant ea quæ Dei funt: & ideo fecundum nullum eorum modorum quos Philofophus enumerat, Filius eft in Patre, aut e converfo. Accedit tamen magis ad hoc modus ille fecundum quem aliquid dicitur effe in principio originante, nifi quod deeft unitas effentiæ in rebus creatis inter principium, & id quod eft a principio.

Ad fecundum dicendum, quod exitus Filii a Patre eft fecundum modum proceffionis interioris, prout verbum exit a corde, & manet in eo. Unde exitus ifte in divinis eft fecundum folam diftinctionem relationum, non fecundum effentialem aliquam diftantiam.

Ad tertium dicendum, quod Pater, & Filius opponuntur fecundum relationes, non autem fecundum effentiam, & tamen oppofitorum relative unum eft in altero, ut dictum eft (in corp. art.)

ARTICULUS VI. 225

Utrum Filius fit æqualis Patri fecundum potentiam.

I. dift. XX. *art.* 2.

AD fextum fic proceditur. Videtur quod Filius non fit æqualis Patri fecundum potentiam. Dicitur enim Ioan. v. 19. *Non poteft Filius a fe facere quicquam, nifi quod viderit Patrem facientem.* Pater autem a fe poteft facere. Ergo Pater maior eft Filio fecundum potentiam.

2. Præterea. Maior eft potentia eius qui præcipit, & docet, quam eius qui obedit, & audit. Sed Pater mandat Filio, fecundum illud Ioan. XIV. 31. *Sicut mandatum dedit mihi Pater, fic facio.* Pater etiam docet Filium, fecundum illud Ioan. v. 20. *Pater diligit Filium, & omnia demonftrat ei quæ ipfe facit.* Similiter & Filius audit, fecundum illud Ioan. v. 30. *Sicut audio, iudico.* Ergo Pater eft maioris potentiæ, quam Filius.

3. Præterea. Ad omnipotentiam Patris pertinet quod poffit Filium generare fibi æqualem. Dicit enim Auguftinus in Lib. III. contra Maximin. (cap. VII. cir. fin.) *Si non potuit generare fibi æqualem, ubi eft omnipotentia Dei Patris?* Sed Filius non poteft generare Filium, ut fupra oftenfum eft (quæft. XLII. art. 6. ad 2.) Non ergo quicquid pertinet ad omnipotentiam Patris, poteft Filius; & ita non eft ei in poteftate æqualis.

Sed

Sed contra est quod dicitur Ioan. v. 19. *Quæcumque Patei facit, hæc & Filius similiter facit.*

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere, quod Filius est æqualis Patri in potestate. Potentia enim agendi consequitur perfectionem naturæ. Videmus enim in creaturis quod quanto aliquis habet perfectiorem naturam, tanto est maioris virtutis in agendo. Ostensum est autem supra (art. 1. & 4. huius quæst.) quod ipsa ratio divinæ paternitatis, & filiationis exigit quod Filius sit æqualis Patri in magnitudine, idest in perfectione naturæ. Unde relinquitur quod Filius sit æqualis Patri in potestate: & eadem ratio est de Spiritu sancto respectu utriusque.

Ad primum ergo dicendum, quod in hoc quod dicitur, *Filius non potest a se facere quicquam*, non subtrahitur Filio aliqua potestas quam habeat Pater, cum statim subdatur, quod *quæcumque Pater facit, Filius similiter facit*: sed ostenditur quod Filius habet potestatem a Patre, a quo habet naturam. Unde dicit Hilarius IX. de Trinit. (post med.) *Naturæ divinæ hæc unitas est, ut ita per se agat Filius quod non a se agat.*

Ad secundum dicendum, quod in demonstratione Patris, & auditione Filii non intelligitur, nisi quod Pater communicat scientiam Filio, sicut & essentiam. Et ad idem potest referri mandatum Patris per hoc quod ab æterno dedit ei scientiam, & voluntatem agendorum, eum generando. Vel potius referendum est ad Christum secundum humanam naturam.

Ad tertium dicendum, quod sicut eadem essentia quæ in Patre est paternitas, in Filio est filiatio; ita eadem est potentia qua Pater generat, & qua Filius generatur. Unde manifestum est quod quicquid potest Pater, potest Filius; non tamen sequitur quod possit generare, sed mutatur *quid* in *ad aliquid*. Nam generatio significat relationem in divinis. Habet ergo Filius eamdem potentiam quam Pater, sed cum alia relatione: quia Pater habet eam ut dans; & hoc significatur cum dicitur, quod potest generare: Filius autem habet eam ut accipiens; & hoc significatur cum dicitur, quod potest generari.

QUAESTIO XLIII.

De missione divinarum personarum, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum de missione divinarum personarum: & circa hoc quæruntur octo.

Primo, utrum alicui divinæ personæ conveniat mitti.

Secundo, utrum missio sit æterna, vel temporalis tantum.

Tertio, secundum quid divina persona invisibiliter mittatur.

Quarto, utrum cuilibet personæ conveniat mitti.

Quinto, utrum invisibiliter mittatur tam Filius, quam Spiritus sanctus.

Sexto, ad quos fiat missio invisibilis.

Septimo de missione visibili.

Octavo, utrum aliqua persona mittat se ipsam visibiliter, aut invisibiliter.

ARTICULUS I. 226

Utrum alicui personæ divinæ conveniat mitti.

I. dist. XV. *quæst.* 1. *art.* 1. *& IV. cont. cap.* XXIII. *& cap.* XXIV. *ratione* II.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod personæ divinæ non conveniat mitti. Missus enim minor est mittente. Sed una persona divina non est minor alia. Ergo una persona non mittitur ab alia.

2. Præterea. Omne quod mittitur, separatur a mittente: unde Hieronymus dicit super Ezech. (Lib. V. comment. in illud, *Ut portes ignominiam tuam*:) *Quod coniunctum est, & in corpore uno copulatum, mitti non potest.* Sed in divinis personis nihil est separabile, ut Hilarius dicit (VII. de Trinit. non procul a fin.) Ergo una persona non mittitur ab alia.

3. Præterea. Quicumque mittitur, ab aliquo loco discedit, & ad aliquem locum de novo vadit. Hoc autem divinæ personæ non convenit, cum ubique sit. Ergo divinæ personæ non convenit mitti.

Sed contra est quod dicitur Ioan. VIII. 16. *Non sum ego solus, sed ego, & qui misit me, Pater.*

Respondeo dicendum, quod in ratione missionis duo importantur: quorum unum est habitudo missi ad eum a quo mittitur; aliud est habitudo missi ad terminum ad quem mittitur. Per hoc autem quod aliquis mittitur, ostenditur processio quædam missi a mittente; vel secundum

dum imperium, sicut dominus mittit servum; vel secundum consilium, ut si consiliarius mittere dicatur Regem ad bellandum; vel secundum originem, ut si dicatur, quod flos emittitur ab arbore. Ostenditur etiam habitudo ad terminum ad quem mittitur, ut aliquo modo ibi esse incipiat: vel quia prius ibi omnino non erat quo mittitur; vel quia incipit ibi aliquo modo esse quo prius non erat. Missio igitur divinae personae convenire potest, secundum quod importat ex una parte processionem originis a mittente, & secundum quod importat ex alia parte novum modum existendi in alio: sicut Filius dicitur esse missus a Patre in mundum, secundum quod incepit in mundo esse per carnem assumptam; & tamen ante in mundo erat, ut dicitur Ioan. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod missio importat minorationem in eo qui mittitur, secundum quod importat processionem a principio mittente, aut secundum imperium, aut secundum consilium: quia imperans est maior, & consilians est sapientior. Sed in divinis non importat nisi processionem originis, quae est secundum aequalitatem, ut supra dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod illud quod sic mittitur, ut incipiat esse ubi prius nullo modo erat, sua missione localiter movetur: unde oportet quod loco separetur a mittente. Sed hoc non accidit in missione divinae personae: quia persona divina missa sicut non incipit esse ubi prius non fuerat, ita nec desinit esse ubi fuerat. Unde talis missio est sine separatione, sed habet solam distinctionem originis.

Ad tertium dicendum, quod obiectio illa procedit de missione quae fit secundum motum localem, quae non habet locum in divinis.

ARTICULUS II. 227

Utrum missio sit aeterna, vel temporalis tantum.

I. dist. XV. *quaest.* 1. *art.* 2.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod missio possit esse aeterna. Dicit enim Gregorius (hom. XXVI. in Evang. paulo post prin.) *Eo mittitur Filius quo generatur*. Sed generatio Filii est aeterna. Ergo & missio.

2. Praeterea. Cuicumque convenit aliquid temporaliter, illud mutatur. Sed persona divina non mutatur. Ergo missio divinae personae non est temporalis, sed aeterna.

3. Praeterea. Missio processionem importat. Sed processio divinarum personarum est aeterna. Ergo & missio.

Sed contra est quod dicitur Galat. IV. 4. *Cum venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum*.

Respondeo dicendum, quod in his quae important originem divinarum personarum, est quaedam differentia attendenda. Quaedam enim in sui significatione important solam habitudinem ad principium, ut *processio*, & *exitus*. Quaedam vero cum habitudine ad principium determinant processionis terminum. Quorum quaedam determinant terminum aeternum, sicut *generatio*, & *spiratio*: nam generatio est processio divinae personae in naturam divinam, & spiratio passive accepta importat processionem amoris subsistentis. Quaedam vero cum habitudine ad principium important terminum temporalem, sicut *missio*, & *datio*. Mittitur enim aliquid ad hoc ut sit in aliquo, & datur ad hoc quod habeatur. Personam autem divinam haberi ab aliqua creatura, vel esse novo modo existendi in ea, est quoddam temporale.

Unde *missio*, & *datio* in divinis dicuntur temporaliter tantum; *generatio* autem, & *spiratio* solum ab aeterno; *processio* autem, & *exitus* dicuntur in divinis & aeternaliter, & temporaliter: nam Filius ab aeterno processit, ut sit Deus; temporaliter autem, ut etiam sit homo secundum missionem visibilem, vel etiam ut sit in homine secundum invisibilem missionem.

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius loquitur de generatione temporali Filii non a Patre, sed a matre. Vel quia ex hoc ipso Filius habet quod possit mitti, quod est ab aeterno genitus.

Ad secundum dicendum, quod divinam personam esse novo modo in aliquo, vel ab aliquo haberi temporaliter, non est propter mutationem divinae personae, sed propter mutationem creaturae; sicut & Deus temporaliter dicitur Dominus propter mutationem creaturae.

Ad tertium dicendum, quod missio non solum importat processionem a principio, sed determinat processionis terminum temporalem. Unde missio solum est temporalis, vel missio includit processionem aeternam, & aliquid addit, scilicet temporalem effectum. Habitudo enim divinae personae ad suum principium non est nisi ab aeterno. Unde gemina dicitur processio,

sio, æterna scilicet, & temporalis: non propter hoc quod habitudo ad principium geminetur; sed geminatio est ex parte termini temporalis, & æterni.

ARTICULUS III. 228

Utrum missio invisibilis divinæ personæ sit solum secundum donum gratiæ gratum facientis.

I. dist. XIV. *quæst.* II. *ar.* 2.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod missio invisibilis divinæ personæ non sit solum secundum donum gratiæ gratum facientis. Divinam enim personam mitti est ipsam donari. Si igitur divina persona mittitur solum secundum dona gratiæ gratum facientis, non donabitur ipsa persona divina, sed solum dona eius: quod est error dicentium, Spiritum sanctum non dari, sed eius dona.

2. Præterea. Hæc præpositio *secundum* denotat habitudinem alicuius causæ. Sed persona divina est causa quod habeatur donum gratiæ gratum facientis, & non e converso, secundum illud Roman. v. 5. *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis*. Ergo inconvenienter dicitur, quod persona divina secundum dona gratiæ gratum facientis mittatur.

3. Præterea. Augustinus dicit IV. de Trinit. (cap. xx. in med.) quod *Filius, cum ex tempore mente percipitur, mitti dicitur*. Sed Filius cognoscitur non solum per gratiam gratum facientem, sed etiam per gratiam gratis datam, sicut per fidem, & per scientiam. Non ergo persona divina mittitur secundum solam gratiam gratum facientem.

4. Præterea. Rabanus dicit, quod Spiritus sanctus datus est Apostolis ad operationem miraculorum. Hoc autem non est donum gratiæ gratum facientis, sed gratiæ gratis datæ. Ergo persona divina non solum datur secundum gratiam gratum facientem.

Sed contra est quod Augustinus dicit III. de Trinit. (elicitur ex cap. IV. eius Lib. circ. fin.) quod *Spiritus sanctus procedit temporaliter ad sanctificandam creaturam*. Missio autem est temporalis processio. Cum igitur sanctificatio creaturæ non sit nisi per gratiam gratum facientem, sequitur quod missio invisibilis divinæ personæ non sit nisi per gratiam gratum facientem.

Respondeo dicendum, quod divinæ personæ convenit mitti, secundum quod novo modo existit in aliquo; dari autem, secundum quod habetur ab aliquo: neutrum autem horum est nisi secundum gratiam gratum facientem. Est enim communis modus quo Deus est in omnibus rebus per essentiam, potentiam, & præsentiam, sicut causa in effectibus participantibus bonitatem ipsius. Super istum modum autem communem est unus specialis, qui convenit naturæ rationali, in qua Deus dicitur esse sicut cognitum in cognoscente, & amatum in amante. Et quia cognoscendo, & amando creatura rationalis sua operatione attingit ad ipsum Deum, secundum istum specialem modum Deus non solum dicitur esse in creatura rationali, sed etiam habitare in ea sicut in templo suo. Sic igitur nullus alius effectus potest esse ratio quod divina persona sit novo modo in rationali creatura, nisi gratia gratum faciens. Unde secundum solam gratiam gratum facientem mittitur, & procedit temporaliter persona divina.

Similiter illud solum habere dicimur quo libere possumus uti, vel frui. Habere autem potestatem fruendi divina persona est solum secundum gratiam gratum facientem.

Sed tamen in ipso dono gratiæ gratum facientis Spiritus sanctus habetur, & inhabitat hominem. Unde ipsemet Spiritus sanctus datur, & mittitur.

Ad primum ergo dicendum, quod per donum gratiæ gratum facientis perficitur creatura rationalis ad hoc quod libere non solum ipso dono creato utatur, sed ut ipsa divina persona fruatur: & ideo missio invisibilis fit secundum donum gratiæ gratum facientis; & tamen ipsa persona divina datur.

Ad secundum dicendum, quod gratia gratum faciens disponit animam ad habendam divinam personam: & significatur hoc, cum dicitur, quod Spiritus sanctus datur secundum donum gratiæ.

Sed tamen ipsum donum gratiæ est a Spiritu sancto: & hoc significatur cum dicitur, quod *caritas Dei diffunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum*.

Ad tertium dicendum, quod licet per aliquos alios effectus Filius cognosci possit a nobis, non tamen per alios effectus nos inhabitat, vel etiam habetur a nobis.

Ad quartum dicendum, quod operatio miraculorum est manifestativa gratiæ gratum facientis, sicut & donum prophetiæ, & quælibet gratia gratis data. Un-

Unde I. Corinth. XII. gratia gratis data nominatur manifestatio Spiritus. Sic igitur Apostolis dicitur datus Spiritus sanctus ad operationem miraculorum, quia data est eis gratia gratum faciens cum signo manifestante. Si autem daretur solum signum gratiæ gratum facientis sine gratia, non diceretur dari simpliciter Spiritus sanctus; nisi forte cum aliqua determinatione, secundum quod dicitur, quod alicui datur spiritus propheticus, vel miraculorum, inquantum a Spiritu sancto habet virtutem prophetandi, vel miracula faciendi.

ARTICULUS IV. 229

Utrum Patri conveniat mitti.

I. dist. XV. quæst. I. art. unico.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod Patri etiam conveniat mitti. Mitti enim divinam personam est ipsam dari. Sed Pater dat seipsum, cum haberi non possit, nisi se ipso donante. Ergo potest dici, quod Pater mittat seipsum.

2. Præterea. Persona divina mittitur secundum inhabitationem gratiæ. Sed per gratiam tota Trinitas inhabitat in nobis, secundum illud Ioan. XIV. 23. *Ad eum veniemus, & mansionem apud eum faciemus.* Ergo quælibet divinarum personarum mittitur.

3. Præterea. Quicquid convenit alicui personæ, convenit omnibus, præter notiones, & personas. Sed missio non significat aliquam personam, neque etiam notionem, cum sint tantum quinque notiones, ut supra dictum est (quæst. XXXII. art. 3.) Ergo cuilibet personæ divinæ convenit mitti.

Sed contra est quod Augustinus dicit in II. Lib. de Trinit. (cap. V. paulo post princ.) quod *solus Pater numquam legitur missus.*

Respondeo dicendum, quod missio in sui ratione importat processionem ab alio, & in divinis secundum originem, ut supra dictum est (art. 1. & 2. huius quæst.) Unde cum Pater non sit ab alio, nullo modo convenit sibi mitti, sed solum Filio, & Spiritui sancto, quibus convenit esse ab alio.

Ad primum ergo dicendum, quod si dare importet liberalem communicationem alicuius, sic Pater dat se ipsum, inquantum se liberaliter communicat creaturæ ad fruendum. Si vero importet auctoritatem dantis respectu eius quod datur, sic non convenit dari in divinis nisi personæ quæ est ab alio, sicut nec mitti.

Ad secundum dicendum, quod licet effectus gratiæ sit etiam a Patre, qui inhabitat per gratiam, sicut & Filius, & Spiritus sanctus; quia tamen non est ab alio, non dicitur mitti. Et hoc est quod dicit Augustinus IV. de Trinit. (cap. XX. post med.) quod *Pater, cum in tempore a quoquam cognoscitur, non dicitur missus: non enim habet de quo sit, aut ex quo procedat.*

Ad tertium dicendum, quod missio, inquantum importat processionem a mittente, includit in sui significatione notionem, non quidem in speciali, sed in generali, prout esse ab alio est commune duabus notionibus.

ARTICULUS V. 230

Utrum Filio conveniat invisibiliter mitti.

I. dist. XV. quæst. IV. art. 1. & IV. cont. cap. VIII. num. 9. & cap. XXIII.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod Filio non conveniat invisibiliter mitti. Missio enim invisibilis divinæ personæ attenditur secundum dona gratiæ. Sed omnia dona gratiæ pertinent ad Spiritum sanctum, secundum illud I. Corinth. XII. 11. *Omnia operatur unus atque idem Spiritus.* Ergo invisibiliter non mittitur nisi Spiritus sanctus.

2. Præterea. Missio divinæ personæ fit secundum gratiam gratum facientem. Sed dona quæ pertinent ad perfectionem intellectus, non sunt dona gratiæ gratum facientis, cum sine caritate possint haberi, secundum illud I. ad Cor. XIII. 2. *Si habuero prophetiam, & noverim mysteria omnia, & omnem scientiam, & si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, caritatem autem non habeam, nihil sum.* Cum ergo Filius procedat ut verbum intellectus, videtur quod non conveniat sibi invisibiliter mitti.

3. Præterea. Missio divinæ personæ est quædam processio, ut dictum est (art. præc. & art. 1. huius quæst.) Sed alia est processio Filii, alia Spiritus sancti. Ergo & alia missio, si uterque mittitur: & sic altera earum superflueret, cum una sit sufficiens ad sanctificandum creaturam.

Sed contra est quod Sapient. IX. 10. dicitur de divina sapientia: *Mitte illam de cælis sanctis tuis, & a sede magnitudinis tuæ.*

Respondeo dicendum, quod per gratiam

tiam gratum facientem tota Trinitas inhabitat mentem, secundum illud Ioan. XIV. 23. *Ad eum veniemus, & mansionem apud eum faciemus*. Mitti autem personam divinam ad aliquem per invisibilem gratiam significat novum modum inhabitandi illius personae, & originem eius ab alia. Unde cum tam Filio, quam Spiritui sancto conveniat & inhabitare per gratiam, & ab alio esse, utrique convenit invisibiliter mitti.

Patri autem, licet conveniat inhabitare per gratiam, non tamen sibi convenit ab alio esse, & per consequens nec mitti.

Ad primum ergo dicendum, quod licet omnia dona, inquantum dona sunt, attribuantur Spiritui sancto, quia habet rationem primi doni, secundum quod est amor, ut supra dictum est (quaest. XXXVIII. art. 1.) aliqua tamen dona secundum proprias rationes attribuuntur per quamdam appropriationem Filio, scilicet illa quae pertinent ad intellectum; & secundum illa dona attenditur missio Filii. Unde Augustinus dicit IV. de Trinit. (cap. XX. circ. med.) quod *tunc invisibiliter Filius unicuique mittitur, cum a quoquam cognoscitur, atque percipitur*.

Ad secundum dicendum, quod anima per gratiam conformatur Deo. Unde ad hoc quod aliqua persona divina mittatur ad aliquem per gratiam, oportet quod fiat assimilatio illius ad divinam personam quae mittitur, per aliquod gratiae donum. Et quia Spiritus sanctus est amor, per donum caritatis anima Spiritui sancto assimilatur. Unde secundum (a) modum caritatis attenditur missio Spiritus sancti. Filius autem est verbum, non qualecumque, sed spirans amorem. Unde Augustinus dicit in IX. Lib. de Trinit. (cap. X. circ. fin.) *Verbum autem, quod insinuare intendimus, cum amore notitia est*. Non igitur secundum quamlibet perfectionem intellectus mittitur Filius, sed secundum talem (b) instructionem intellectus, qua prorumpat in affectum amoris, ut dicitur Ioan. VI. 45. *Omnis qui audivit a Patre, & didicit, venit ad me*: & in Psalm. XXXVIII. 4. *In meditatione mea exardescet ignis*. Et ideo signanter dicit Augustinus (loc. cit. in solut. 1. arg.) quod *filius mittitur, cum a quoquam cognoscitur, atque percipitur*. Perceptio autem experimentalem quamdam notitiam significat; & haec proprie dicitur sapientia, quasi sapida scientia, secundum illud Eccli. VI. 23. *Sapientia doctrinae secundum nomen eius est*.

Ad tertium dicendum, quod cum missio importet originem personae missae, & inhabitationem per gratiam, ut supra dictum est (in corp. art. & art. 1. huius quaest.) si loquamur de missione quantum ad originem, sic missio Filii distinguitur a missione Spiritus sancti, sicut & generatio a processione. Si autem quantum ad effectum gratiae, sic communicant duae missiones in radice gratiae, sed distinguuntur in effectibus gratiae, qui sunt illuminatio intellectus, & inflammatio affectus. Et sic manifestum est quod una non potest esse sine alia: quia neutra est sine gratia gratum faciente, nec una persona separatur ab alia.

ARTICULUS VI. 231

Utrum missio invisibilis fiat ad omnes qui sunt participes gratiae.

I. dist. XV. *quaest.* V. *art.* I. *quaest.* I. 2. 3. & 4.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod missio invisibilis non fiat ad omnes qui sunt participes gratiae. Patres enim veteris testamenti gratiae participes fuerunt. Sed ad illos non videtur fuisse facta missio invisibilis: dicitur enim Ioan. VII. 39. *Nondum erat Spiritus datus, quia nondum erat Iesus glorificatus*. Ergo missio invisibilis non fit ad omnes qui sunt participes gratiae.

2. Praeterea. Profectus in virtute non est nisi per gratiam. Sed missio invisibilis non videtur attendi secundum profectum virtutis: quia profectus virtutis videtur esse continuus, cum caritas semper aut proficiat, aut deficiat: & sic missio esset continua. Ergo missio invisibilis non fit ad omnes participes gratiae.

3. Praeterea. Christus, & beati plenissime habent gratiam. Sed ad eos non videtur fieri missio, quia missio fit ad aliquid distans. Christus autem, secundum quod homo, & omnes beati perfecte sunt uniti Deo. Non ergo ad omnes participes gratiae fit missio invisibilis.

4. Praeterea. Sacramenta novae legis continent gratiam, nec tamen ad ea dicitur fieri missio invisibilis. Non ergo ad omnia quae habent gratiam, fit missio invisibilis.

Sed contra est quod secundum Augustinum (Lib. III. de Trinit. cap. IV. & Lib.

(a) *Ita Rom. edit. & Patav. Codd. Camer. & Alcan. cum Nicolaio* donum caritatis. (b) *Edit. Rom.* institutionem, vel instructionem.

Lib. XV. cap. XXVII. post princ.) missio invisibilis fit ad sanctificandam creaturam. Omnis autem creatura habens gratiam sanctificatur. Ergo ad omnem creaturam huiusmodi fit missio invisibilis.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (3. 4. & 5. art. huius quaest.) missio de sui ratione importat quod ille qui mittitur, vel incipiat esse ubi prius non fuit, sicut accidit in rebus creatis; vel incipiat esse ubi prius fuit, sed quodam modo novo, secundum quod missio attribuitur divinis personis. Sic ergo in eo ad quem fit missio, oportet duo considerare, scilicet inhabitationem gratiae, & innovationem quamdam per gratiam. Ad omnes ergo fit missio invisibilis in quibus haec duo inveniuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod missio invisibilis est facta ad patres veteris testamenti: unde dicit Augustinus IV. de Trinit. (cap. XX. parum ante med.) quod, secundum quod Filius mittitur invisibiliter, fit in hominibus, aut cum hominibus. Hoc autem antea factum est in Patribus, & Prophetis. Cum ergo dicitur, *Nondum erat datus Spiritus*, intelligimus de illa datione cum signo visibili quae facta est in die Pentecostes.

Ad secundum dicendum, quod etiam secundum profectum virtutis, aut augmentum gratiae fit missio invisibilis. Unde Augustinus dicit IV. de Trinit. (loc. proxime citato) quod *tunc unicuique mittitur Filius, cum a quoquam cognoscitur, atque percipitur, quantum cognosci, & percipi potest pro captu vel proficientis animae in Deum, vel perfectae animae rationalis in Deo*. Sed tamen secundum illud augmentum gratiae praecipue missio invisibilis attenditur, quando aliquis proficit in aliquem novum actum, vel novum statum gratiae; ut puta cum aliquis proficit in gratiam miraculorum, aut prophetiae, vel in hoc quod ex fervore caritatis exponit se martyrio, aut abrenuntiat his quae possidet, aut quodcumque opus arduum aggreditur.

Ad tertium dicendum, quod ad beatos est facta missio invisibilis in ipso principio beatitudinis. Postmodum autem ad eos fit missio invisibilis, non secundum intensionem gratiae, sed secundum quod aliqua mysteria eis revelantur de novo: quod erit usque ad diem iudicii. Quod quidem augmentum attenditur secundum extensionem gratiae ad plura se extendentis. Ad Christum autem fuit facta invisibilis missio in principio suae conceptionis, non autem postea; cum a principio suae conceptionis fuerit plenus omni sapientia, & gratia.

Ad quartum dicendum, quod gratia est in sacramentis novae legis instrumentaliter sicut forma artificiati est in instrumentis artis secundum quemdam (a) decursum ab agente in patiens. Missio autem non dicitur fieri nisi respectu termini. Unde missio divinae personae non fit ad sacramenta, sed ad eos qui per sacramenta gratiam suscipiunt.

ARTICULUS VII. 232

Utrum Spiritui sancto conveniat visibiliter mitti.

Locis supr. art. 6. inductis.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod Spiritui sancto non conveniat visibiliter mitti. Filius enim, secundum quod visibiliter missus est in mundum, dicitur esse minor Patre. Sed numquam legitur Spiritus sanctus minor Patre. Ergo Spiritui sancto non convenit visibiliter mitti.

2. Praeterea. Missio visibilis attenditur secundum aliquam creaturam visibilem assumptam, sicut missio Filii secundum carnem. Sed Spiritus sanctus non assumpsit aliquam creaturam visibilem: unde non potest dici, quod in aliquibus creaturis visibilibus sit alio modo quam in aliis, nisi forte sicut in signo, sicut est etiam in sacramentis, & in omnibus figuris legalibus. Non ergo Spiritus sanctus visibiliter mittitur: vel oportet dicere, quod secundum omnia huiusmodi eius missio visibilis attenditur.

3. Praeterea. Qualibet creatura visibilis est effectus demonstrans totam Trinitatem. Non ergo per illas creaturas visibiles magis mittitur Spiritus sanctus quam alia persona.

4. Praeterea. Filius visibiliter est missus secundum dignissimam visibilium creaturarum, scilicet secundum naturam humanam. Si igitur Spiritus sanctus visibiliter mittitur, debuit mitti secundum aliquas creaturas rationales.

5. Praeterea. Quae visibiliter fiunt divinitus, dispensantur per ministerium Angelorum, ut Augustinus dicit III. de Trin. (elicitur ex cap. IV. V. & IX.) Si ergo aliquae species visibiles apparuerunt, hoc factum fuit per Angelos; & sic ipsi Angeli mittuntur, & non Spiritus sanctus.

6. Prae-

(a) Al. discursum.

6. Præterea. Si Spiritus ſanctus viſibiliter mittatur, hoc non eſt niſi ad manifeſtandum inviſibilem miſſionem: quia inviſibilia per viſibilia manifeſtantur. Ergo ad quem miſſio inviſibilis facta non fuit, nec miſſio viſibilis fieri debuit: & ad omnes ad quos fit miſſio inviſibilis, ſive in novo, ſive in veteri teſtamento, miſſio viſibilis fieri debet: quod patet eſſe falſum. Non ergo Spiritus ſanctus viſibiliter mittitur.

Sed contra eſt quod dicitur Matth. III. quod Spiritus ſanctus deſcendit ſuper Dominum baptizatum in ſpecie columbæ.

Reſpondeo dicendum, quod Deus providet omnibus ſecundum uniuſcuiuſque modum. Eſt autem modus connaturalis hominis ut per viſibilia ad inviſibilia manuducatur, ut ex ſupra dictis patet (quæſt. XII. art. 12.) Et ideo inviſibilia Dei oportuit homini per viſibilia manifeſtari. Sicut igitur ſeipſum Deus, & proceſſiones æternas perſonarum per creaturas viſibiles ſecundum aliqua indicia hominibus quodammodo demonſtravit; ita conveniens fuit ut etiam inviſibiles miſſiones divinarum perſonarum ſecundum aliquas viſibiles creaturas manifeſtarentur.

Aliter tamen Filius, & Spiritus ſanctus. Nam Spiritui ſancto, inquantum procedit ut amor, competit eſſe ſanctificationis donum; Filio autem, inquantum eſt Spiritus ſancti principium, competit eſſe ſanctificationis huius auctorem. Et ideo Filius viſibiliter miſſus eſt tamquam ſanctificationis auctor, ſed Spiritus ſanctus tamquam ſanctificationis indicium.

Ad primum ergo dicendum, quod Filius creaturam viſibilem, in qua apparuit, in unitatem perſonæ aſſumpſit, ſic ut quod de illa creatura dicitur, de Filio Dei dici poſſit: & ſic ratione naturæ aſſumptæ Filius dicitur minor Patre. Sed Spiritus ſanctus non aſſumpſit creaturam viſibilem in qua apparuit, in unitatem perſonæ, ut quod illi convenit, de illo prædicetur. Unde non poteſt dici minor Patre propter viſibilem creaturam.

Ad ſecundum dicendum, quod miſſio viſibilis Spiritus ſancti non attenditur ſecundum viſionem imaginariam, quæ eſt viſio prophetica: quia, ut Auguſtinus dicit II. de Trinit. (cap. VI. circa med.) *viſio prophetica non eſt exhibita corporeis oculis per formas corporeas, ſed in ſpiritu per ſpirituales corporum imagines. Columbam vero illam, & ignem oculis viderunt quicumque viderunt. Neque iterum ſic ſe habuit Spiritus ſanctus ad huiuſmodi ſpecies ſicut Filius ad petram: quia dicitur: Petra erat Chriſtus. Illa enim petra iam erat in creatura, & per actionis modum nuncupata eſt nomine Chriſti, quem ſignificabat. Sed illa columba, & ignis ad hæc tantum ſignificanda repente extiterunt. Sed videntur eſſe ſimilia flammæ illi quæ in rubo apparuit Moyſi, & illi columnæ quam populus in eremo ſequebatur, & fulgoribus, ac tonitruis quæ fiebant cum lex daretur in monte. Ad hoc enim rerum illarum corporalis extitit ſpecies, ut aliquid ſignificaret, atque prædiceret.* Sic igitur apparet quod miſſio viſibilis neque attenditur ſecundum viſiones propheticas, quæ fuerunt imaginariæ, & non corporales; neque ſecundum ſigna ſacramentalia veteris, & novi teſtamenti, in quibus quædam res præexiſtentes aſſumuntur ad aliquid ſignificandum: ſed Spiritus ſanctus viſibiliter dicitur eſſe miſſus, inquantum fuit monſtratus in quibuſdam creaturis ſicut in ſignis ad hoc ſpecialiter factis.

Ad tertium dicendum, quod licet illas creaturas viſibiles tota Trinitas operata ſit, tamen factæ ſunt ad demonſtrandum ſpecialiter hanc vel illam perſonam. Sicut enim diverſis nominibus ſignificatur Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus; ita etiam diverſis rebus ſignificari potuerunt; quamvis inter eos nulla ſit ſeparatio, aut diverſitas.

Ad quartum dicendum, quod perſonam Filii declarari oportuit ut ſanctificationis auctorem, ut dictum eſt (in corp. art.) Et ideo oportuit quod miſſio viſibilis Filii fieret ſecundum naturam rationalem, cuius eſt agere, & cui poteſt competere ſanctificari. Indicium autem ſanctificationis eſſe potuit quæcumque alia creatura. Neque oportuit quod creatura viſibilis ad hoc formata, eſſet aſſumpta a Spiritu ſancto in unitatem perſonæ, cum non aſſumeretur ad aliquid agendum, ſed ad indicandum tantum: & propter hoc etiam non oportuit quod duraret, niſi quamdiu perageret officium ſuum.

Ad quintum dicendum, quod illæ creaturæ viſibiles formatæ ſunt miniſterio Angelorum; non tamen ad ſignificandum perſonam Angeli, ſed ad ſignificandam perſonam Spiritus ſancti. Quia igitur Spiritus ſanctus erat in illis creaturis viſibilibus ſicut ſignatum in ſigno, propter hoc ſecundum eas Spiritus ſanctus viſi-

visibiliter mitti dicitur, & non Angelus.

Ad sextum dicendum, quod non est de necessitate invisibilis missionis ut semper manifestetur per aliquod signum visibile exterius; sed, sicut dicitur I. Cor. XII. 7. *manifestatio spiritus datur* (a) *alicui ad utilitatem*, scilicet Ecclesiæ. Quæ quidem utilitas est ut per huiusmodi visibilia signa fides confirmetur, & propagetur. Quod quidem principaliter factum est per Christum, & per Apostolos, secundum illud Hebr. II. 3. *Quæ cum initium accepisset enarrari per Dominum, ab eis qui audierunt, in nos confirmata est*. Et ideo specialiter debuit fieri missio visibilis Spiritus sancti ad Christum, ad Apostolos, & ad aliquos primitivos Sanctos, in quibus quodammodo Ecclesia fundabatur; ita tamen quod visibilis missio facta ad Christum demonstraret missionem invisibilem, non tunc, sed in principio suæ conceptionis ad eum factam. Facta autem est missio visibilis ad Christum in baptismo quidem sub specie columbæ, quod est animal fecundum, ad ostendendum in Christo auctoritatem donandi gratiam per spiritualem regenerationem: unde vox Patris intonuit (Matth. III. 17.) *Hic est Filius meus dilectus*, ut ad similitudinem unigeniti alii regenerarentur. In transfiguratione vero sub specie nubis lucidæ, ad ostendendam exuberantiam doctrinæ: unde dictum est (ibid. XVII. 5.) *Ipsum audite*. Ad Apostolos autem sub specie flatus ad ostendendam potestatem ministerii in dispensatione sacramentorum: unde dictum est eis (Ioan. XX. 22.) *Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis*: sed sub linguis igneis ad ostendendum officium doctrinæ: unde dicitur (Act. II. 4.) quod *cœperunt loqui variis linguis*. Ad patres autem veteris testamenti missio visibilis Spiritus sancti fieri non debuit: quia prius debuit perfici missio visibilis Filii quam Spiritus sancti, cum Spiritus sanctus manifestet Filium, sicut Filius Patrem. Fuerunt (b) autem factæ visibiles apparitiones divinarum personarum patribus veteris testamenti: quæ quidem missiones visibiles dici non possunt: quia non fuerunt factæ, secundum Augustinum (Lib. II. de Trin. cap. XVII. circ. fin.) ad designandum inhabitationem divinæ personæ per gratiam, sed ad aliquid aliud manifestandum.

ARTICULUS VIII. 233

Utrum (a) nulla persona divina mittatur nisi ab ea a qua procedit æternaliter.

I. dist. XV. quæst. III. & pot. quæst. X. ar. 4. ad 4.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod nulla persona divina mittatur nisi ab ea a qua procedit æternaliter. Quia, sicut dicit Augustinus IV. de Trinit. (colligitur ex cap. ult. in fin.) *Pater a nullo mittitur, quia a nullo est*. Si ergo aliqua persona divina mittitur ab alia, oportet quod sit ab illa.

2. Præterea. Mittens habet auctoritatem respectu missi. Sed respectu divinæ personæ non potest haberi auctoritas nisi secundum originem. Ergo oportet quod divina persona quæ mittitur, sit a persona mittente.

3. Præterea. Si persona divina potest mitti ab eo a quo non est, nihil prohibebit dicere, quod Spiritus sanctus detur ab homine, quamvis non sit ab eo: quod est contra Augustinum XV. de Trinit. (cap. XXVI.) Ergo divina persona non mittitur nisi ab ea a qua est.

Sed contra est quod Filius mittitur a Spiritu sancto, secundum illud Isai. XLVIII. 16. *Nunc misit me Dominus Deus, & Spiritus eius*. Filius autem non est a Spiritu sancto. Ergo persona divina mittitur ab ea a qua non est.

Respondeo dicendum, quod circa hoc inveniuntur aliqui diversimode locuti esse. Secundum quosdam enim persona divina non mittitur nisi ab eo a quo est æternaliter: & secundum hoc, cum dicitur Filius Dei missus a Spiritu sancto, referendum est hoc ad humanam naturam, secundum quam missus est ad prædicandum a Spiritu sancto. Augustinus autem dicit II. de Trinit. (cap. V. post princ.) quod *Filius mittitur & a se, & a Spiritu sancto*, & Spiritus sanctus etiam mittitur & a se, & a Filio; ut sic mitti in divinis non conveniat cuilibet personæ, sed solum personæ ab alio existenti; mittere autem conveniat cuilibet personæ.

Utrumque autem habet aliquo modo veritatem: quia cum dicitur aliqua persona mitti, designatur & ipsa persona ab alio existens, & effectus visibilis, aut invisibilis, secundum quem missio divinæ personæ attenditur. Si igitur mittens designe-

(a) Vulgata unicuique. (b) Nicolaius tamen. (c) Ita Nicolaius. al. aliqua.

ſignetur ut principium perſonæ quæ mittitur, ſic non quælibet perſona mittit, ſed ſolum illa cui convenit eſſe principium illius perſonæ: & ſic Filius mittitur tantum a Patre, Spiritus ſanctus autem a Patre, & Filio. Si vero perſona mittens intelligatur eſſe principium effectus, ſecundum quem attenditur miſſio, ſic tota Trinitas mittit perſonam miſſam.

Non autem propter hoc homo dat Spiritum ſanctum, quia nec effectum gratiæ poteſt cauſare.

Et per hoc patet ſolutio ad obiecta.

QUAESTIO XLIV.

De proceſſione creaturarum a Deo, & de omnium entium prima cauſa,

in quatuor articulos diviſa.

Poſt conſiderationem divinarum perſonarum conſiderandum reſtat de proceſſione creaturarum a Deo. Erit autem hæc conſideratio tripartita; ut primo conſideretur de productione creaturarum; ſecundo de earum diſtinctione, tertio de conſervatione, & gubernatione. Circa primum tria ſunt conſideranda. Primo quidem, quæ ſit prima cauſa entium. Secundo de modo procedendi creaturarum a prima cauſa. Tertio vero de principio durationis rerum.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primo, utrum Deus ſit cauſa efficiens omnium entium.

Secundo, utrum materia prima ſit creata a Deo, vel ſit principium ex æquo coordinatum ei.

Tertio, utrum Deus ſit cauſa exemplaris rerum, vel ſint alia exemplaria præter ipſum.

Quarto, utrum ipſe ſit cauſa finalis rerum.

ARTICULUS I. 234

Utrum ſit neceſſarium omne ens eſſe creatum a Deo.

II. diſt. I. quæſt. I. art. 2. & 3. & diſt. XVII. quæſt. I. art. 2. & II. cont. cap. VI. XV. & XVI. & opuſc. II. cap. LXVIII. & LXIX. & opuſc. XV. cap. IX.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod non ſit neceſſarium omne ens eſſe creatum a Deo. Nihil enim prohibet inveniri rem ſine eo quod non eſt de ratione rei, ſicut hominem ſine albedine. Sed habitudo cauſati ad cauſam non videtur eſſe de ratione entium, quia ſine hac poſſunt aliqua entia intelligi. Ergo ſine hac poſſunt eſſe: ergo nihil prohibet eſſe aliqua entia non creata a Deo.

2. Præterea. Ad hoc aliquid indiget cauſa efficiente, ut ſit. Ergo quod non poteſt non eſſe, non indiget cauſa efficiente. Sed nullum neceſſarium poteſt non eſſe: quia quod neceſſe eſt eſſe, non poteſt non eſſe. Cum igitur multa ſint neceſſaria in rebus, videtur quod non omnia entia ſint a Deo.

3. Præterea. Quorumcumque eſt aliqua cauſa, in his poteſt fieri demonſtratio per cauſam illam. Sed in mathematicis non fit demonſtratio per cauſam agentem, ut per Philoſophum patet in III. Metaph. (text. 3.) Non igitur omnia entia ſunt a Deo ſicut a cauſa agente.

Sed contra eſt quod dicitur Rom. XI. 36. *Ex ipſo, & per ipſum, & in ipſo ſunt omnia.*

Reſpondeo dicendum, quod neceſſe eſt dicere, omne ens quod quocumque modo eſt, a Deo eſſe. Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, neceſſe eſt quod cauſetur in ipſo ab eo cui eſſentialiter convenit, ſicut ferrum ſit ignitum ab igne. Oſtenſum eſt autem ſupra (quæſt. III. art. 4.) cum de divina ſimplicitate ageretur, quod Deus eſt ipſum eſſe per ſe ſubſiſtens: & iterum oſtenſum eſt (quæſt. XI. art. 4.) quod eſſe ſubſiſtens non poteſt eſſe niſi unum; ſicut ſi albedo eſſet ſubſiſtens, non poſſet eſſe niſi una, cum albedines multiplicentur ſecundum recipientia. Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non ſint ſuum eſſe, ſed participent eſſe. Neceſſe eſt igitur omnia quæ diverſificantur ſecundum diverſam participationem eſſendi, ut ſint perfectius, vel minus perfecte, cauſari ab uno primo ente, quod perfectiſſime eſt.

Unde & Plato dixit, quod neceſſe eſt ante omnem multitudinem ponere unitatem: & Ariſtoteles dicit in II. Metaphyſ. (text. 4.) quod id quod eſt maxime ens, & maxime verum, eſt cauſa omnis entis, & omnis veri, ſicut id quod maxime calidum eſt, eſt cauſa omnis caliditatis.

Ad primum ergo dicendum, quod licet habitudo ad cauſam non intret definitionem entis, quod eſt cauſatum; tamen ſequitur ad ea quæ ſunt de eius ratione: quia ex hoc quod aliquid per participationem eſt ens, ſequitur quod ſit cauſatum ab alio. Unde huiuſmodi ens non poteſt eſſe quin ſit cauſatum, ſicut nec homo, quin ſit riſibilis. Sed quia eſſe cau-

causatum non est de ratione entis simpliciter, propter hoc invenitur aliquod ens non causatum.

Ad secundum dicendum, quod ex hac ratione quidam moti fuerunt ad ponendum, quod id quod est necessarium, non habeat causam, ut dicitur in VIII. Physic. (text. 46.) Sed hoc manifeste falsum apparet in scientiis demonstrativis, in quibus principia necessaria sunt causæ conclusionum necessariarum. Et ideo dicit Aristoteles in V. Metaph. (text. 6.) quod sunt quædam necessaria quæ habent causam suæ necessitatis. Non ergo propter hoc solum requiritur causa agens, quia effectus potest non esse, sed quia effectus non esset, si causa non esset. Hæc enim conditionalis est vera, sive antecedens, & consequens sint possibilia, sive impossibilia.

Ad tertium dicendum, quod mathematica accipiuntur ut abstracta secundum rationem, cum tamen non sint abstracta secundum esse. Unicuique autem competit habere causam agentem, secundum quod habet esse. Licet igitur ea quæ sunt mathematica, habeant causam agentem, non tamen secundum habitudinem quam habent ad causam agentem, cadunt sub consideratione Mathematici: & ideo in scientiis mathematicis non demonstratur aliquid per causam agentem.

ARTICULUS II. 235

Utrum materia prima sit creata a Deo.

Sup. quæst. XIV. *art.* II. *cor. & II. dist.* XXXVII. *quæst.* I. *art.* I. *& veri. quæst.* III. *art.* 3. *cor. & pot. quæst.* III. *art.* 5. *& opusc.* II. *cap.* lxix. xcix. cxxxix. ccxxx. *& Rom.* XI. *lect.* 5. *& Phys. VIII. lect.* 2.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod materia prima non sit creata a Deo. Omne enim quod fit, componitur ex subiecto, & ex aliquo alio, ut dicitur in I. Phys. (text. 62.) Sed materiæ primæ non est aliquod subiectum. Ergo materia prima non potest esse facta a Deo.

2. Præterea. Actio, & passio dividuntur contra se invicem. Sed sicut primum principium activum est Deus, ita primum principium passivum est materia. Ergo Deus, & materia prima sunt duo principia contra se invicem divisa: quorum neutrum est ab alio.

3. Præterea. Omne agens agit sibi simile: & sic, cum omne agens agat, inquantum est actu, sequitur quod omne factum aliquo modo sit in actu. Sed materia prima est tantum in potentia, inquantum huiusmodi. Ergo contra rationem materiæ primæ est quod sit facta.

Sed contra est quod dicit Augustinus XII. confess. (cap. VII. in fin.) *Duo fecisti Domine: unum prope te, scilicet Angelum; aliud prope nihil, scilicet materiam primam.*

Respondeo dicendum, quod antiqui Philosophi paulatim, & quasi pedetentim intraverunt in cognitionem veritatis. A principio enim, quasi grossiores existentes, non existimabant esse entia nisi corpora sensibilia. Quorum qui ponebant in eis motum, non considerabant motum, nisi secundum aliqua accidentia, ut puta secundum raritatem, & densitatem, per congregationem, & segregationem. Et supponentes ipsam substantiam corporum increatam, assignabant aliquas causas huiusmodi accidentalium transmutationum, ut puta amicitiam, litem, intellectum, aut aliquid huiusmodi. Ulterius vero procedentes distinxerunt per intellectum inter formam substantialem, & materiam, quam ponebant increatam; & perceperunt transmutationem fieri in corporibus secundum formas essentiales. Quarum transmutationum quasdam causas universaliores ponebant, ut obliquum circulum, secundum Aristotelem (Lib. II. de gener. text. 56.) vel ideas secundum Platonem. Sed considerandum est, quod materia per formam contrahitur ad determinatam speciem, sicut substantia alicuius speciei per accidens ei adveniens contrahitur ad determinatum modum essendi, ut homo contrahitur per album. Utrique igitur consideraverunt ens particulari quadam consideratione, vel inquantum est hoc ens, vel inquantum est tale ens: & sic rebus causas agentes particulares assignaverunt. Et ulterius aliqui erexerunt se ad considerandum ens, inquantum est ens; & consideraverunt causam rerum, non solum secundum quod sunt hæc, vel talia, sed secundum quod sunt entia.

Hoc igitur quod est causa rerum, inquantum sunt entia, oportet esse causam rerum, non solum secundum quod sunt talia per formas accidentales, nec secundum quod sunt hæc per formas substantiales, sed etiam secundum omne illud quod pertinet ad esse illorum quocumque modo. Et sic oportet ponere etiam materiam primam creatam ab universali causa entium.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus in I. Phys. (loc. cit. in arg.) loquitur de fieri particulari, quod est de for-

forma in formam sive accidentalem, sive substantialem; nunc autem loquimur de rebus secundum emanationem earum ab universali principio essendi: a qua quidem emanatione nec materia excluditur; licet a primo modo factionis excludatur.

Ad secundum dicendum, quod passio est effectus actionis. Unde & rationabile est quod primum principium passivum sit effectus primi principii activi: nam omne imperfectum causatur a perfecto. Oportet enim primum principium esse perfectissimum, ut dicit Aristoteles in XII. Metaph. (tex. 52.)

Ad tertium dicendum, quod ratio illa non ostendit, quod materia non sit creata, sed quod non sit creata sine forma: licet enim omne creatum sit in actu, non tamen est actus purus. Unde oportet quod etiam illud quod se habet ex parte potentiæ, sit creatum, si totum quod ad esse ipsius pertinet, creatum est.

ARTICULUS III. 236

Utrum causa exemplaris sit aliquid præter Deum.

Pot. quæst. VII. *art.* I *ad* 3. *& II. cont. cap.* XI. *in princ.*

AD tertium sic proceditur. Videtur quod causa exemplaris sit aliquid præter Deum. Exemplatum enim habet similitudinem exemplaris. Sed creaturæ longe sunt a divina similitudine. Non ergo Deus est causa exemplaris earum.

2. Præterea. Omne quod est per participationem, reducitur ad aliquid per se existens, ut ignitum ad ignem, sicut iam dictum est (art. I. huius quæst.) Sed quæcumque sunt in sensibilibus rebus, sunt solum per participationem alicuius speciei: quod ex hoc patet quod in nullo sensibilium invenitur solum id quod ad rationem speciei pertinet, sed adiunguntur principiis speciei principia individuantia. Oportet ergo ponere ipsas species per se existentes, ut per se hominem, & per se equum, & huiusmodi: & hæc dicuntur exemplaria. Sunt igitur exemplaria res quædam extra Deum.

3. Præterea. Scientiæ, & definitiones sunt de ipsis speciebus, non secundum quod sunt in particularibus, quia particularium non est scientia, nec definitio. Ergo sunt quædam entia quæ sunt entia, vel species non in singularibus; & hæc dicuntur exemplaria: ergo idem quod prius.

4. Præterea. Hoc idem videtur per Dionysium, qui dicit V. cap. de div. Nom. (non remote a princ. lect. I.) quod *ipsum secundum se esse prius est eo quod est per se vitam esse, & eo quod est per se sapientiam esse.*

Sed contra est quod exemplar est idem quod idea. Sed ideæ, secundum quod Augustinus Lib. LXXXIII. Qq. dicit (quæst. XLVI. non remote a princ.) sunt formæ principales, quæ divina intelligentia continentur. Ergo exemplaria rerum non sunt extra Deum.

Respondeo dicendum, quod Deus est prima causa exemplaris omnium rerum. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod ad productionem alicuius rei ideo necessarium est exemplar, ut effectus determinatam formam consequatur. Artifex enim producit determinatam formam in materia propter exemplar ad quod inspicit, sive illud sit exemplar ad quod extra intuetur, sive sit exemplar interius mente conceptum. Manifestum est autem quod ea quæ naturaliter fiunt, determinatas formas consequuntur. Hæc autem formarum determinatio oportet quod reducatur sicut in primum principium in divinam sapientiam, quæ ordinem universi excogitavit, qui in rerum distinctione consistit. Et ideo oportet dicere, quod in divina sapientia sint rationes omnium rerum, quas supra diximus (quæst. XV. art. I.) ideas, idest formas exemplares in mente divina existentes. Quæ quidem licet multiplicentur secundum respectum ad res, tamen non sunt realiter aliud a divina essentia, prout eius similitudo a diversis participari potest diversimode. Sic igitur ipse Deus est primum exemplar omnium. Possunt etiam in rebus creatis quædam aliorum exemplaria dici secundum quod quædam sunt ad similitudinem aliorum vel secundum eamdem speciem, vel secundum analogiam alicuius imitationis.

Ad primum ergo dicendum, quod licet creaturæ non pertingant ad hoc quod sint similes Deo secundum suam naturam similitudine speciei, ut homo genitus homini generanti; attingunt tamen ad eius similitudinem secundum repræsentationem rationis intellectæ a Deo, ut domus quæ est in materia, domui quæ est in mente artificis.

Ad secundum dicendum, quod de ratione hominis est quod sit in materia;

& sic non potest inveniri homo sine materia. Licet igitur hic homo sit per participationem speciei, non tamen potest reduci ad aliquid existens per se in eadem specie, sed ad speciem superexcedentem, sicut sunt substantiæ separatæ. Et eadem ratio est de aliis sensibilibus.

Ad tertium dicendum, quod licet quælibet scientia, & definitio sit solum entium, non tamen oportet quod res eumdem modum habeant in essendo quem intellectus habet in intelligendo. Nos enim per virtutem intellectus agentis abstrahimus species universales a particularibus conditionibus; non tamen oportet quod universalia præter particularia subsistant, ut particularium exemplaria.

Ad quartum dicendum, quod, sicut dicit Dionysius XI. cap. de div. Nom. (inter med. & fin. lect. 4.) *per se vitam, & per se sapientiam* quandoque nominat ipsum Deum, quandoque virtutes ipsis rebus datas, non autem quasdam subsistentes res, sicut antiqui posuerunt.

ARTICULUS IV. 237

Utrum Deus sit causa finalis omnium.

Inf. quæst. LXVI. *art.* 2. *& quæst.* CIII. *art.* 2. *& II. dist.* 1. *quæst.* 11. *art.* 2. *corp. & III. cont. cap.* XVII. *&* XVIII.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit causa finalis omnium. Agere enim propter finem videtur esse alicuius indigentis fine. Sed Deus nullo est indigens. Ergo non competit sibi agere propter finem.

2. Præterea. Finis generationis, & forma generati, & agens non incidunt in idem numero, ut dicitur in II. Physic. (tex. 70.) quia finis generationis est forma generati. Sed Deus est primum agens omnium. Non ergo est causa finalis omnium.

3. Præterea. Finem omnia appetunt. Sed Deum non omnia appetunt, quia neque omnia ipsum cognoscunt. Deus ergo non est omnium finis.

4. Præterea. Finalis causa est prima causarum. Si igitur Deus sit causa agens, & causa finalis, sequitur quod in eo sit prius, & posterius: quod est impossibile.

Sed contra est quod dicitur Prov. XVI. 4. *Universa propter semetipsum operatus est Dominus.*

Respondeo dicendum, quod omne agens agit propter finem: alioquin ex actione agentis non magis sequeretur hoc quam illud, nisi a casu. Est autem idem finis agentis, & patientis, inquantum huiusmodi, sed aliter, & aliter. Unum enim & idem est quod agens intendit imprimere, & quod patiens intendit recipere. Sunt autem quædam quæ simul agunt, & patiuntur, quæ sunt agentia imperfecta; & his convenit quod etiam in agendo intendant aliquid acquirere. Sed primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicuius finis, sed intendit solum communicare suam perfectionem, quæ est eius bonitas: & unaquæque creatura intendit consequi suam perfectionem, quæ est similitudo perfectionis, & bonitatis divinæ. Sic ergo divina bonitas est finis rerum omnium.

Ad primum ergo dicendum, quod agere propter indigentiam non est nisi agentis imperfecti, quod natum est agere, & pati. Sed hoc Deo non competit: & ideo ipse solus est maxime liberalis: quia non agit propter suam utilitatem, sed solum propter suam bonitatem.

Ad secundum dicendum, quod forma generati non est finis generationis, nisi inquantum est similitudo formæ generantis, quod suam similitudinem communicare intendit: alias forma generati esset nobilior generante, cum finis sit nobilior his quæ sunt ad finem.

Ad tertium dicendum, quod omnia appetunt Deum ut finem, appetendo quodcumque bonum, sive appetitu intelligibili, sive naturali, qui est sine cognitione: quia nihil habet rationem boni, & appetibilis, nisi secundum quod participat Dei similitudinem.

Ad quartum dicendum, quod cum Deus sit causa efficiens, exemplaris, & finalis omnium rerum, & materia prima sit ab ipso, sequitur quod principium omnium rerum sit unum secundum rem. Nihil tamen prohibet in eo considerari multa secundum rationem, quorum quædam prius cadant in intellectu nostro quam alia.

QUAE-

QUAESTIO XLV.

De modo emanationis rerum a primo principio,

in octo articulos divisa.

DEinde quæritur de modo emanationis rerum a primo principio: qui dicitur creatio: de qua quæruntur octo.

Primo, quid sit creatio.

Secundo, utrum Deus possit aliquid creare.

Tertio, utrum creatio sit aliquod ens in rerum natura.

Quarto, cui competat creari.

Quinto, utrum solius Dei sit creare.

Sexto, utrum commune sit toti Trinitati, aut proprium alicuius personæ.

Septimo, utrum vestigium aliquod Trinitatis sit in rebus creatis.

Octavo, utrum opus creationis admisceatur in operibus naturæ, & voluntatis.

ARTICULUS I. 238

Utrum creare sit ex nihilo aliquid facere.

II. dist. 1. quæst. 1. art. 6. & pot. quæst. III. art. 1.

AD primum sic proceditur. Videtur quod creare non sit ex nihilo aliquid facere. Dicit enim Augustinus contra adversarium legis & prophetarum (Lib. I. cap. XXIII. ante med) *Facere est quod omnino non erat; creare vero est ex eo quod iam erat, (a) educendo aliquid constituere.*

2. Præterea. Nobilitas actionis, & motus ex terminis consideratur. Nobilior igitur est actio quæ ex bono in bonum est, & ex ente in ens, quam quæ est ex nihilo in aliquid. Sed creatio videtur esse nobilissima actio, & prima inter omnes actiones. Ergo non est ex nihilo in aliquid, sed magis ex ente in ens.

3. Præterea. Hæc præpositio *ex* importat habitudinem alicuius causæ, & maxime materialis; sicut cum dicimus, quod statua fit ex ære. Sed nihil non potest esse materia entis, nec aliquo modo causa eius. Ergo creare non est ex nihilo aliquid facere.

Sed contra est quod super illud Gen. 1. *In principio creavit Deus cælum &c* dicit Glossa (ord. ex Beda in hunc loc.) quod „creare est aliquid ex nihilo facere.“

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 2.) non solum oportet considerare emanationem alicuius entis particularis ab aliquo particulari agente, sed etiam emanationem totius entis a causa universali, quæ est Deus: & hanc quidem emanationem designamus nomine creationis.

Quod autem procedit secundum emanationem particularem, non præsupponitur emanationi; sicut si generatur homo non fuit prius homo, sed homo fit ex non homine, & album ex non albo. Unde si consideretur emanatio totius entis universalis a primo principio, impossibile est quod aliquod ens præsupponatur huic emanationi. Idem autem est nihil quod nullum ens. Sicut igitur generatio hominis est ex non ente, quod est non homo; ita creatio, quæ est emanatio totius esse, est ex non ente, quod est nihil.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus æquivoce utitur nomine creationis, secundum quod creari dicuntur ea quæ in melius reformantur; ut cum dicitur aliquis creari in Episcopum. Sic autem non loquimur hic de creatione, sed sicut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod mutationes accipiunt speciem, & dignitatem non a termino *a quo*, sed a termino *ad quem*. Tanto ergo perfectior, & prior est aliqua mutatio, quanto terminus *ad quem* illus mutationis est nobilior, & prior; licet terminus *a quo*, qui opponitur termino *ad quem*, sit imperfectior: sicut generatio simpliciter est nobilior, & prior quam alteratio, propter hoc quod forma substantialis est nobilior quam forma accidentalis; tamen privatio substantialis formæ, quæ est terminus *a quo* in generatione, est imperfectior quam contrarium, quod est terminus *a quo* in alteratione: & similiter creatio est perfectior, & prior quam generatio, & alteratio: quia terminus *ad quem* est tota substantia rei; id autem quod intelligitur ut terminus *a quo*, est simpliciter non ens.

Ad tertium dicendum, quod cum dicitur aliquid ex nihilo fieri, hæc præpositio *ex* non designat causam materialem, sed ordinem tantum; sicut cum dicitur, Ex mane fit meridies, idest, post mane fit meridies. Sed intelligendum est, quod hæc præpositio *ex* potest includere ne-

(a) *Ita editi pene omnes, & codd. plurimi. Nicolaius* ordinando *ex Augustino.*

negationem importatam in hoc quod dico *nihil*, vel includi ab ea. Si primo modo, tunc ordo remanet affirmatus, & ostenditur ordo eius quod est, ad non esse præcedens. Si vero negatio includat præpositionem, tunc ordo negatur, & est sensus: Fit ex nihilo, idest non fit ex aliquo; sicut si dicatur, Iste loquitur de nihilo, quia non loquitur de aliquo. Et utroque modo verificatur, cum dicitur, ex nihilo aliquid fieri. Sed primo modo hæc præpositio *ex* importat ordinem, ut dictum est (in hac respons.) Secundo modo importat habitudinem causæ materialis, quæ negatur.

ARTICULUS II. 239

Utrum Deus possit aliquid creare.

II. dist. I. *quæst.* I. *art.* 2. & 3. & *dist.* XXXVII. *quæst.* I. *art.* 2. & *II. cont. cap.* VI. XV. & XVI. & *pot. quæst.* III. *art.* 16. *cor.*

AD secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit aliquid creare. Quia secundum Philosophum I. Phys. (text. 34.) antiqui Philosophi acceperunt ut communem conceptionem animi, ex nihilo nihil fieri. Sed potentia Dei non se extendit ad contraria primorum principiorum, utpote quod Deus faciat quod totum non sit maius sua parte, vel quod affirmatio, & negatio sint simul vera. Ergo Deus non potest aliquid ex nihilo facere, vel creare.

2. Præterea. Si creare est aliquid ex nihilo facere, ergo creari est aliquid fieri. Sed omne fieri est mutari. Ergo creatio est mutatio. Sed omnis mutatio est ex subiecto aliquo, ut patet per definitionem motus: nam motus est actus existentis in potentia. Ergo est impossibile aliquid a Deo ex nihilo fieri.

3. Præterea. Quod factum est, necesse est aliquando fieri. Sed non potest dici, quod illud quod creatur, simul fiat, & factum sit: quia in permanentibus quod fit, non est; quod autem factum est, iam est. Simul ergo aliquid esset, & non esset. Ergo si aliquid fit, fieri eius præcedit factum esse. Sed hoc non potest esse, nisi præexistat subiectum, in quo sustentetur ipsum fieri. Ergo impossibile est aliquid fieri ex nihilo.

4. Præterea. Infinitam distantiam non est pertransire. Sed infinita distantia est inter ens & nihil. Ergo non contingit ex nihilo aliquid fieri.

Sed contra est, quod dicitur Genes. 1. 1. *In principio creavit Deus cælum, & terram*: ubi dicit Glossa (ord. ex Beda super hunc loc.) quod „ creare est aliquid ex nihilo facere.“

Respondeo dicendum, quod non solum (*a*) non est impossibile a Deo aliquid creari, sed necesse est ponere a Deo omnia creata esse, ut ex præmissis habetur (quæst. præc. art. 1.) Quicumque enim facit aliquid ex aliquo, illud ex quo facit, præsupponitur actioni eius, & non producitur per ipsam actionem: sicut artifex operatur ex rebus naturalibus, ut ex ligno, & ære, quæ per artis actionem non causantur, sed causantur per actionem naturæ; sed & ipsa natura causat res naturales quantum ad formam, sed præsupponit materiam. Si ergo Deus non ageret nisi ex aliquo præsupposito, sequeretur quod illud præsuppositum non esset causatum ab ipso. Ostensum est autem supra (quæst. præc. art. 1. & 2.) quod nihil potest esse in entibus quod non sit a Deo, qui est causa universalis totius esse. Unde necesse est dicere, quod Deus ex nihilo res in esse producit.

Ad primum ergo dicendum, quod antiqui Philosophi, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 2.) non consideraverunt nisi emanationem effectuum particularium a causis particularibus, quas necesse est præsupponere aliquid in sua actione: & secundum hoc erat eorum communis opinio, ex nihilo nihil fieri. Sed tamen hoc locum non habet in prima emanatione ab universali rerum principio.

Ad secundum dicendum, quod creatio non est mutatio, nisi secundum modum intelligendi tantum. Nam de ratione mutationis est quod aliquid idem se habeat aliter nunc, & prius. Nam quandoque est idem ens actu aliter se habens nunc, & prius, sicut in motibus secundum quantitatem, & qualitatem; quandoque vero est idem ens in potentia tantum, sicut in mutatione secundum substantiam, cuius est subiectum materia. Sed in creatione, per quam producitur tota substantia rerum, non potest accipi aliquid idem aliter se habens nunc, & prius, nisi secundum intellectum tantum; sicut si intelligatur aliqua res prius non fuisse totaliter, & postea esse. Sed cum actio, & passio conveniant in substantia motus, & differant solum secundum habitu-

(*a*) *Al. deest* non. *Caietanus in com.* non solum est possibile.

bitudines diversas, ut dicitur in III. Physicorum (text. 20. & 21.) oportet quod subtracto motu, non remaneant nisi diversæ habitudines in creante, & creato. Sed quia modus significandi sequitur modum intelligendi, ut dictum est (quæst. XIII. art. 1.) creatio significatur per modum mutationis: & propter hoc dicitur, quod creare est ex nihilo aliquid facere; quamvis facere, & fieri magis in hoc conveniant quam mutare, & mutari: quia facere, & fieri important habitudinem causæ ad effectum, & effectus ad causam, sed mutationem ex consequenti.

Ad tertium dicendum, quod in his quæ fiunt sine motu, (a) simul est fieri, & factum esse, sive talis factio sit terminus motus, sicut illuminatio (nam simul aliquid illuminatur, & illuminatum est) sive non sit terminus motus, sicut simul formatur verbum in corde, & formatum est. Et in his (b) quod fit, est; sed cum dicitur fieri, significatur ab alio esse, & prius non fuisse. Unde cum creatio sit sine motu, simul aliquid creatur, & creatum est.

Ad quartum dicendum, quod obiectio illa procedit ex falsa imaginatione, ac si sit aliquod infinitum medium inter nihilum & ens: quod patet esse falsum. Procedit autem falsa hæc imaginatio ex eo quod creatio significatur ut quædam mutatio inter duos terminos existens.

ARTICULUS III. 240

Utrum creatio sit aliquid in creatura.

I. dist. XL. *quæst.* I. *art.* I. *ad* I. *& pot. quæst.* III. *art.* 3.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod creatio non sit aliquid in creatura. Sicut enim creatio passive accepta attribuitur creaturæ, ita creatio active accepta attribuitur Creatori. Sed creatio active accepta non est aliquid in Creatore: (c) quia sic sequeretur quod in Deo esset aliquid temporale. Ergo creatio passive accepta non est aliquid in creatura.

2. Præterea. Nihil est medium inter Creatorem & creaturam. Sed creatio significatur ut medium inter utrumque: non enim est Creator, cum non sit æterna; neque creatura, quia oporteret eadem ratione aliam ponere creationem, qua ipsa crearetur, & sic in infinitum. Creatio ergo non est aliquid in creatura.

3. Præterea. Si creatio est aliquid præter substantiam creatam, oportet quod sit accidens eius. Omne autem accidens est in subiecto. Ergo res creata esset subiectum creationis; & sic idem esset subiectum creationis, & terminus. Quod est impossibile: quia subiectum prius est accidente, & conservat accidens. Terminus autem posterius est actione, & passione, cuius est terminus; & eo existente, cessat actio, & passio. Igitur ipsa creatio non est aliqua res.

Sed contra. Maius est fieri aliquid secundum totam substantiam quam secundum formam substantialem, vel accidentalem. Sed generatio simpliciter, vel secundum quid, qua fit aliquid secundum formam substantialem, vel accidentalem, est aliquid in generato. Ergo multo magis creatio, qua fit aliquid secundum totam substantiam, est aliquid in creato.

Respondeo dicendum, quod creatio (d) ponit aliquid in creato secundum relationem tantum: quia quod creatur, non fit per motum, vel per mutationem. Quod enim fit per motum, vel mutationem, fit ex aliquo præexistente. Quod quidem contingit in productionibus particularibus aliquorum entium. Non autem potest hoc contingere in productione totius esse a causa universali omnium entium, quæ est Deus. Unde Deus creando producit res sine motu. Subtracto autem motu ab actione, & passione, nihil remanet nisi relatio, ut dictum est (art. præc. ad 2.) Unde relinquitur quod creatio in creatura non sit nisi relatio quædam ad Creatorem ut ad principium sui esse; sicut in passione, quæ est cum motu, importatur relatio ad principium motus.

Ad primum ergo dicendum, quod creatio active significata significat actionem divinam, quæ est eius essentia, cum relatione ad creaturam. Sed relatio in Deo ad creaturam non est realis, sed secundum rationem tantum; relatio vero creaturæ ad Deum est relatio realis, ut supra dictum est (quæst. XIII. art. 7.) cum de divinis nominibus ageretur.

Ad secundum dicendum, quod quia creatio significatur ut mutatio, sicut dictum est (art. præc. ad 2.) mutatio au-

(a) *Ita cod. Alcan. Garcias, & Nicolaius. Edit. Rom. & Patav. &c.* similiter est fieri. (b) *Ita edit. Rom. & Nicolaius. Edit. Pat.* quod fit, est, cum dicitur fieri, sed significatur ab alio esse &c. (c) Ita Nicolaius. *Edit. Rom. & Pat.* quia si sic, sequeretur &c. (d) *Edit. Rom.* non ponit.

tem media quodammodo est inter movens & motum; ideo etiam creatio significatur ut media inter Creatorem & creaturam. Tamen creatio passive accepta est in creatura, & est creatura. Neque tamen oportet quod alia creatione creetur: quia relationes, cum hoc ipsum quod sunt, ad aliquid dicantur, non referuntur per aliquas alias relationes, sed per se ipsas, sicut etiam supra dictum est (quæst. XLII. art. I. ad 4.) cum de æqualitate personarum ageretur.

Ad tertium dicendum, quod creationis, secundum quod significatur ut mutatio, creatura est terminus; sed, secundum quod vere est relatio, creatura est eius subiectum, & prius ea in esse, sicut subiectum accidente; sed habet quamdam rationem prioritatis ex parte obiecti ad quod dicitur, quod est principium creaturæ. Neque tamen oportet quod, quamdiu creatura sit, dicatur creari: quia creatio importat habitudinem creaturæ ad Creatorem cum quadam novitate, seu inceptione.

ARTICULUS IV. 241

Utrum creari sit proprium compositorum, & subsistentium.

Inf. art. 8. & ver. quæst. XXVII. *art. 3. ad 9. & pot. quæst.* II. *art. 5. ad 3. & art. 3. ad 2. & art. 8. ad 3. & quol.* VIII. *quæst.* I. *art.* I. *ad* I. *& opusc.* XXXIV. *cap.* IV.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod creari non sit proprium compositorum, & subsistentium. Dicitur enim in Lib. de causis (prop. 4. in princ.) *Prima rerum creatarum est esse*. Sed esse rei creatæ non est subsistens. Ergo creatio proprie non est subsistentis, & compositi.

2. Præterea. Quod creatur, est ex nihilo. Composita autem non sunt ex nihilo, sed ex suis componentibus. Ergo compositis non convenit creari.

3. Præterea. Illud proprie producitur per primam emanationem quod supponitur in secunda; sicut res naturalis per generationem naturalem, quæ supponitur in operatione artis. Sed illud quod supponitur in generatione naturali, est materia. Ergo materia est quæ proprie creatur, & non compositum.

Sed contra est quod dicitur Genes. I. I. *In principio creavit Deus cælum, & terram*. Cælum autem, & terra sunt res compositæ subsistentes. Ergo horum proprie est creatio.

Respondeo dicendum, quod creari est quoddam fieri, ut dictum est (art. 2. huius quæst. ad 2. & 3.) Fieri autem ordinatur ad esse rei. Unde illis proprie convenit fieri, & creari quibus convenit esse: quod quidem convenit proprie subsistentibus, sive sint simplicia, sicut substantiæ separatæ, sive sint composita, sicut substantiæ materiales. Illi enim proprie convenit esse quod habet esse, & quod est subsistens in suo esse. Formæ autem, & accidentia, & alia huiusmodi non dicuntur entia, quasi ipsa sint, sed quia eis aliquid est; ut albedo ea ratione dicitur ens, quia (*a*) ea subiectum est album. Unde secundum Philosophum (VII. Metaph. text. 2.) accidens magis proprie dicitur entis quam ens. Sicut igitur accidentia, & formæ, & huiusmodi, quæ non subsistunt, magis sunt coexistentia quam entia; ita magis debent dici concreata quam creata; proprie vero creata sunt subsistentia.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur, *Prima rerum creatarum est esse*, ly *esse* non importat substantiam creatam, sed importat propriam rationem obiecti creationis. Nam ex eo dicitur aliquid creatum quod est ens, non ex eo quod est hoc ens, cum creatio sit emanatio totius esse ab ente universali, ut dictum est (art. I. huius quæst. & quæst. XLIV. art. I.) Et est similis modus loquendi, sicut si diceretur, quod primum visibile est color, quamvis illud quod proprie videtur, sit coloratum.

Ad secundum dicendum, quod creatio non dicit constitutionem rei compositæ ex principiis præexistentibus; sed compositum sic dicitur creari, quod simul cum omnibus suis principiis in esse producitur.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa non probat quod sola materia creetur, sed quod materia non sit nisi ex creatione: nam creatio est productio totius esse, & non solum materiæ.

AR-

(a) *Edit. Patav.* cius.

ARTICULUS V. 242

Utrum solius Dei sit creare.

II. dist. I. *quæst.* I. *art.* 3. & *IV. dist.* V. *quæst.* I. *art.* 3. *quæst.* III. & *II. cont. cap.* XXI. LXXXV. & XCVI. & *III. cap.* LXVII. & *pot. quæst.* III. *art.* 4. & *opusc.* II. *cap.* LXX. XCIV. & XCV. & *opusc.* XV. *cap.* X.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod non solius Dei sit creare. Quia secundum Philosophum (Lib. II. de Anima text. 34.) perfectum est quod potest sibi simile facere. Sed creaturæ immateriales sunt perfectiores creaturis materialibus, quæ faciunt sibi simile: ignis enim generat ignem, & homo generat hominem. Ergo substantia immaterialis potest facere substantiam sibi similem. Sed substantia immaterialis non potest fieri nisi per creationem, cum non habeat materiam ex qua fiat. Ergo aliqua creatura potest creare.

2. Præterea. Quanto maior est resistentia ex parte facti, tanto maior virtus requiritur in faciente. Sed plus resistit contrarium quam nihil. Ergo maioris virtutis est aliquid facere ex contrario (quod tamen creatura facit) quam aliquid facere ex nihilo. Multo magis igitur creatura hoc facere potest.

3. Præterea. Virtus facientis consideratur secundum mensuram eius quod fit. Sed ens creatum est finitum, ut supra probatum est (quæst. VII. art. 2. 3. & 4.) cum de Dei infinitate ageretur. Ergo ad producendum per creationem aliquid creatum non requiritur nisi virtus finita. Sed habere virtutem finitam non est contra rationem creaturæ. Ergo non est impossibile creaturam creare.

Sed contra est quod dicit Augustinus in III. de Trinit. (cap. VIII. per tot.) quod neque boni, neque mali angeli possunt esse creatores alicuius rei. Multo minus igitur aliæ creaturæ.

Respondeo dicendum, quod satis apparet in prim o aspectu secundum præmissa (art. 1. huius quæst.) quod creare non potest esse propria actio nisi solius Dei. Oportet enim universaliores effectus in universaliores, & priores causas reducere. Inter omnes autem effectus universalissimum est ipsum esse. Unde oportet quod sit proprius effectus primæ, & universalissimæ causæ, quæ est Deus. Unde etiam dicitur Lib. de causis (prop. 3.) quod *neque intelligentia, vel anima nobilis dat esse, nisi inquantum operatur operatione divina*. Producere autem *esse* absolute, non inquantum est hoc, vel tale, pertinet ad rationem creationis. Unde manifestum est quod creatio est propria actio ipsius Dei.

Contingit autem quod aliquid participet actionem propriam alicuius alterius, non virtute propria, sed instrumentaliter, inquantum agit in virtute alterius; sicut aer per virtutem ignis habet calefacere, & ignire. Et secundum hoc aliqui opinati sunt, quod licet creatio sit propria actio universalis causæ, tamen aliqua inferiorum causarum, inquantum agit in virtute primæ causæ, potest creare. Et sic posuit Avicenna, quod prima substantia separata creata a Deo creat aliam post se, & substantiam orbis, & animam eius, & quod substantia orbis creat materiam inferiorum corporum. Et secundum hunc etiam modum Magister dicit in V. dist. IV. Sent. (§. 3.) quod Deus potest creaturæ communicare potentiam creandi, ut creet per ministerium, non propria auctoritate.

Sed hoc esse non potest: quia causa secunda instrumentalis non participat actionem causæ superioris, nisi inquantum per aliquid sibi proprium dispositive operatur ad effectum principalis agentis. Si igitur nihil ibi ageret secundum illud quod est sibi proprium, frustra adhiberetur ad agendum. Nec oporteret esse determinata instrumenta determinatarum actionum. Sic enim videmus quod securis scindendo lignum, quod habet ex proprietate suæ formæ, producit scamni formam, quæ est effectus proprius principalis agentis. Illud autem quod est proprius effectus Dei creantis, est illud quod præsupponitur omnibus aliis, scilicet esse absolute. Unde non potest aliquid operari dispositive, & instrumentaliter ad hunc effectum, cum creatio non sit ex aliquo præsupposito, quod possit disponi per actionem instrumentalis agentis. Sic igitur impossibile est quod alicui creaturæ conveniat creare neque virtute propria, neque instrumentaliter, sive per ministerium.

Et hoc præcipue inconveniens est dici de aliquo corpore, quod creet, cum nullum corpus agat nisi tangendo, vel movendo; & sic requirit in sua actione aliquid præexistens, quod possit tangi, & moveri: quod est contra rationem creationis.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquod

quod perfectum participans aliquam naturam facit sibi simile, non quidem producendo absolute illam naturam, sed applicando eam ad aliquid. Non enim hic homo potest esse causa naturæ humanæ absolute, quia sic esset causa sui ipsius; sed est causa quod natura humana sit in hoc homine generato: & sic præsupponit in sua actione determinatam materiam, per quam est hic homo. Sed sicut hic homo participat humanam naturam, ita quodcumque ens creatum participat, ut ita dixerim, naturam essendi: quia solus Deus est suum esse, ut supra dictum est (quæst. III. art. 4.) Nullum igitur ens creatum potest producere aliquod ens absolute, nisi inquantum esse causat in hoc. Et sic oportet quod præintelligatur id per quod aliquid est hoc, actioni qua facit sibi simile. In substantia autem immateriali non potest præintelligi aliquid per quod sit hæc: quia est hæc per suam formam, per quam habet esse, cum sint formæ subsistentes. Igitur substantia immaterialis non potest producere aliam substantiam immaterialem sibi similem quantum ad esse eius, sed quantum ad perfectionem aliquam superadditam; sicut si dicamus, quod superior Angelus illuminat inferiorem, ut Dionysius dicit (cap. IV. & X. cæl. Hier. a med.). Secundum quem modum etiam in cælestibus est paternitas, ut ex verbis Apostoli patet Ephes. III. 15. *Ex quo omnis paternitas in cælo, & in terra nominatur*. Et ex hoc etiam evidenter apparet quod nullum ens creatum potest causare aliquid, nisi præsupposito aliquo: quod repugnat rationi creationis.

Ad secundum dicendum, quod ex contrariis fit aliquid per accidens, ut dicitur in I. Phys. (text. 43. & seq.) Per se autem fit aliquid ex subiecto, quod est in potentia. Contrarium igitur resistit agenti, inquantum impedit potentiam ab actu, in quem intendit reducere materiam agens, sicut ignis intendit reducere aquam in actum sibi similem, sed impeditur per formam, & dispositiones contrarias, quibus quasi ligatur potentia ne reducatur in actum: & quanto magis fuerit potentia ligata, tanto requiritur maior virtus in agente ad reducendam materiam in actum: unde multo maior potentia requiritur in agente, si nulla potentia præexistat. Sic ergo patet quod multo maioris virtutis est facere aliquid ex nihilo quam ex contrario.

Ad tertium dicendum, quod virtus facientis non solum consideratur ex substantia facti, sed etiam ex modo faciendi: maior enim calor non solum magis, sed etiam citius calefacit. Quamvis igitur creare aliquem effectum finitum non demonstret potentiam infinitam, tamen creare ipsum ex nihilo demonstrat potentiam infinitam. Quod ex prædictis patet (in solut. argum. præced.) Si enim tanto maior virtus requiritur in agente, quanto potentia est magis remota ab actu, oportet quod virtus agentis ex nulla præsupposita potentia, quale agens est creans, sit infinita: quia nulla proportio est nullius potentiæ ad aliquam potentiam, quam præsupponit virtus agentis naturalis, sicut non entis ad ens. Et quia nulla creatura habet simpliciter potentiam infinitam, sicut neque esse infinitum, ut supra probatum est (quæst. VII. art. 2.), relinquitur quod nulla creatura possit creare.

ARTICULUS VI. 243

Utrum creare sit proprium alicuius personæ.

II. prol. com. 1. fin. & pot. q. IX. art. 5. ad 7.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod creare sit proprium alicuius personæ. Quod enim est prius, est causa eius quod est post, & perfectum imperfecti. Sed processio divinæ personæ est prior quam processio creaturæ, & magis perfecta: quia divina persona procedit in perfecta similitudine sui principii, creatura vero in imperfecta. Ergo processiones divinarum personarum sunt causa processionis rerum; & sic creare est proprium personæ.

2. Præterea. Personæ divinæ non distinguuntur ab invicem nisi per suas processiones, & relationes. Quicquid igitur differenter attribuitur divinis personis, hoc convenit eis secundum processiones, & relationes personarum. Sed causalitas creaturarum diversimode attribuitur divinis personis: nam in symbolo fidei Patri attribuitur quod sit creator omnium invisibilium, & visibilium; Filio autem attribuitur quod per eum omnia facta sunt; sed Spiritui sancto quod sit Dominus, & vivificator. Causalitas ergo creaturarum convenit personis secundum processiones, & relationes.

3. Præterea. Si dicatur, quod causalitas creaturæ attenditur secundum aliquod attributum essentiale, quod appropriatur alicui personæ; hoc non videtur sufficiens.

ciens.

ciens. Quia quilibet effectus divinus causatur a quolibet attributo essentiali, scilicet potentia, bonitate, & sapientia; & sic non magis pertinet ad unum quam ad aliud. Non debet ergo aliquis determinatus motus causalitatis attribui uni personæ magis quam alii, nisi distinguerentur in creando secundum relationes & processiones.

Sed contra est quod dicit Dionysius II. cap. de divin. Nom. (non remote a princ. lect. I.) quod communia totius Divinitatis sunt omnia creabilia.

Respondeo dicendum, quod creare est proprie causare, sive producere esse rerum. Cum autem omne agens agat sibi simile, principium actionis considerari potest ex actionis effectu: ignis enim est qui generat ignem. Et ideo creare convenit Deo secundum suum esse, quod est eius essentia. quæ est communis tribus personis. Unde creare non est proprium alicui personæ, sed commune toti Trinitati.

Sed tamen divinæ personæ secundum rationem suæ processionis habent causalitatem respectu creationis rerum. Ut enim supra ostensum est (quæst. XIV. art. 8. & quæst. XIX. art. 4.) cum de Dei scientia, & voluntate ageretur, Deus est causa rerum per suum intellectum, & voluntatem, sicut artifex rerum artificiatarum. Artifex autem per verbum in intellectu conceptum, & per amorem suæ voluntatis ad aliquid relatum operatur. Unde & Deus Pater operatus est creaturam per suum verbum, quod est Filius, & per suum amorem, qui est Spiritus sanctus. Et secundum hoc processiones personarum sunt rationes productionis creaturarum, inquantum includunt essentialia attributa, quæ sunt scientia, & voluntas.

Ad primum ergo dicendum, quod processiones divinarum personarum sunt causa creationis, sicut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod sicut natura divina, licet sit communis tribus personis, ordine tamen quodam eis convenit, inquantum Filius accipit naturam divinam a Patre, & Spiritus sanctus ab utroque; ita etiam & virtus creandi, licet sit communis tribus personis, ordine tamen quodam eis convenit. Nam Filius habet eam a Patre, & Spiritus sanctus ab utroque. Unde creatorem esse attribuitur Patri ut ei qui non habet virtutem creandi ab alio. De Filio autem dicitur Ioan. I. 3. *Per quem omnia facta sunt*, inquantum habet eamdem virtutem, sed ab alio: nam hæc præpositio *per* solet denotare causam mediam, sive principium de principio. Sed Spiritui sancto, qui habet eamdem virtutem ab utroque, attribuitur quod dominando gubernet, & vivificet quæ sunt creata a Patre per Filium. Potest etiam huius attributionis communis ratio accipi ex appropriatione essentialium attributorum. Nam, sicut supra dictum est (quæst. XXXIX. art. 8. ad 3.) Patri attribuitur, & appropriatur potentia, quæ maxime manifestatur in creatione; & ideo attribuitur Patri creatorem esse. Filio autem appropriatur sapientia, per quam agens per intellectum operatur; & ideo dicitur de Filio: *Per quem omnia facta sunt*. Spiritui sancto autem appropriatur bonitas, ad quam pertinet gubernatio, deducens res in debitos fines, & vivificatio: nam vita in interiori quodam motu consistit: primum autem movens est finis, & bonitas.

Ad tertium dicendum, quod licet effectus Dei procedat ex quolibet attributorum, tamen reducitur unusquisque effectus ad illud attributum cum quo habet convenientiam secundum propriam rationem; sicut ordinatio rerum ad sapientiam, & iustificatio impii ad misericordiam, & bonitatem, se superabundanter diffundentem. Creatio vero, quæ est productio ipsius substantiæ rei, reducitur ad potentiam.

ARTICULUS VII. 244

Utrum in creaturis sit necesse inveniri vestigium Trinitatis.

Sup. quæst. V. *art.* 5. *& inf. quæst.* XCIII. *art.* 16. *corp. & I. dist.* III. *quæst.* II. *art.* 3. *& IV. cont. cap.* XXVI. *fin. & pot. quæst.* IX. *art.* 9. *in fin. cor.*

AD septimum sic proceditur. Videtur quod in creaturis non sit necesse inveniri vestigium Trinitatis. Per sua enim vestigia unumquodque investigari potest. Sed Trinitas personarum non potest investigari ex creaturis, ut supra dictum est (quæst. XXXII. art. I.) Ergo vestigia Trinitatis non sunt in creatura.

2. Præterea. Quicquid in creatura est, creatum est. Si igitur vestigium Trinitatis invenitur in creatura secundum aliquas proprietates suas, & omne creatum habet vestigium Trinitatis, oportet in unaquaque illarum inveniri etiam vestigium Trinitatis; & sic in infinitum.

3. Præ-

3. Praeterea. Effectus non repraesentat nisi suam causam. Sed causalitas creaturarum pertinet ad naturam communem, non autem ad relationes, quibus personae & distinguuntur, & numerantur. Ergo in creatura non invenitur vestigium Trinitatis, sed solum unitatis essentiae.

Sed contra est quod Augustinus dicit VI. de Trinit. (cap. x. circa finem) quod Trinitatis vestigium in creaturis apparet.

Respondeo dicendum, quod omnis effectus aliqualiter repraesentat suam causam, sed diversimode. Nam aliquis effectus repraesentat solam causalitatem causae, non autem formam eius, sicut fumus repraesentat ignem; & talis repraesentatio dicitur esse repraesentatio vestigii: vestigium autem demonstrat motum alicuius transeuntis, sed non qualis sit. Aliquis autem effectus repraesentat causam quantum ad similitudinem formae eius, sicut ignis generatus ignem generantem, & statua Mercurii Mercurium; & haec est repraesentatio imaginis. Processiones autem divinarum personarum attenduntur secundum actus intellectus, & voluntatis, sicut supra dictum est (quaest. XXVII. per tot.) Nam Filius procedit ut verbum intellectus, Spiritus sanctus ut amor voluntatis.

In creaturis igitur rationalibus, in quibus est intellectus, & voluntas, invenitur repraesentatio Trinitatis per modum imaginis, inquantum invenitur in eis verbum conceptum, & amor procedens.

Sed in creaturis omnibus invenitur repraesentatio Trinitatis per modum vestigii, inquantum in qualibet creatura inveniuntur aliqua quae necesse est reducere in divinas personas sicut in causam. Quaelibet enim creatura subsistit in suo esse, & habet formam, per quam determinatur ad speciem, & habet ordinem ad aliquid aliud. Secundum igitur quod est quaedam substantia creata, repraesentat causam, & principium; & sic demonstrat personam Patris, qui est principium non de principio. Secundum autem quod habet quamdam formam, & speciem, repraesentat Verbum, secundum quod forma artificiati est ex conceptione artificis. Secundum autem quod habet ordinem, repraesentat Spiritum sanctum, inquantum est amor: quia ordo effectus ad aliquid alterum est ex voluntate creantis. Et ideo dicit Augustinus in VI. Lib. de Trin. (cap. x. circa fin.) quod vestigium Trinitatis invenitur in unaquaque creatura, secundum quod unum aliquid est, & secundum quod aliqua specie formatur, & secundum quod quemdam ordinem tenet. Et ad haec etiam reducuntur illa tria, *numerus*, *pondus*, & *mensura*, quae ponuntur Sap. xi. Nam mensura refertur ad substantiam rei limitatam suis principiis, numerus ad speciem, pondus ad ordinem. Et ad haec tria reducuntur alia tria quae ponit Augustinus (in Lib. de natura bon. cap. III.) *modus*, *species*, & *ordo*: & ea quae ponit in Lib. lxxxiii. Qq. (quaest. xviii. in princ.) *quod constat*, *quod discernitur*, *quod congruit*. Constat enim aliquid per suam substantiam, discernitur per formam, congruit per ordinem. Et in idem de facili reduci possunt quaecumque sic dicuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod repraesentatio vestigii attenditur secundum appropriata: per quem modum ex creaturis in Trinitatem divinarum personarum veniri potest, ut dictum est (quaest. XXXII. art. I.)

Ad secundum dicendum, quod creatura est res proprie subsistens, in qua est praedicta tria invenire. Neque oportet quod in quolibet eorum quae ei insunt, haec tria inveniantur; sed secundum ea vestigium rei subsistenti attribuitur.

Ad tertium dicendum, quod etiam processiones personarum sunt causa, & ratio creationis aliquo modo, ut dictum est (in corp. art. & art. praec.)

ARTICULUS VIII. 245

Utrum creatio admisceatur in operibus naturae, & artis.

II. dist. 1. quaest. 1. art. 3. ad 5. & pot. quaest. III. art. 8.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod creatio admisceatur in operibus naturae, & artis. In qualibet enim operatione naturae, & artis producitur aliqua forma. Sed non producitur ex aliquo, cum non habeat materiam partem sui. Ergo producitur ex nihilo; & sic in qualibet operatione naturae, & artis est creatio.

2. Praeterea. Effectus non est prior sua causa. Sed in rebus naturalibus non invenitur aliquid agens nisi forma accidentalis, quae est forma activa, vel passiva. Non ergo per operationem naturae producu-

ducitur forma substantialis. Relinquitur igitur quod sit per creationem.

3. Præterea. Natura facit sibi simile. Sed quædam inveniuntur generata in natura non ab aliquo sibi simili, sicut patet in animalibus generatis per putrefactionem. Ergo eorum forma non est a natura, sed a creatione: & eadem ratio est de aliis.

4. Præterea. Quod non creatur, non est creatura. Si igitur in his quæ sunt a natura, non adiungatur creatio, sequitur quod ea quæ sunt a natura, non sunt creaturæ: quod est hæreticum.

Sed contra est quod Augustinus super Genes. ad litt. (Lib. V. cap. VI. XIV. & XV.) distinguit opus naturæ ab opere creationis.

Respondeo dicendum, quod hæc dubitatio inducitur propter formas: quas quidam posuerunt non incipere per actionem naturæ, sed prius in materia extitisse, ponentes latitationem formarum. Et hoc accidit eis ex ignorantia materiæ, quia nesciebant distinguere inter potentiam, & actum. Quia enim formæ præexistunt in materia in potentia, posuerunt eas simpliciter præexistere.

Alii vero posuerunt formas dari, vel causari ab agente separato per modum creationis: & secundum hoc cuilibet operationi naturæ adiungitur creatio. Sed hoc accidit eis ex ignorantia formæ. Non enim considerabant, quod forma naturalis corporis non est subsistens, sed quo aliquid est. Et ideo, cum fieri, & creari non conveniat proprie nisi rei subsistenti, sicut supra dictum est (art 4. huius quæst.) formarum non est fieri, neque creari, sed concreatas esse. Quod autem proprie fit ab agente naturali, est compositum, quod fit ex materia.

Unde in operibus naturæ non admiscetur creatio, sed præsupponitur aliquid ad operationem naturæ.

Ad primum ergo dicendum, quod formæ incipiunt esse in actu, compositis factis, non quod ipsæ fiant per se, sed per accidens tantum.

Ad secundum dicendum, quod qualitates activæ in natura agunt in virtute formarum substantialium: & ideo agens naturale non solum producit sibi simile secundum qualitatem, sed secundum speciem.

Ad tertium dicendum, quod ad generationem animalium imperfectorum sufficit agens universale, quod est virtus cælestis, cui assimilantur non secundum speciem, sed secundum analogiam quamdam. Neque oportet dicere, quod eorum formæ creantur ab agente separato. Ad generationem vero animalium perfectorum non sufficit agens universale, sed requiritur agens proprium, quod est generans univocum.

Ad quartum dicendum, quod operatio naturæ non est nisi ex præsuppositione principiorum creatorum; & sic ea quæ per naturam fiunt, creaturæ dicuntur.

QUAESTIO XLVI.

De principio durationis rerum creatarum, in tres articulos divisa.

Consequenter considerandum est de principio durationis rerum creatarum: & circa hoc quæruntur tria.

Primo, utrum creaturæ semper fuerint.

Secundo, utrum eas incepisse sit articulus fidei.

Tertio, quomodo Deus dicatur in principio cælum, & terram creasse.

ARTICULUS I. 245

Utrum universitas creaturarum semper fuerit.

II. dist. I. quæst. I. art. 5. & dist. II. quæst. I. art. 3. cor. & II. con. cap. XXXIV. *&* XXXVII. *fin. & pot. quæst.* III. *art.* 17. *& quol.* III. *quæst.* XIV. *art.* 2. *cor. & I. cæl. lect.* 6.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod universitas creaturarum, quæ nunc mundi nomine nuncupatur, non inceperit, sed fuerit ab æterno. Omne enim quod incepit esse, antequam fuerit, possibile fuit ipsum esse, alioquin impossibile fuisset ipsum fieri. Si ergo mundus incepit esse, antequam inciperet, possibile fuit ipsum esse. Sed quod possibile est esse, est materia, quæ est in potentia ad esse, quod est per formam, & ad non esse, quod est per privationem. Si ergo mundus incepit esse, ante mundum fuit materia. Sed non potest esse materia sine forma, materia autem mundi cum forma est mundus. Fuit ergo mundus, antequam esse inciperet: quod est impossibile.

2. Præterea. Nihil quod habet virtutem ut sit semper, quandoque est, & quandoque non est: quia ad quantum se extendit virtus alicuius rei, tandiu est. Sed omne incorruptibile habet virtutem ut sit semper: non enim virtutem habet ad determinatum durationis tempus. Nihil

hil ergo incorruptibile quandoque est, & quandoque non est. Sed omne quod incipit esse, quandoque est, & quandoque non est. Nullum ergo incorruptibile incipit esse. Sed multa sunt in mundo incorruptibilia, ut corpora cælestia, & omnes substantiæ intellectuales. Ergo mundus non incepit esse.

3. Præterea. Nullum ingenitum incepit esse. Sed Philosophus in I. Physic. (text. 82.) dicit, quod materia est ingenita: & in I. de cæl. & mund. (tex. 20.) quod cælum est ingenitum. Non ergo universitas rerum incepit esse.

4. Præterea. Vacuum est ubi non est corpus, sed possibile est esse. Sed si mundus incepit esse, ubi nunc est corpus mundi, prius non fuit aliquod corpus; & tamen poterat ibi esse, alioquin nunc ibi non esset. Ergo ante mundum fuit vacuum: quod est impossibile.

5. Præterea. Nihil de novo incipit moveri, nisi per hoc quod movens, & mobile aliter se habet nunc quam prius. Sed quod aliter se habet nunc quam prius, movetur. Ergo ante omnem motum de novo incipientem fuit aliquis motus. Motus ergo semper fuit: ergo & mobile, quia motus non est nisi in mobili.

6. Præterea. Omne movens aut est naturale, aut est voluntarium. Sed neutrum incipit movere nisi aliquo motu præexistente: natura enim semper eodem modo operatur. Unde nisi præcedat aliqua immutatio vel in natura moventis, vel in mobili, non incipit a movente naturali esse motus, qui non fuit prius. Voluntas autem absque sui immutatione retardat facere quod proponit. Sed hoc non est nisi per aliquam immutationem, quam imaginatur ad minus ex parte ipsius temporis; sicut qui vult facere domum cras, & non hodie, expectat aliquid futurum cras, quod hodie non est, & ad minus expectat quod dies hodiernus transeat, &; crastinus adveniat; quod sine mutatione non est, quia tempus est numerus motus. Relinquitur ergo quod ante omnem motum de novo incipientem fuit alius motus; & sic idem quod prius.

7. Præterea. Quicquid est semper in principio, & semper in fine, nec desinere, nec incipere potest: quia quod incipit, non est in suo fine; quod autem desinit, non est in suo principio. Sed tempus semper est in suo principio, & fine: quia nihil est temporis nisi nunc, quod est finis præteriti, & principium futuri. Ergo tempus nec incipere, nec desinere potest, & per consequens nec motus, cuius numerus tempus est.

8. Præterea. Deus aut est prior mundo natura tantum, aut duratione. Si natura tantum; ergo, cum Deus sit ab æterno, & mundus est ab æterno. Si autem est prior duratione; prius autem, & posterius in duratione constituunt tempus; ergo ante mundum fuit tempus: quod est impossibile.

9. Præterea. Posita causa sufficienti, ponitur effectus: causa enim ad quam non sequitur effectus, est causa imperfecta, indigens alio ad hoc quod effectus sequatur. Sed Deus est sufficiens causa mundi, & finalis ratione suæ bonitatis, & exemplaris ratione suæ sapientiæ, & effectiva ratione suæ potentiæ, ut ex superioribus patet (quæst. xliv. art. 2. 3. & 4.) Cum ergo Deus sit ab æterno, & mundus fuit ab æterno.

10. Præterea. Cuius actio est æterna, & effectus est æternus. Sed actio Dei est eius substantia, quæ est æterna. Ergo & mundus est æternus.

Sed contra est quod dicitur Ioan. xvii. 5. *Clarifica me Pater apud temetipsum claritate quam habui, priusquam mundus fieret*: & Prover. viii. 22. *Dominus possedit me in initio viarum suarum, antequam quicquam faceret a principio*.

Respondeo dicendum, quod nihil potest præter Deum ab æterno fuisse. Et hoc quidem ponere non est impossibile. Ostensum est enim supra (quæst. xix. art. 4.) quod voluntas Dei est causa rerum. Sic ergo aliqua necesse est esse, sicut necesse est Deum velle illa, cum necessitas effectus ex necessitate causæ dependeat, ut dicitur in V. Metaph. (tex. 6.) Ostensum est autem supra (quæst. xix. art. 3.) quod, absolute loquendo, non est necesse Deum velle aliquid nisi se ipsum. Non est ergo necessarium Deum velle quod mundus fuerit semper; sed eatenus mundus est, quatenus Deus vult illum esse, cum esse mundi ex voluntate Dei dependeat sicut ex sua causa. Non est igitur necessarium mundum semper esse. Unde nec demonstrative probari potest.

Nec rationes quas ad hoc Aristoteles inducit (Lib. VIII. Physic.) sunt demonstrativæ simpliciter, sed secundum quid, scilicet ad contradicendum rationibus antiquorum ponentium mundum incipere secundum quosdam modos in veritate impossibiles. Et hoc apparet ex tribus. Primo quidem quia tam in VIII. Phys.

(loc.

(loc. nunc cit.) quam in I. de cæl. (text. 101. & seqq.) præmittit quasdam opiniones, ut Anaxagoræ, & Empedoclis, & Platonis, contra quos rationes contradictorias inducit. Secundo quia ubicumque de hac materia loquitur, inducit testimonia antiquorum: quod non est demonstratoris, sed probabiliter persuadentis. Tertio quia expresse dicit in I. Lib. Topic. (cap. ix. parum a princ.) quod quædam sunt problemata dialectica, de quibus rationes non habemus, ut utrum mundus sit æternus.

Ad primum ergo dicendum, quod antequam mundus esset, possibile fuit mundum esse, non quidem secundum potentiam passivam, quæ est materia, sed secundum potentiam activam Dei: & etiam, secundum quod dicitur aliquid absolute possibile, non secundum aliquam potentiam, sed ex sola habitudine terminorum, qui sibi non repugnant, secundum quod possibile opponitur impossibili, ut patet per Philosophum in V. Metaph. (text. 17.)

Ad secundum dicendum, quod illud quod habet virtutem ut sit semper, ex quo habet illam virtutem, non quandoque est, & quandoque non est; sed antequam haberet illam virtutem, non fuit. Unde hæc ratio, quæ ponitur ab Aristotele in I. de cæl. (text. 120.) non concludit simpliciter, quod incorruptibilia non inceperunt esse; sed quod non inceperunt esse per modum naturalem, quo generabilia, & corruptibilia incipiunt esse.

Ad tertium dicendum, quod Aristoteles in I. Physic. (loc. cit. in arg.) probat materiam esse ingenitam per hoc quod non habet subiectum de quo sit: in I. autem de cæl. & mund. (loc. cit. in arg.) probat cælum ingenitum, quia non habet contrarium, ex quo generetur. Unde patet quod per utrumque non concluditur, nisi quod materia, & cælum non inceperunt per generationem, ut quidam ponebant, præcipue de cælo. Nos autem dicimus, quod materia, & cælum producta sunt in esse per creationem, ut ex dictis (quæst. xliv. art. 1. & 2.) patet.

Ad quartum dicendum, quod ad rationem vacui non sufficit *in quo nihil est*, sed requiritur quod sit spatium capax corporis, in quo non sit corpus, ut patet per Aristotelem in IV. Physic. (text. 60.) Nos autem dicimus, non fuisse locum, aut spatium ante mundum.

Ad quintum dicendum, quod primus motor semper eodem modo se habuit; primum autem mobile non semper eodem modo se habuit, quia incepit esse, cum prius non fuisset. Sed hoc non fuit per mutationem, sed per creationem, quæ non est mutatio, ut supra dictum est (quæst. xlv. art. 2. ad 2.) Unde patet quod hæc ratio, quam ponit Aristoteles in VIII. Physic. procedit contra eos qui ponebant mobilia æterna, sed motum non æternum, ut patet ex opinionibus Anaxagoræ, & Empedoclis. Nos autem ponimus, ex quo mobilia inceperunt, semper fuisse motum.

Ad sextum dicendum, quod primum agens est agens voluntarium. Et quamvis habuit voluntatem æternam producendi aliquem effectum, non tamen produxit æternum effectum. Nec est necesse quod præsupponatur aliqua mutatio, nec etiam propter imaginationem temporis. Aliter enim est intelligendum de agente particulari, quod præsupponit aliquid, & causat alterum; & aliter de agente universali, quod producit totum; sicut agens particulare producit formam, & præsupponit materiam: unde oportet quod formam inducat secundum proportionem ad debitam materiam. Unde rationabiliter in ipso consideratur quod inducit formam in talem materiam, & non in aliam ex differentia materiæ ad materiam. Sed hoc non rationabiliter videtur in Deo, qui simul producit formam, & materiam; sed consideratur rationabiliter in eo, quod ipse producit materiam congruam formæ, & fini. Agens autem particulare præsupponit tempus, sicut & materiam. Unde rationabiliter consideratur in eo, quod agit in tempore posteriori, & non priori secundum imaginationem successionis temporis post tempus. Sed in agente universali, quod producit rem, & tempus, non est considerare quod agat nunc, & non prius secundum imaginationem temporis post tempus, quasi tempus præsupponatur eius actioni; sed considerandum est, quod dedit effectui suo tempus, quantum voluit, & secundum quod conveniens fuit ad suam potentiam demonstrandam. Manifestius enim mundus ducit in cognitionem divinæ potentiæ creantis, si mundus non semper fuit, quam si semper fuisset: omne enim quod non semper fuit, manifestum est habere causam; sed non ita manifestum est de eo quod semper fuit.

Ad

Ad septimum dicendum, quod, sicut dicitur in IV. Physic. (text. 100.) prius, & posterius est in tempore, secundum quod prius, & posterius est in motu. Unde principium, & finis accipienda sunt in tempore, sicut & in motu. Supposita autem æternitate motus, necesse est quod quodlibet momentum in motu acceptum sit principium, & terminus motus: quod non oportet, si motus incipiat. Et eadem ratio est de *nunc* temporis. Et sic patet quod ratio illa instantis *nunc*, quod semper sit principium, & finis temporis, præsupponit æternitatem temporis, & motus. Unde Aristoteles hanc rationem inducit in VIII. Physic. (text. 10.) contra eos qui ponebant æternitatem temporis, sed negabant æternitatem motus.

Ad octavum dicendum, quod Deus est prior mundo duratione. Sed ly *prius* non designat prioritatem temporis, sed æternitatis. Vel dicendum, quod designat æternitatem temporis imaginati, & non realiter existentis; sicut, cum dicitur, Supra cælum nihil est, ly *supra* designat locum imaginatum tantum, secundum quod possibile est imaginari, dimensionibus cælestis corporis dimensiones alias superaddi.

Ad nonum dicendum, quod sicut effectus sequitur a causa agente naturaliter secundum modum suæ formæ, ita sequitur ab agente per voluntatem secundum formam ab ea præconceptam, & definitam, ut ex superioribus patet (quæst. XIV. art. 8. & quæst. XLI. art. 2.) Licet igitur Deus ab æterno fuerit sufficiens causa mundi, non tamen oportet quod ponatur mundus ab eo productus, nisi secundum quod est in prædefinitione suæ voluntatis, ut scilicet habeat esse post non esse, ut manifestius declaret suum auctorem.

Ad decimum dicendum, quod posita actione, sequitur effectus secundum exigentiam formæ, quæ est principium actionis. In agentibus autem per voluntatem, quod conceptum est, & prædefinitum, accipitur ut forma, quæ est principium actionis. Ex actione igitur Dei æterna non sequitur effectus æternus, sed qualem Deus voluit, ut scilicet haberet esse post non esse.

ARTICULUS II. 247

Utrum mundum incepisse sit articulus fidei.

Locis supra art. 1. adductis.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod mundum incepisse non sit articulus fidei, sed conclusio demonstrabilis. Omne enim factum habet principium suæ durationis. Sed demonstrative probari potest quod Deus sit causa effectiva mundi: & hoc etiam probabiliores Philosophi posuerunt. Ergo demonstrative probari potest quod mundus inceperit.

2. Præterea Si necesse est dicere, quod mundus factus est a Deo: aut ergo ex nihilo, aut ex aliquo. Sed non ex aliquo, quia sic materia mundi præcessisset mundum, contra quod procedunt rationes Aristotelis ponentis (Lib. I. de cælo text. 20.) cælum ingenitum. Ergo oportet dicere, quod mundus sit factus ex nihilo; & sic habet esse post non esse. Ergo oportet quod esse inceperit.

3. Præterea. Omne quod operatur per intellectum, a quodam principio operatur, ut patet in omnibus artificialibus. Sed Deus est agens per intellectum. Ergo a quodam principio operatur. Mundus igitur, qui est eius effectus, non fuit semper.

4. Præterea. Manifeste apparet artes aliquas, & habitationes regionum ex determinatis temporibus incepisse. Sed hoc non esset, si mundus semper fuisset. Mundum igitur non semper fuisse manifestum est.

5. Præterea. Certum est nihil Deo æquari posse. Sed si mundus semper fuisset, æquipararetur Deo in duratione. Ergo certum est non semper mundum fuisse.

6. Præterea. Si mundus semper fuit, infiniti dies præcesserunt diem istum. Sed infinita non est pertransire. Ergo numquam fuisset perventum ad hunc diem: quod est manifeste falsum.

7. Præterea. Si mundus fuit æternus, & generatio fuit ab æterno. Ergo unus homo genitus est ab alio in infinitum. Sed pater est causa efficiens filii, ut dicitur in II. Physic. (text. 29.) Ergo in causis efficientibus est procedere in infinitum: quod improbatur in II. Metaph. (text. 5.)

8. Præterea. Si mundus, & generatio semper fuit, infiniti homines præcesserunt. Sed anima hominis est immortalis. Ergo

Ergo infinitae animae humanae nunc essent actu; quod est impossibile. Ergo ex necessitate sciri potest quod mundus inceperit, & non sola fide tenetur.

Sed contra. Fidei articuli demonstrative probari non possunt: quia fides de non apparentibus est, ut dicitur ad Hebr. XI. Sed Deum esse creatorem mundi, sic quod mundus inceperit esse, est articulus fidei: dicimus enim: *Credo in unum Deum &c.* & iterum Gregorius dicit in hom. I. in Ezech. (non remote a princ.) quod *Moyses prophetizavit de praeterito, dicens: In principio creavit Deus caelum, & terram:* in quo novitas mundi traditur. Ergo novitas mundi habetur tantum per revelationem; & ideo non potest probari demonstrative.

Respondeo dicendum, quod mundum non semper fuisse sola fide tenetur, & demonstrative probari non potest, sicut & supra de mysterio Trinitatis dictum est (quaest. XXXII. art. I.) Et huius ratio est, quia novitas mundi non potest demonstrationem recipere ex parte ipsius mundi. Demonstrationis enim principium est quod quid est. Unumquodque autem secundum rationem suae speciei abstrahit ab hic & nunc: propter quod dicitur, quod universalia sunt ubique, & semper. Unde demonstrari non potest quod homo, aut caelum, aut lapis non semper fuit. Similiter etiam neque ex parte causae agentis, quae agit per voluntatem. Voluntas enim Dei ratione investigari non potest, nisi circa ea quae absolute necesse est Deum velle. Talia autem non sunt quae circa creaturas vult, ut dictum est (quaest. XIX. art. 3.) Potest autem voluntas divina homini manifestari per revelationem, cui fides innititur. Unde mundum incepisse est credibile, non autem demonstrabile, vel scibile.

Et hoc utile est ut consideretur, ne forte aliquis, quod fidei est, demonstrare praesumens, rationes non necessarias inducat, quae praebeant materiam irridendi infidelibus existimantibus nos propter huiusmodi rationes credere quae fidei sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicit Augustinus XI. de civit. Dei (cap. IV. post princ.) Philosophorum ponentium aeternitatem mundi duplex fuit opinio. Quidam enim posuerunt, quod substantia mundi non sit a Deo: & horum est intolerabilis error; & ideo ex necessitate refellitur. Quidam autem sic posuerunt mundum aeternum, quod tamen mundum a Deo factum dixerunt. Non enim mundum temporis volunt habere, sed suae creationis initium, ut quodam modo vix intelligibili semper sit factus. *Id autem quomodo intelligant,* (a) *innuerunt*, ut idem dicit in X. de civ. Dei (cap. XXXI.) *Sicut enim, inquiunt, si pes ex aeternitate semper fuisset in pulvere, semper subesset vestigium, quod a calcante factum nemo dubitaret; sic & mundus semper fuit, semper existente, qui fecit.*

Et ad hoc intelligendum considerandum est, quod causa efficiens quae agit per motum, de necessitate praecedit tempore suum effectum: quia effectus non est nisi in termino actionis; agens autem omne oportet esse principium actionis. Sed si actio sit instantanea, & non successiva, non est necessarium faciens esse prius facto duratione, sicut patet in illuminatione. Unde dicunt, quod non sequitur ex necessitate, si Deus est causa activa mundi, quod sit prior mundo duratione: quia creatio, qua mundum produxit, non est mutatio successiva, ut supra dictum est (quaest. XLV. art. 2.)

Ad secundum dicendum, quod illi qui ponerent mundum aeternum, dicerent mundum factum a Deo ex nihilo, non quod factus sit post nihilum, secundum quod nos intelligimus per nomen creationis, sed quia non est factus de aliquo: & sic etiam non recusant aliqui eorum creationis nomen, ut patet ex Avicenna in sua Metaph. (Lib. IX. cap. IV.)

Ad tertium dicendum, quod illa est ratio Anaxagorae, quae ponitur in VIII. Physic. (text. 15.) Sed non de necessitate concludit nisi de intellectu qui deliberando investigat quid agendum sit, quod est simile motui. Talis autem est intellectus humanus, sed non divinus, ut supra patet (quaest. XIV. art. 7. & art. 12.)

Ad quartum dicendum, quod ponentes aeternitatem mundi ponunt aliquam regionem infinities esse mutatam de inhabitabili in habitabilem, & e converso: & similiter ponunt, quod artes propter diversas corruptiones, & accidentia infinities fuerunt inventae, & iterum corruptae. Unde Aristoteles dicit in Lib. I. Meteor. (cap. ult. post med.) quod ridiculum est ex huiusmodi particularibus mutationibus opinionem accipere de novitate mundi totius.

Ad quintum dicendum, quod etsi mundus semper fuisset, non tamen parificaretur

(a) Al. invenerunt.

tur Deo in æternitate, ut dicit Boetius in fine de consol. (Lib. V. prof. VI. parum a princ.) quia esse divinum est esse totum simul absque successione; non autem sic est de mundo.

Ad sextum dicendum, quod transitus semper intelligitur a termino in terminum. Quæcumque autem præterita dies signetur, ab illa usque ad istam sunt finiti dies, qui pertransiri poterunt. Obiectio autem procedit, ac si, positis extremis, sint media infinita.

Ad septimum dicendum, quod in causis efficientibus impossibile est procedere in infinitum per se; ut puta, si causæ quæ per se requiruntur ad aliquem effectum, multiplicarentur in infinitum; sicut si lapis moveretur a baculo, & baculus a manu, & hoc in infinitum. Sed per accidens in infinitum procedere in causis agentibus non reputatur impossibile; ut puta, si omnes causæ, quæ in infinitum multiplicantur, non teneant ordinem nisi unius causæ, sed earum multiplicatio sit per accidens; sicut artifex agit multis martellis per accidens, quia unus post unum frangitur. Accidit ergo huic martello quod agat post actionem alterius martelli: & similiter accidit huic homini, inquantum generat, quod sit generatus ab alio: generat enim, inquantum homo, & non inquantum est filius alterius hominis. Omnes enim homines generantes habent gradum unum in causis efficientibus, scilicet gradum particularis generantis. Unde non est impossibile quod homo generetur ab homine in infinitum: esset autem impossibile, si generatio huius hominis dependeret ab hoc homine, & a corpore elementari, & a Sole, & sic in infinitum.

Ad octavum dicendum, quod hanc rationem ponentes æternitatem mundi multipliciter effugiunt. Quidam enim non reputant impossibile esse infinitas animas actu, ut patet in Metaph. Algazelis dicentis, hoc esse infinitum per accidens. Sed hoc improbatum est superius (quæst. VII. art. 4.) Quidam vero dicunt animam corrumpi cum corpore. Quidam vero, quod ex omnibus animabus remanet una tantum. Alii vero, ut Augustinus dicit (ferm. XIV. de temp. cap. IV. & V. & Lib. de hæresibus hæref. XLVI. & Lib. XII de civit. Dei cap. XIII.) posuerunt propter hoc circuitum animarum, ut scilicet animæ separatæ a corporibus post determinata temporum curricula iterum redirent ad corpora: de quibus omnibus in sequentibus est agendum. Considerandum tamen, quod hæc ratio particularis est. Unde posset dicere aliquis, quod mundus fuit æternus, vel saltem aliqua creatura, ut Angelus, non autem homo. Nos autem intendimus universaliter, an aliqua creatura fuerit ab æterno.

ARTICULUS III. 248

Utrum creatio rerum fuerit in principio temporis.

II. dist. 1. quæst. 1. art. 6. ad 3. & quodl. V. quæst. 1. art. 1. corp. & opusc IX. quæst. c.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod creatio rerum non fuerit in principio temporis. Quod enim non est in tempore, non est in aliquo temporis. Sed creatio rerum non fuit in tempore: per creationem enim rerum substantia in esse producta est. Tempus autem non mensurat substantiam rerum, & præcipue incorporalium. Ergo creatio non fuit in principio temporis.

2. Præterea. Philosophus probat (Lib. VI. Physic. text. 40. & seqq.) quod omne quod fit, fiebat; & sic omne fieri habet prius, & posterius. In principio autem temporis, cum sit indivisibile, non est prius, & posterius. Ergo, cum creari sit quoddam fieri, videtur quod res non sint creatæ in principio temporis.

3. Præterea. Ipsum etiam tempus creatum est. Sed non potest creari in principio temporis; cum tempus sit divisibile, principium autem temporis indivisibile. Non ergo creatio rerum fuit in principio temporis.

Sed contra est quod Genes. 1. 1. dicitur: *In principio creavit Deus cælum, & terram.*

Respondeo dicendum, quod illud verbum Genes. 1. *In principio creavit Deus cælum, & terram*, tripliciter exponitur ad excludendum tres errores.

Quidam enim posuerunt, mundum semper fuisse, & tempus non habemus principium: & ad hoc excludendum exponitur: *In principio*, scilicet temporis.

Quidam vero posuerunt duo esse creationis principia, unum bonorum, aliud malorum: & ad hoc excludendum exponitur: *In principio*, idest in Filio. Sicut enim

enim principium effectivum appropriatur Patri propter potentiam, ita principium exemplare appropriatur Filio propter sapientiam; ut sicut dicitur Psal. CIII. 24. *Omnia in sapientia fecisti*; ita intelligatur, Deum omnia fecisse in principio, idest in Filio, secundum illud Apostoli ad Colossens. I. 16. *In ipso*, scilicet Filio, *condita sunt universa*.

Alii vero dixerunt, corporalia esse creata a Deo mediantibus creaturis spiritualibus: & ad hoc excludendum exponitur: *In principio creavit Deus cælum, & terram*, idest ante omnia. Quatuor enim ponuntur simul creata, scilicet cælum empyreum, materia corporalis, quæ nomine terræ intelligitur, tempus, & natura angelica.

Ad primum ergo dicendum, quod non dicuntur in principio temporis res esse creatæ, quasi principium temporis creationis sit mensura; sed quia simul cum tempore cælum, & terra creata sunt.

Ad secundum dicendum, quod verbum illud Philosophi intelligitur de *fieri* quod est per motum, vel quod est terminus motus. Quia cum in quolibet motu sit accipere prius, & posterius, ante quodcumque signum in motu signato, dum scilicet aliquid est in moveri, & fieri, est accipere prius, & etiam aliquid post ipsum: quia quod est in principio motus, vel in termino, non est in moveri. Creatio autem neque est motus, neque terminus motus, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 2. & 3.) Unde sic aliquid creatur quod non prius creabatur.

Ad tertium dicendum, quod nihil fit nisi secundum quod est. Nihil autem est temporis nisi *nunc*: unde non potest fieri nisi secundum aliquod *nunc*: non quia in ipso primo *nunc* sit tempus, sed quia ab eo incipit tempus.

QUAESTIO XLVII.

De distinctione rerum in communi, in tres articulos divisa.

Post productionem creaturarum in esse considerandum est de distinctione earum. Erit autem hæc consideratio tripartita. Nam primo considerabimus de distinctione rerum in commui: secundo de distinctione boni, & mali: tertio de distinctione spiritualis, & corporalis creaturæ.

Circa primum quæruntur tria.

Primo de ipsa rerum multitudine, seu distinctione.

Secundo de earum inæqualitate.

Tertio de unitate mundi.

ARTICULUS I. 249

Utrum rerum multitudo, & distinctio sit a Deo.

II. cont. cap XXXIX. *usq.* XLV. *inclus. & III. cap.* XCVII. *& pot. quæst.* III. *art.* I. *ad* 9. *& art.* 16. *cor. & op.* II. *cap.* LXXI. LXXII. LXXIII. *& CI. & XII. Met. lect.* 2. *in fin.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quod rerum multitudo, & distinctio non sit a Deo. Unum enim semper natum est unum facere. Sed Deus est maxime unus, ut ex præmissis patet (quæst. XI. art. 4.) Ergo non producit nisi unum effectum.

2. Præterea. Exemplatum assimilatur suo exemplari. Sed Deus est causa exemplaris sui effectus, ut supra dictum est (quæst. XLIV. art. 3.) Ergo, cum Deus sit unus, effectus eius est unus tantum, & non distinctus.

3. Præterea. Ea quæ sunt ad finem, proportionantur fini. Sed finis creaturæ est unus, scilicet divina bonitas, ut supra ostensum est (quæst. XLIV. art. 4.) Ergo effectus Dei non est nisi unus.

Sed contra est quod dicitur Genes. I. quod Deus distinxit lucem a tenebris, & divisit aquas ab aquis. Ergo distinctio, & multitudo rerum est a Deo.

Respondeo dicendum, quod causam distinctionis rerum multipliciter aliqui assignaverunt.

Quidam enim attribuerunt eam materiæ vel soli, vel simul cum agente. Soli quidem materiæ, sicut Democritus, & omnes antiqui Naturales, ponentes solam causam materialem: secundum quos distinctio rerum provenit a casu secundum motum materiæ. Materiæ vero, & agenti simul distinctionem, & multitudinem rerum attribuit Anaxagoras, qui posuit intellectum distinguentem res, extrahendo quod erat permixtum in materia.

Sed hoc non potest stare propter duo. Primo quidem quia supra ostensum est (quæst. XLIV. art. 2.) quod etiam ipsa materia a Deo creata est. Unde oportet & distinctionem, si qua est ex parte materiæ, in altiorem causam reducere. Secundo quia materia est propter formam,

& non e converso; distinctio autem rerum est per formas proprias. Non ergo distinctio est in rebus propter materiam; sed potius e converso in materia creata est difformitas, ut esset diversis formis accommodata.

Quidam vero attribuerunt distinctionem rerum secundis agentibus, sicut Avicenna, qui dixit, quod Deus, intelligendo se, produxit intelligentiam primam: in qua, quia non est suum esse, ex necessitate incipit compositio potentiae, & actus, ut infra patebit (quaest. L. art. 2.) Sic igitur prima intelligentia, inquantum intelligit causam primam, produxit secundam intelligentiam; inquantum autem intelligit se, secundum quod est in potentia, produxit corpus caeli, quod movet; inquantum vero intelligit se, secundum illud quod habet de actu, produxit animam caeli.

Sed hoc non potest stare propter duo. Primo quidem quia supra ostensum est (quaest. xlv. art. 5.) quod creare solius Dei est: unde ea quae non possunt causari nisi per creationem, a solo Deo producuntur; & haec sunt omnia quae non subiacent generationi, & corruptioni. Secundo quia secundum hanc positionem non proveniret ex intentione primi agentis universitas rerum, sed ex concursu multarum causarum agentium: tale autem dicimus provenire a casu. Sic igitur complementum universi, quod in diversitate rerum consistit, esset a casu: quod est impossibile.

Unde dicendum est, quod distinctio rerum, & multitudo est ex intentione primi agentis, quod est Deus. Produxit enim res in esse propter suam bonitatem communicandam creaturis, & per eas repraesentandam: & quia per unam creaturam sufficienter repraesentari non potest, produxit multas creaturas, & diversas; ut quod deest uni ad repraesentandam divinam bonitatem, suppleatur ex alia. Nam bonitas, quae in Deo est simpliciter, & uniformiter, in creaturis est multipliciter, & divisim: unde perfectius participat divinam bonitatem, & repraesentat eam totum universum quam alia quaecumque creatura.

Et quia ex divina sapientia est causa distinctionis rerum, ideo Moyses dicit, res esse distinctas verbo Dei, quod est conceptio sapientiae: & hoc est, quod dicitur Gen. 1. 3. *Dixit Deus, Fiat lux ... Et divisit lucem a tenebris*.

Ad primum ergo dicendum, quod agens per naturam agit per formam per quam est, quae unius tantum est una: & ideo non agit nisi unum. Agens autem voluntarium, quale est Deus, ut supra ostensum est (quaest. xix art. 4.) agit per formam intellectam. Cum igitur Deum multa intelligere non repugnet unitati, & simplicitati ipsius, ut supra ostensum est (quaest. xv. art. 2.) relinquitur quod licet sit unus, possit multa facere.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa teneret de exemplato quod perfecte repraesentat exemplar, quod non multiplicatur nisi materialiter: unde imago increata, quae est perfecta, est una tantum. Sed nulla creatura repraesentat perfecte exemplar primum, quod est divina essentia; & ideo potest per multa repraesentari. Et tamen, secundum quod ideae dicuntur exemplaria, pluralitati rerum correspondet in mente divina pluralitas idearum.

Ad tertium dicendum, quod in speculativis medium demonstrationis, quod perfecte demonstrat conclusionem, est unum tantum; sed media probabilia sunt multa: & similiter in operativis, quando id quod est ad finem, adaequat, ut ita dixerim, finem, non requiritur quod sit nisi unum tantum. Sed creatura non sic se habet ad finem, qui est Deus: unde oportuit creaturas multiplicari.

ARTICULUS II. 250

Utrum inaequalitas rerum sit a Deo.

I. cont. cap. XXXIX. *usq.* XLV. *inclus. & III. cap.* XCVII. *& potent. quaest.* III. *art.* 16. *& de anima. art.* 1. *cor.*

AD secundum sic proceditur. Videtur quod inaequalitas rerum non sit a Deo. Optimi enim est optima adducere. Sed inter optima unum non est maius altero. Ergo Dei, qui est optimus, est omnia aequalia facere.

2. Praeterea. Aequalitas est effectus unitatis, ut dicitur in V. Metaph. (tex. 20.) Sed Deus est unus. Ergo fecit omnia aequalia.

3. Praeterea. Iustitiae est inaequalia inaequalibus dare. Sed Deus est iustus in omnibus operibus suis. Cum ergo operationi eius, qua esse rebus communicat, non praesupponatur aliqua inaequalitas rerum, videtur quod fecerit omnia aequalia.

Sed contra est quod dicitur Eccli. XXXIII. 7. *Quare dies diem superat, & iterum*

lux lucem, (a) *& annus annum*, *& Solem? A Domini scientia separati sunt.*

Respondeo dicendum, quod Origenes volens excludere positionem ponentium distinctionem in rebus ex contrarietate principiorum boni, & mali, posuit, a Deo a principio omnia creata esse æqualia. Dicit enim, quod Deus primo creavit creaturas rationales tantum, & omnes æquales. In quibus primo exorta est inæqualitas ex libero arbitrio, quibusdam conversis in Deum secundum magis & minus, quibusdam etiam secundum magis & minus a Deo aversis. Illæ igitur rationales creaturæ quæ ad Deum per liberum arbitrium conversæ sunt, promotæ sunt ad diversos ordines Angelorum pro diversitate meritorum. Illæ autem quæ aversæ sunt a Deo, sunt corporibus alligatæ diversis secundum diversitatem peccati: & hanc causam dicit esse creationis, & diversitatis corporum.

Sed secundum hoc universitas corporalium creaturarum non esset propter bonitatem Dei communicandam creaturis, sed ad puniendum peccatum: quod est contra illud quod dicitur Genes. 1. 31. *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona.* Et, ut Augustinus dicit Lib. II. de civ. Dei (cap. XXIII. a med.) *quid stultius dici potest quam per istum Solem, ut in uno mundo unus esset, non decori pulchritudinis, vel saluti rerum corporalium consuluisse artificem Deum; sed hoc potius evenisse, quia una anima sic peccaverat: ac per hoc si centum animæ peccassent, centum Soles haberet hic mundus?*

Et ideo dicendum est, quod sicut sapientia Dei est causa distinctionis rerum, ita & inæqualitatis.

Quod sic patet. Duplex enim distinctio invenitur in rebus: una formalis in his quæ differunt specie; alia vero materialis in his quæ differunt numero tantum. Cum autem materia sit propter formam, distinctio materialis est propter formalem. Unde videmus quod in rebus incorruptibilibus non est nisi unum individuum unius speciei, quia species sufficienter conservatur in uno; in generabilibus autem, & corruptibilibus sunt multa individua unius speciei ad conservationem speciei. Ex quo patet quod principalior est distinctio formalis quam materialis. Distinctio autem formalis semper requirit inæqualitatem: quia, ut dicitur in VIII. Metaph. (tex. 10.) formæ rerum sunt sicut numeri, in quibus species variantur per additionem, vel subtractionem unitatis. Unde in rebus naturalibus gradatim species ordinatæ esse videntur; sicut mixta perfectiora sunt elementis, & plantæ corporibus mineralibus, & animalia plantis, & homines aliis animalibus; & in singulis horum una species perfectior aliis invenitur. Sicut ergo divina sapientia causa est distinctionis rerum propter perfectionem universi, ita, & inæqualitatis. Non enim esset perfectum univesum, si tantum unus gradus bonitatis inveniretur in rebus.

Ad primum ergo dicendum, quod optimi agentis est producere totum effectum suum optimum; non tamen quod quamlibet partem totius faciat optimam simpliciter, sed optimam secundum proportionem ad totum: tolleretur enim bonitas animalis, si qualibet pars eius, oculi haberet dignitatem. Sic igitur & Deus totum universum constituit optimum secundum modum creaturæ, non autem singulas creaturas, sed unam alia meliorem: & ideo de singulis creaturis dicitur Gen. 1. 4. *Vidit Deus lucem, quod esset bona*, & similiter de singulis. Sed de omnibus simul dicitur: *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona.*

Ad secundum dicendum, quod primum quod procedit ab unitate, est æqualitas; & deinde procedit multiplicitas: & ideo a Patre, cui secundum Augustinum (Lib. I. de doctr. christ. cap. v. in fin.) appropriatur unitas, processit Filius, cui appropriatur æqualitas, & deinde creatura, cui competit inæqualitas: sed tamen etiam a creaturis participatur quædam æqualitas, scilicet proportionis.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa est quæ movit Origenem (Lib. I. Periar. cap. VII. circ. med.) sed non habet locum, nisi in retributione præmiorum, quorum inæqualitas debetur inæqualibus meritis. Sed in constitutione rerum non est inæqualitas partium per quamcumque inæqualitatem præcedentem vel meritorum, vel etiam dispositionis materiæ, sed propter perfectionem totius, ut patet etiam in operibus artis: non enim propter hoc differt tectum a fundamento, quia habet diversam materiam; sed, ut sit domus perfecta ex diversis partibus, quærit artifex diversam materiam; & faceret eam, si posset,

(a) *Vulgata* & annus annum a Sole.

ARTICULUS III. 351

Utrum ſit unus mundus tantum.

Pot. quæſt. III. *art.* 16. *ad* 1. & *XII. Meta. lect.* 7. & 9. & *I. cæl. lect.* 16 *uſque* 22.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod non ſit unus mundus tantum, ſed plures. Quia, ut Auguſtinus dicit in Lib. lxxxiii. Qq. (quæſt. xlvi. verſus fin.) inconveniens eſt dicere, quod Deus ſine ratione res creavit. Sed ea ratione qua creavit unum, potuit creare multos, cum eius potentia non ſit limitata ad unius mundi creationem; ſed eſt infinita, ut ſupra oſtenſum eſt (quæſt. vii. art. 1. & quæſt. xxv. art. 2.) Ergo Deus plures mundos produxit.

2. Præterea. Natura facit quod melius eſt, & multo magis Deus. Sed melius eſſet eſſe plures mundos quam unum, quia plura bona paucioribus meliora ſunt. Ergo plures mundi facti ſunt a Deo.

3. Præterea. Omne quod habet formam in materia, poteſt multiplicari ſecundum numerum, manente eadem ſpecie: quia multiplicatio ſecundum numerum eſt ex materia. Sed mundus habet formam in materia. Sicut enim cum dico *homo*, ſignifico formam; cum autem dico *hic homo*, ſignifico formam in materia: ita cum dicitur *mundus*, ſignificatur forma; cum autem dicitur *hic mundus*, ſignificatur forma in materia. Ergo nihil prohibet eſſe plures mundos.

Sed contra eſt quod dicitur Ioan. 1. 10. *Mundus per ipſum factus eſt*: ubi ſingulariter mundum nominavit, quaſi uno ſolo mundo exiſtente.

Reſpondeo dicendum, quod ipſe ordo in rebus ſic a Deo creatis exiſtens unitatem mundi manifeſtat. Mundus enim iſte unus dicitur unitate ordinis, ſecundum quod quædam ad alia ordinantur. Quæcumque autem ſunt a Deo, ordinem habent ad invicem, & ad ipſum Deum, ut ſupra oſtenſum eſt (quæſt. xi. art. 3. & quæſt. xxi. art. 1. ad 3.) Unde neceſſe eſt quod omnia ad unum mundum pertineant.

Et ideo illi potuerunt ponere plures mundos qui cauſam mundi non poſuerunt aliquam ſapientiam ordinantem, ſed caſum, ut Democritus, qui dixit, ex concurſu atomorum factum eſſe hunc mundum, & alios infinitos.

Ad primum ergo dicendum, quod hæc ratio eſt quare mundus eſt unus, quia debent omnia eſſe ordinata uno ordine, & ad unum. Propter quod Ariſtoteles in XII. Metaph. (tex. 52.) ex unitate ordinis in rebus exiſtentis concludit unitatem Dei gubernantis: & Plato (in Timæo aliq. a princ.) ex unitate exemplaris probat unitatem mundi, quaſi exemplati.

Ad ſecundum dicendum, quod nullum agens intendit pluralitatem materialem ut finem: quia materialis multitudo non habet certum terminum, ſed de ſe tendit in infinitum. Infinitum autem repugnat rationi finis. Cum autem dicitur, plures mundos eſſe meliores quam unum, hoc dicitur ſecundum multitudinem materialem. Tale autem melius non eſt in intentione Dei agentis: quia eadem ratione dici poſſet, quod ſi feciſſet duos, melius eſſet quod eſſent tres; & ſic in infinitum.

Ad tertium dicendum, quod mundus conſtat ex ſua tota materia. Non enim eſt poſſibile eſſe aliam terram quam iſtam, quia omnis terra ferretur naturaliter ad hoc medium, ubicumque eſſet. Et eadem ratio eſt de aliis corporibus quæ ſunt partes mundi.

QUAESTIO XLVIII.

De diſtinctione rerum in ſpeciali, in ſex articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de diſtinctione rerum in ſpeciali: & primo de diſtinctione boni, & mali; deinde de diſtinctione ſpiritualis, & corporalis creaturæ.

Circa primum quærendum eſt de malo, & de cauſa mali.

Circa malum quæruntur ſex.

Primo, utrum malum ſit natura aliqua.

Secundo, utrum malum inveniatur in rebus.

Tertio, utrum bonum ſit ſubiectum mali.

Quarto, utrum malum totaliter corrumpat bonum.

Quinto de diviſione mali per pœnam, & culpam.

Sexto, quid habeat plus de ratione mali, pœna, vel culpa.

ARTICULUS I. 252

Utrum malum sit natura quædam.

I. dist. XLVI. *art.* 3. *cor.* & *ad* 4. & *II. dist.* XXXIV. *quæst.* I. *art.* 2. & *III. cont. cap.* VII. VIII. IX. & XI. & *pot. quæst.* III. *art.* 6. & *mal. quæst.* I. *art.* 2. *ad* 4. *opusc.* II. *cap.* CXV.

AD primum sic proceditur. Videtur quod malum sit natura quædam. Quia omne genus est natura quædam. Sed malum est quoddam genus: dicitur enim in Prædicamentis (cap. x. de opposit. in fin.) quod bonum, & malum non sunt in genere, sed sunt genera aliorum. Ergo malum est natura quædam.

2. Præterea. Omnis differentia constitutiva alicuius speciei est natura quædam. Malum autem est differentia constitutiva in moralibus: differt enim specie malus habitus a bono, ut liberalitas ab illiberalitate. Ergo malum significat naturam quamdam.

3. Præterea. Utrumque contrariorum est natura quædam. Sed malum, & bonum non opponuntur ut privatio, & habitus, sed ut contraria, ut probat Philosophus in Prædicamentis (cap. de oppositis) per hoc quod inter bonum & malum est aliquid medium, & a malo potest fieri reditus ad bonum. Ergo malum significat naturam quamdam.

4. Præterea. Quod non est, non agit. Sed malum agit, quia corrumpit bonum. Ergo malum est quoddam ens, & natura quædam.

5. Præterea. Ad perfectionem universitatis rerum non pertinet nisi quod est ens, & natura quædam. Sed malum pertinet ad perfectionem universitatis rerum: dicit enim Augustinus in Enchir. (cap. x. & cap. xi. in princ.) quod *ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo. In qua etiam illud quod malum dicitur, bene ordinatum, & suo loco positum, eminentius commendat bona*. Ergo malum est natura quædam.

Sed contra est quod Dionysius dicit IV. cap. de divin. Nom. (part. IV. non remote a princ. lect. 23.) *Malum est non existens, neque bonum*.

Respondeo dicendum, quod unum oppositorum cognoscitur per alterum, sicut per lucem tenebræ. Unde & quid sit malum, oportet ex ratione boni accipere. Diximus autem supra (quæst. v. art. I. & seqq.) quod bonum est omne id quod est appetibile: & sic, cum omnis natura appetat suum esse, & suam perfectionem, necesse est dicere, quod esse, & perfectio cuiuscumque naturæ rationem habeat bonitatis. Unde non potest esse quod malum significet quoddam esse, aut quamdam formam, seu naturam. Relinquitur ergo quod nomine mali significetur quædam absentia boni.

Et pro tanto dicitur, quod malum neque est existens, nec bonum. Quia cum ens, inquantum huiusmodi, sit bonum, eadem est remotio utrorumque.

Ad primum ergo dicendum, quod Aristoteles ibi loquitur secundum opinionem Pythagoricorum, qui malum existimabant esse naturam quamdam; & ideo ponebant bonum, & malum genera. Consuevit enim Aristoteles, & præcipue in libris logicalibus ponere exempla quæ probabilia erant suo tempore secundum opinionem aliquorum Philosophorum. Vel dicendum, sicut dicit Philosophus in IV. Metaph (text. 6.) quod prima contrarietas est habitus, & privatio, quia scilicet in omnibus contrariis salvatur; cum semper unum contrariorum sit imperfectum respectu alterius, ut nigrum respectu albi, & amarum respectu dulcis. Et pro tanto bonum, & malum dicuntur genera, non simpliciter, sed contrariorum: quia sicut omnis forma habet rationem boni, ita omnis privatio, inquantum huiusmodi, habet rationem mali.

Ad secundum dicendum, quod bonum, & malum non sunt differentiæ constitutivæ, nisi in moralibus, quæ recipiunt species ex fine, qui est obiectum voluntatis, a quo moralia dependent. Et quia bonum habet rationem finis, ideo bonum, & malum sunt differentiæ specificæ in moralibus: bonum per se, sed malum, inquantum est remotio debiti finis. Nec tamen remotio debiti finis constituit speciem in moralibus, nisi secundum quod adiungitur fini indebito; sicut neque in materialibus invenitur privatio formæ substantialis, nisi adiuncta alteri formæ. Sic igitur malum quod est differens a constitutiva in moralibus, est quoddam bonum adiunctum privationi alterius boni; sicut finis intemperati est non quidem carere bono rationis, sed delectabile sensus absque ordine rationis. Unde malum, inquantum malum, non est differentia constitutiva, sed ratione boni adiuncti.

Et per hoc etiam patet responsio ad tertium. Nam ibi Philosophus loquitur de bono, & malo, secundum quod inve-

niuntur in moralibus. Sic enim inter bonum & malum invenitur medium, prout bonum dicitur quod est ordinatum, malum autem quod non solum est deordinatum, sed etiam nocivum alteri. Unde dicit Philosophus in IV. Ethic. (cap. 1. circ. med.) quod *prodigus vanus quidem est, sed non malus*. Ab hoc etiam malo quod est secundum morem, contingit fieri reditum ad bonum, non autem ex quocumque malo: non enim ex cæcitate fit reditus ad visionem, cum tamen cæcitas sit malum quoddam.

Ad quartum dicendum, quod aliquid agere dicitur tripliciter. Uno modo formaliter, eo modo loquendi quo dicitur albedo facere album: & sic malum etiam ratione ipsius privationis dicitur corrumpere bonum, quia est ipsa corruptio, vel privatio boni. Alio modo dicitur aliquid agere effective, sicut pictor dicitur facere album parietem. Tertio modo per modum causæ finalis, sicut finis dicitur efficere movendo efficientem. His autem duobus modis malum non agit aliquid per se, idest secundum quod est privatio quædam, sed secundum quod ei bonum adiungitur. Nam omnis actio est ab aliqua forma, & omne quod desideratur ut finis, est perfectio aliqua. Et ideo, ut Dionysius dicit IV. cap. de div. Nomin. (part. IV. aliq. a princ. lect. 23.) *malum non agit, neque desideratur, nisi virtute boni adiuncti; per se autem est infinitum, & præter voluntatem, & intentionem*.

Ad quintum dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. XXI. art. 1. ad 3.) partes universi habent ordinem ad invicem, secundum quod una agit in alteram, & est finis alterius, & exemplar. Hæc autem, ut dictum est (in solut. ad 2. arg.) non possunt convenire malo nisi ratione boni adiuncti. Unde malum neque ad perfectionem universi pertinet, neque sub ordine universi concluditur, nisi per accidens, idest ratione boni adiuncti.

ARTICULUS II. 253

Utrum malum inveniatur in rebus.

I. dist. XLVI. *art.* 3. *& II. dist.* III. *art.* 1. *& II. contra cap.* IV.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod malum non inveniatur in rebus. Quicquid enim invenitur in rebus, vel est ens aliquod, vel privatio entis alicuius, quod est non ens. Sed Dionysius dicit IV. cap. de div. Nomin. (part. IV. non remote a princ. lect. 23.) quod *malum distat ab existente, & adhuc plus distat a non existente*. Ergo malum nullo modo invenitur in rebus.

2. Præterea. Ens, & res convertuntur. Si ergo malum est ens in rebus, sequitur quod malum sit res quædam, quod est contra prædicta (art. præc.)

3. Præterea. *Albius est quod est nigro impermixtius*, ut dicitur in III. Topic. Aristotelis (cap. IV. non remote a prin.) Ergo & melius est quod est malo impermixtius. Sed Deus facit semper quod melius est, multo magis quam natura. Ergo in rebus a Deo conditis nihil malum invenitur.

Sed contra est quod secundum hoc removerentur omnes prohibitiones, & pœnæ, quæ non sunt nisi malorum.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. XLVII. art. 1. & 2.) perfectio universi requirit inæqualitatem esse in rebus, ut omnes bonitatis gradus impleantur. Est autem unus gradus bonitatis ut aliquid ita bonum sit quod numquam deficere possit. Alius autem gradus bonitatis est ut sic aliquid bonum sit quod a bono deficere possit: qui etiam gradus in ipso esse inveniuntur: quædam enim sunt, quæ suum esse amittere non possunt, ut incorporalia; quædam vero sunt quæ amittere possunt, ut corporalia.

Sicut igitur perfectio universitatis rerum requirit ut non solum sint entia incorruptibilia, sed etiam corruptibilia; ita perfectio universi requirit ut sint quædam quæ a bonitate deficere possint, ad quod sequitur, ea interdum deficere. In hoc autem consistit ratio mali, ut scilicet aliquid deficiat a bono. Unde manifestum est quod in rebus malum invenitur, sicut & corruptio: nam & ipsa corruptio malum quoddam est.

Ad primum ergo dicendum, quod malum distat & ab ente simpliciter, & a non ente simpliciter: quia neque est sicut habitus, neque sicut pura negatio, sed sicut privatio.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dicitur in V. Metaph. (text. 14.) ens dupliciter dicitur. Uno modo secundum quod significat entitatem rei, prout dividitur per decem prædicamenta; & sic convertitur cum re: & hoc modo nulla privatio est ens, unde nec malum. Alio modo dicitur ens quod significat veritatem propositionis, quæ in compositione con-

consistit, cuius nota est hoc verbum *est*; & hoc est ens quo respondetur ad quæstionem *an est*: & sic cæcitatem dicimus esse in oculo, vel quamcumque aliam privationem. Et hoc modo etiam malum dicitur ens. Propter huius autem distinctionis ignorantiam aliqui considerantes, quod aliquæ res dicuntur malæ, vel quod malum dicitur esse in rebus, crediderunt quod malum esset res quædam.

Ad tertium dicendum, quod Deus, & natura, & quodcumque agens facit quod melius est in toto, sed non quod melius est in unaquaque parte, nisi per ordinem ad totum, ut supra dictum est (quæst. XLVII. art. 2.) Ipsum autem totum, quod est universitas creaturarum, melius, & perfectius est, si in eo sint quædam quæ a bono deficere possunt, quæ interdum deficiunt, Deo hoc non impediente. Tum quia *providentiæ non est naturam destruere, sed salvare*, ut Dionysius dicit IV. cap. de div. Nomin. (part. IV. vers. fin. lect. 23.) Ipsa autem natura rerum hoc habet, ut quæ deficere possunt, quandoque deficiant. Tum quia, ut dicit Augustinus in Enchir. (cap. XI.) *Deus est adeo potens, quod etiam bene potest facere de malis*. Unde multa bona tollerentur, si Deus nullum malum permitteret esse: non enim generaretur ignis, nisi corrumperetur aer; neque conservaretur vita leonis, nisi occideretur asinus. Neque etiam laudaretur iustitia vindicans, & patientia sufferens, si non esset iniquitas.

ARTICULUS III. 254

Utrum malum sit in bono sicut in subiecto.

II. dist. XXXIV. quæst. I. art. 2. & III. cont. cap. XI. & mal. quæst. I. art. 2. & opusc. III. cap. CXVIII. & CLXXVI.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod malum non sit in bono sicut in subiecto. Omnia enim bona sunt existentia. Sed Dionysius dicit IV. cap. de div. Nom. (part. IV. lect. 23.) quod *malum non est existens, neque in existentibus*. Ergo malum non est in bono sicut in subiecto.

2. Præterea. Malum non est ens; bonum vero est ens. Sed non ens non requirit ens, in quo sit sicut in subiecto. Ergo nec malum requirit bonum, in quo sit sicut in subiecto.

3. Præterea. Unum contrariorum non est subiectum alterius. Sed bonum, & malum sunt contraria. Ergo malum non est in bono sicut in subiecto.

4. Præterea. Id in quo est albedo sicut in subiecto, dicitur esse album. Ergo & id in quo est malum sicut in subiecto, est malum. Si ergo malum sit in bono sicut in subiecto, sequitur quod bonum sit malum, contra id quod dicitur Isa. V. 20. *Væ qui dicitis malum bonum, & bonum malum*.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Enchir. (cap. XIV. ante med.) quod *malum non est nisi in bono*.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (artic. I. huius quæst.) malum importat remotionem boni. Non autem quælibet remotio boni malum dicitur. Potest enim accipi remotio boni & privative, & negative. Remotio igitur boni negative accepta mali rationem non habet: alioquin sequeretur quod ea quæ nullo modo sunt, mala essent; & iterum quod quælibet res esset mala ex hoc quod non habet bonum alterius rei; utpote quod homo esset malus, quia non habet velocitatem capræ, vel fortitudinem leonis. Sed remotio boni privative accepta malum dicitur, sicut privatio visus cæcitas dicitur. Subiectum autem privationis, & formæ est unum & idem, scilicet ens in potentia; sive sit ens in potentia simpliciter, sicut materia prima, quæ est subiectum formæ substantialis, & privationis oppositæ; sive sit ens in potentia secundum quid, & in actu simpliciter, ut corpus diaphanum, quod est subiectum tenebrarum, & lucis. Manifestum est autem quod forma, per quam aliquid est actu, perfectio quædam est, & bonum quoddam: & sic omne ens in actu bonum quoddam est; & similiter omne ens in potentia, inquantum huiusmodi, bonum quoddam est, secundum quod habet ordinem ad bonum. Sicut enim est ens in potentia, ita & bonum in potentia. Relinquitur ergo quod subiectum mali sit bonum.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius intelligit malum non esse in existentibus sicut partem, aut sicut proprietatem naturalem alicuius existentis.

Ad secundum dicendum, quod non ens negative acceptum non requirit subiectum; sed *privatio est negatio in subiecto*, ut dicitur in IV. Metaphys. (tex. 4. & Lib. V. tex. 27. & Lib. X. tex. 15.) & tale non ens est malum.

Ad tertium dicendum, quod malum non

non est, sicut in subiecto, in bono quod ei opponitur, sed in quodam alio bono: subiectum enim caecitatis non est visus, sed animal. Videtur tamen, ut Augustinus dicit (in Ench. cap. XIII. in prin.) hic fallere Dialecticorum regula, quae dicit, contraria simul esse non posse. Hoc tamen intelligendum est secundum communem acceptionem boni, & mali, non autem secundum quod specialiter accipitur hoc bonum, & hoc malum. Album autem, & nigrum, dulce, & amarum, & huiusmodi contraria non accipiuntur nisi specialiter, quia sunt in quibusdam generibus determinatis; sed bonum circuit omnia genera. Unde unum bonum potest simul esse cum privatione alterius boni.

Ad quartum dicendum, quod Propheta imprecatur vae illis qui dicunt, id quod est bonum, secundum quod est bonum, esse malum. Hoc autem non sequitur ex praemissis, ut per praedicta patet (in corp. art.)

ARTICULUS IV. 255

Utrum malum corrumpat totum bonum.

2. 2. *quaest.* lxxxv. *art.* 1. 2. & 4. & *II. dist* xxxiv. *art.* 5. & *III. cont. cap.* x. & xii. & *mal. quaest.* ii. *art.* 9. 11. & 12. & *opusc.* ii. *cap.* cxvii. & cxviii.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod malum corrumpat totum bonum. Unum enim contrariorum totaliter corrumpitur per aliud. Sed bonum, & malum sunt contraria. Ergo malum potest corrumpere totum bonum.

2 Praeterea. Augustinus dicit in Enchir. (cap. xii. ante med.) quod *malum nocet, inquantum adimit bonum*. Sed bonum est sibi simile, & uniforme. Ergo totaliter tollitur per malum.

3. Praeterea. Malum, quamdiu est, nocet, & aufert bonum. Sed illud a quo semper aliquid aufertur, quandoque consumitur, nisi sit infinitum: quod non potest dici de aliquo bono creato. Ergo malum consumit totaliter bonum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Enchir. (loco proxime cit.) quod *malum non potest totaliter consumere bonum*.

Respondeo dicendum, quod malum non potest totaliter consumere bonum.

Ad cuius evidentiam considerandum est, quod est triplex bonum. Quoddam quod per malum totaliter tollitur; & hoc est bonum oppositum malo; sicut lumen totaliter per tenebras tollitur, & visus per caecitatem. Quoddam vero bonum est quod nec totaliter tollitur per malum, nec diminuitur, scilicet bonum quod est subiectum mali: non enim per tenebras aliquid de substantia aeris diminuitur. Quoddam vero bonum est quod diminuitur quidem per malum, sed non totaliter tollitur; & hoc bonum est habilitas subiecti ad actum.

Diminutio autem huius boni non est accipienda per subtractionem, sicut est diminutio in quantitatibus, sed per remissionem, sicut est diminutio in qualitatibus, & formis. Remissio autem huius habilitatis est accipienda e contrario intensioni ipsius. Intenditur enim huiusmodi habilitas per dispositiones, quibus materia praeparatur ad actum, quae quanto magis multiplicantur in subiecto, tanto habilius est ad recipiendum perfectionem, & formam; & e contrario remittitur per dispositiones contrarias, quae quanto magis multiplicatae sunt in materia, & magis intensae, tanto magis remittitur potentia ad actum.

Si igitur contrariae dispositiones in infinitum multiplicari, & intendi non possunt, sed usque ad certum terminum; neque habilitas praedicta in infinitum diminuitur, vel remittitur, sicut patet in qualitatibus activis, & passivis elementorum: frigiditas enim, & humiditas, per quae diminuitur, sive remittitur habilitas materiae ad formam ignis, non possunt multiplicari in infinitum. Si vero dispositiones contrariae in infinitum multiplicari possunt, & habilitas praedicta in infinitum diminuitur, vel remittitur, non tamen totaliter tollitur: quia semper manet in sua radice, quae est substantia subiecti; sicut si in infinitum interponantur corpora opaca inter Solem, & aerem, in infinitum diminueretur habilitas aeris ad lumen; numquam tamen, manente aere, tollitur totaliter, qui secundum naturam suam est diaphanus. Similiter in infinitum potest fieri additio in peccatis, per quae semper magis ac magis minuitur habilitas animae ad gratiam: quae quidem peccata sunt quasi obstacula interposita inter nos, & Deum, secundum illud Isa. lix. 2. (a) *Peccata nostra diviserunt inter nos, & Deum*. Neque tamen tollitur totaliter ab anima praedicta habilitas, quia consequitur naturam ipsius.

Ad

(a) *Vulgata*: Iniquitates vestrae diviserunt inter vos, & Deum vestrum.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum quod opponitur malo, totaliter tollitur; sed alia bona non totaliter tolluntur, ut dictum est (in cor. art.)

Ad secundum dicendum, quod habilitas praedicta est media inter subiectum, & actum. Unde ex ea parte qua attingit actum, diminuitur per malum; sed ex ea parte qua tenet se cum subiecto, remanet. Ergo licet bonum in se sit simile; tamen propter comparationem eius ad diversa non totaliter tollitur, sed in parte.

Ad tertium dicendum, quod quidam imaginantes diminutionem boni praedicti ad similitudinem diminutionis quantitatis, dixerunt, quod sicut continuum dividitur in infinitum, facta divisione secundum eamdem proportionem, ut puta quod accipiatur medium medii, vel tertium tertii; sic in proposito accidit.

Sed haec ratio hic locum non habet: quia in divisione in qua servatur eadem proportio, semper subtrahitur minus & minus: minus enim est medium medii quam medium totius. Sed secundum peccatum non de necessitate minus diminuit de habilitate praedicta, quam praecedens, sed forte aut aequaliter, aut magis.

Dicendum est ergo, quod licet ista habilitas sit quoddam finitum, diminuitur tamen in infinitum, non per se, sed per accidens, secundum quod contrariae dispositiones etiam in infinitum augentur, ut dictum est (in corp. art.)

ARTICULUS V. 256

Utrum malum sufficienter dividatur per poenam, & culpam.

II. dist. XXXV. *art.* I. *& III. dist.* XXXIV. *quaest.* II. *art.* 3. *quaest.* I. *cor. & mal. quaest.* I. *art.* 4.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod malum (a) insufficienter dividatur per poenam, & culpam. Omnis enim defectus malum quoddam esse videtur. Sed in omnibus creaturis est quidam defectus, quod se in esse conservare non possunt, qui tamen nec poena, nec culpa est. Non ergo sufficienter malum dividitur per poenam, & culpam.

2. Praeterea. In rebus irrationalibus non invenitur culpa, nec poena; invenitur tamen in eis corruptio, & defectus, quae ad rationem mali pertinent. Ergo non omne malum est poena, vel culpa.

3. Praeterea. Tentatio quoddam malum est; nec tamen est culpa: quia tentatio cui non consentitur, non est peccatum, sed *materia exercendae virtutis*, ut dicitur in Glossa (ordinaria super illud, *Ne magnitudo revelationum*) II. Cor. XII. nec etiam poena: quia tentatio praecedit culpam, poena autem subsequitur. Insufficienter ergo malum dividitur per poenam, & culpam.

4. Sed contra videtur quod divisio sit superflua. Ut enim Augustinus dicit in Enchir. (cap. XII.) *malum dicitur, quia nocet*. Quod autem nocet, poenale est. Omne ergo malum sub poena continetur.

Respondeo dicendum, quod malum, sicut supra dictum est (art. 3. huius quaest.) est privatio boni, quod in perfectione, & actu consistit principaliter & per se. Actus autem est duplex: primus, & secundus. Actus quidem primus est forma, & integritas rei; actus autem secundus est operatio. Contingit ergo malum esse dupliciter. Uno modo per subtractionem formae, aut alicuius partis quae requiritur ad integritatem rei; sicut caecitas malum est, & carere membro. Alio modo per subtractionem debitae operationis, vel quia omnino non est, vel quia debitum modum, & ordinem non habet. Quia vero bonum simpliciter est obiectum voluntatis; malum, quod est privatio boni, secundum specialem rationem invenitur in creaturis rationalibus habentibus voluntatem. Malum igitur quod est per subtractionem formae, & integritatis rei, habet rationem poenae, & praecipue supposito quod omnia divinae providentiae, & iustitiae subdantur, ut supra ostensum est (quaest. XXII. art. 2.) de ratione enim poenae est quod sit contraria voluntati. Malum autem quod consistit in subtractione debitae operationis in rebus voluntariis, habet rationem culpae: hoc enim imputatur alicui in culpam, cum deficit a perfecta actione, cuius dominus est secundum voluntatem. Sic igitur omne malum in rebus voluntariis consideratum est poena, vel culpa.

Ad primum ergo dicendum, quod quia malum privatio est boni, & non negatio pura, ut dictum est supra (art. 3. huius quaest.) non omnis defectus boni est malum, sed defectus boni quod natum est, & debet haberi. Defectus enim visionis non est malum in lapide, sed in animali: quia contra rationem lapidis est quod visum habeat. Simi-

(a) Nicolai non sufficienter.

militer etiam contra rationem creaturæ est quod in esse conservetur a se ipsa: quia idem dat esse, & conservat. Unde iste defectus non est malum creaturæ.

Ad secundum dicendum, quod pœna, & culpa non dividunt malum simpliciter, sed malum in rebus voluntariis.

Ad tertium dicendum, quod tentatio, prout importat provocationem ad malum, semper malum culpæ est in tentante; sed in eo qui tentatur, non est proprie, nisi secundum quod aliqualiter immutatur. Sic enim actio agentis est in patiente. Secundum autem quod tentatus immutatur ad malum a tentante, incidit in culpam.

Ad quartum dicendum, quod de ratione pœnæ est quod noceat agenti in se ipso; sed de ratione culpæ est quod noceat agenti in sua actione: & sic utrumque sub malo continetur, secundum quod habet rationem nocumenti.

ARTICULUS VI. 257

Utrum habeat plus de ratione mali pœna quam culpa.

1. 2. quæst. XIX. *art.* I. *cor.* & *quæst.* LXXVI. *art.* 4. *corp.* & *II. dist.* XXXVII. *quæst.* III. *art.* 2. *cap.* & *mal. quæst.* I. *art.* 5.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod habeat plus de ratione mali pœna quam culpa. Culpa enim se habet ad pœnam ut meritum ad præmium. Sed præmium habet plus de ratione boni quam meritum, cum sit finis eius. Ergo pœna plus habet de ratione mali quam culpa.

2. Præterea. Illud est maius malum quod opponitur maiori bono. Sed pœna, sicut dictum est (art. præc.) opponitur bono agentis; culpa autem bono actionis. Cum ergo melius sit agens quam actio, videtur quod peius sit pœna quam culpa.

3. Præterea. Ipsa privatio finis pœna quædam est, quæ dicitur carentia visionis divinæ; malum autem culpæ est per privationem ordinis ad finem. Ergo pœna est maius malum quam culpa.

Sed contra. Sapiens artifex inducit minus malum ad vitandum maius; sicut medicus præcidit membrum, ne corrumpatur corpus. Sed Dei sapientia infert pœnam ad vitandam culpam. Ergo culpa est maius malum quam pœna.

Respondeo dicendum, quod culpa habet plus de ratione mali quam pœna: & non solum quam pœna sensibilis, quæ consistit in privatione corporalium bonorum, cuiusmodi pœnas plures intelligunt; sed etiam universaliter accipiendo pœnam, secundum quod privatio gratiæ, vel gloriæ pœnæ quædam sunt.

Cuius est duplex ratio. Prima quidem est, quia ex malo culpæ fit aliquis malus, non autem ex malo pœnæ, secundum illud Dionysii IV. cap. de divin. Nom. (part. IV. cir. med.) *Puniri non est malum, sed fieri pœna dignum*. Et hoc ideo est, quia cum bonum simpliciter consistat in actu, & non in potentia; ultimus autem actus est operatio, vel usus quarumcumque rerum habitarum; bonum hominis simpliciter consideratur in bona operatione, vel bono usu rerum habitarum. Utimur autem rebus omnibus per voluntatem. Unde ex bona voluntate, qua homo bene utitur rebus habitis, dicitur homo bonus, & ex mala malus. Potest enim qui habet malam voluntatem, etiam bono, quod habet, male uti, sicut si grammaticus voluntarie incongrue loquatur. Quia ergo ipsa culpa consistit in deordinato actu voluntatis, pœna vero in privatione alicuius eorum quibus utitur voluntas, perfectius habet rationem mali culpa quam pœna.

Secunda ratio sumi potest ex hoc quod Deus est auctor mali pœnæ, non autem mali culpæ. Cuius ratio est, quia malum pœnæ privat bonum creaturæ; sive accipiatur bonum creaturæ aliquid creatum, sicut cæcitas privat visum; sive sit bonum increatum, sicut per carentiam visionis divinæ tollitur creaturæ bonum increatum. Malum vero culpæ opponitur proprie bono increato. Contrariatur enim impletioni divinæ voluntatis, & divino amori, quo bonum divinum in se ipso amatur, & non solum secundum quod participatur a creatura. Sic igitur patet quod culpa habet plus de ratione mali quam pœna.

Ad primum ergo dicendum, quod licet culpa terminetur ad pœnam, sicut meritum ad præmium; tamen culpa non intenditur propter pœnam, sicut meritum propter præmium; sed potius e converso pœna inducitur, ut vitetur culpa: & sic culpa est peius quam pœna.

Ad secundum dicendum, quod ordo actionis, qui tollitur per culpam, est perfectius bonum agentis, cum sit perfectio secunda, quam bonum quod tollitur per pœnam, quod est perfectio prima.

Ad tertium dicendum, quod non est comparatio culpæ ad pœnam sicut finis, &

& ordinis ad finem: quia utrumque potest privari aliquo modo & per culpam, & per pœnam: sed per pœnam quidem, secundum quod ipse homo removetur a fine, & ab ordine ad finem; per culpam vero, secundum quod ista privatio pertinet ad actionem, quæ non ordinatur ad finem debitum.

QUAESTIO XLIX.

De causa mali,

in tres articulos divisa.

Consequenter quæritur de causa mali: & circa hoc quæruntur tria.

Primo, utrum bonum possit esse causa mali.

Secundo, utrum summum bonum, quod est Deus, sit causa mali.

Tertio, utrum sit aliquod summum malum, quod sit prima causa omnium malorum.

ARTICULUS I. 258

Utrum bonum possit esse causa mali.

1. 2. *quæst.* lxxv. *art.* 1. *& II. dist.* 1. *quæst.* 1. *art.* 1. *ad* 2. *& dist.* xxxiv. *art.* 3. *& II. cont. cap.* xli. *& III. cap.* ix. *&* x. *& mal. quæst.* 1. *art.* 4.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod bonum non possit esse causa mali. Dicitur enim Matth. vii. 18. *Non potest bona arbor malos fructus facere.*

2. Præterea. Unum contrariorum non potest esse causa alterius. Malum autem est contrarium bono. Ergo bonum non potest esse causa mali.

3. Præterea. Effectus deficiens non procedit nisi a causa deficiente. Sed malum est effectus deficiens. Ergo si causam habeat, habet deficientem. Sed omne deficiens malum est. Ergo causa mali non est nisi malum.

4. Præterea. Dionysius dicit iv. cap. de div. Nom. (part. iv. lect. 23.) quod *malum non habet causam*. Ergo bonum non est causa mali.

Sed contra est quod Augustinus dicit contra Iulianum (Lib. I. cap. ix. parum ante med.) *Non fuit omnino unde oriri posset malum nisi ex bono.*

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere, quod omne malum aliqualiter causam habeat. Malum enim est defectus boni quod natum est, & debet haberi. Quod autem aliquid deficiat a sua naturali, & debita dispositione, non potest provenire nisi ex aliqua causa trahente rem extra suam dispositionem. Non enim grave movetur sursum nisi ab aliquo impellente, nec agens deficit a sua actione nisi propter aliquod impedimentum. Esse autem causam non potest convenire nisi bono: quia nihil potest esse causa, nisi inquantum est ens: omne autem ens, inquantum huiusmodi, bonum est.

Et si consideremus speciales rationes causarum, agens, & forma, & finis perfectionem quamdam important, quæ pertinent ad rationem boni. Sed & materia, inquantum est in potentia ad bonum, habet rationem boni. Et quidem quod bonum sit causa mali per modum causæ materialis, iam ex præmissis patet (quæst. præc. art. 3.) Ostensum est enim quod bonum est subiectum mali. Causam autem formalem malum non habet, sed est magis privatio formæ: & similiter nec causam finalem, sed magis est privatio ordinis ad finem debitum. Non solum enim finis habet rationem boni, sed etiam utile, quod ordinatur ad finem. Causam autem per modum agentis habet malum, non autem per se, sed per accidens.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod aliter causatur malum in actione, & aliter in effectu. In actione quidem causatur malum propter defectum alicuius principiorum actionis, vel principalis agentis, vel instrumentalis; sicut defectus in motu animalis potest contingere vel propter debilitatem virtutis motivæ, ut in pueris, vel propter solam ineptitudinem instrumenti, ut in claudis. (a) Causatur autem malum in re aliqua quandoque ex virtute agentis, non tamen in proprio effectu agentis; quandoque autem ex defectu ipsius, vel materiæ. Ex virtute quidem, vel perfectione agentis, quando ad formam intentam ab agente sequitur ex necessitate alterius formæ privatio; sicut ad formam ignis sequitur privatio formæ aeris, vel aquæ. Sicut ergo quanto ignis fuerit perfectior in virtute, tanto perfectius imprimit formam suam; ita etiam tanto perfectius corrumpit contrarium. Unde malum, & corruptio aeris, & aquæ est ex perfectione ignis; sed hoc est per accidens: quia ignis non intendit privare formam aquæ,

(a) *Cod. Alcan.* Malum autem in re aliqua, non tamen in proprio effectu agentis, causatur quandoque ex virtute agentis.

aquæ, sed inducere formam propriam; sed hoc faciendo, causat & illud per accidens. Sed si sit defectus in effectu proprio ignis, puta quod deficiat a calefaciendo, hoc est vel propter defectum actionis, qui redundat in defectum alicuius principii, ut dictum est (in isto art.) vel ex indispositione materiæ, quæ non recipit actionem ignis agentis. Sed & hoc ipsum quod est esse deficiens, accidit bono, cui per se competit agere.

Unde verum est quod malum secundum nullum modum habet causam nisi per accidens. Sic autem bonum est causa mali.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit contra Iulianum (Lib. I. cap. IX. circ. fin.) *arborem malam appellat Dominus voluntatem malam, & arborem bonam voluntatem bonam*. Ex voluntate autem bona non producitur actus moralis malus, cum ex ipsa voluntate bona indicetur actus moralis bonus. Sed tamen ipse motus malæ voluntatis causatur a creatura rationali, quæ bona est; & sic est causa mali.

Ad secundum dicendum, quod bonum non causat illud malum quod est sibi contrarium, sed quoddam aliud; sicut bonitas ignis causat malum aquæ, & homo bonus secundum suam naturam causat malum actum secundum morem. Et hoc ipsum per accidens est, ut dictum est (in corp. art. & quæst. XIX. art. 9.) Invenitur autem quod etiam unum contrariorum causat aliud per accidens, sicut frigidum exterius ambiens calefacit, inquantum calor retrahitur ad interiora.

Ad tertium dicendum, quod malum habet causam deficientem aliter in rebus voluntariis, & naturalibus. Agens enim naturale producit effectum suum talem, quale ipsum est, nisi impediatur ab aliquo extrinseco: & hoc ipsum est quidam defectus eius. Unde numquam sequitur malum in effectu, nisi præexistat aliquod aliud malum in agente, vel materia, sicut dictum est (in corp.) Sed in rebus voluntariis defectus actionis a voluntate actu deficiente procedit, inquantum non subiicit se actu suæ regulæ. Qui tamen defectus non est culpa, sed eum sequitur culpa ex hoc quod cum tali defectu operatur.

Ad quartum dicendum, quod malum non habet causam per se, sed per accidens tantum, ut dictum est (in corp.)

ARTICULUS II. 259

Utrum summum bonum, quod est Deus, sit causa mali.

III. dist. XXXII. *quæst.* II. *art.* I. *& dist.* XXXVII. *quæst.* III. *art.* I. *ad* I. *& II. cont. cap.* XL. *& Lib. III. cap.* LXXI. *& Ioan.* IX. *& Rom.* I.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod summum bonum, quod est Deus, sit causa mali. Dicitur enim Isai. XLV. 6. *Ego Dominus, & non est alter Deus, formans lucem, & creans tenebras, faciens pacem, & creans malum*: & Amos III. 6. *Si erit malum in civitate, quod Dominus non fecerit.*

2. Præterea. Effectus causæ secundæ reducitur in causam primam. Bonum autem est causa mali, ut dictum est (art. præc.) Cum igitur omnis boni causa sit Deus, ut supra ostensum est (quæst. VI. art. I. & 4.) sequitur quod etiam omne malum sit a Deo.

3. Præterea. Sicut dicitur in II. Phys. (text. 30) idem est causa salutis navis, & periculi. Sed Deus est causa salutis omnium rerum. Ergo est ipse causa omnis perditionis, & mali.

Sed contra est quod dicit Augustinus in Lib. LXXXIII. Qq. (quæst. XXI.) quod *Deus non est auctor mali, quia non est causa tendendi ad non esse.*

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet (art. præc.) malum quod in defectu actionis consistit, semper causatur ex defectu agentis. In Deo autem nullus defectus est, sed summa perfectio, ut supra ostensum est (quæst. IV. per tot.) Unde malum quod in defectu actionis consistit, vel quod ex defectu agentis causatur, non reducitur in Deum sicut in causam.

Sed malum quod in corruptione rerum aliquarum consistit, reducitur in Deum sicut in causam. Et hoc patet tam in naturalibus, quam in voluntariis. Dictum est enim (art. præc.) quod aliquod agens, inquantum sua virtute producit aliquam formam, ad quam sequitur corruptio, & defectus, causat sua virtute illam corruptionem, & defectum. Manifestum est autem quod forma, quam principaliter Deus intendit in rebus creatis, est bonum ordinis universi. Ordo autem universi requirit, ut supra dictum est (quæst. XLVIII. art. 2. & quæst. XXII. art. 2. ad 2.) quod quædam sint quæ de-

ficere

facere possint, & interdum deficiant. Et sic Deus in rebus causando bonum ordinis universi, ex consequenti, & quasi per accidens causat corruptiones rerum, secundum illud quod dicitur I. Reg. 11. 6. *Dominus mortificat, & vivificat*. Sed quod dicitur Sap. 1. 13. quod *Deus mortem non fecit*, intelligitur, quasi per se intentam.

Ad ordinem autem universi pertinet etiam ordo iustitiæ, qui requirit ut peccatoribus pœna inferatur. Et secundum hoc Deus est auctor mali quod est pœna, non autem mali quod est culpa, ratione supra dicta (in princ. corp.)

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritates illæ loquuntur de malo pœnæ non autem de malo culpæ.

Ad secundum dicendum, quod effectus causæ secundæ deficientis reducitur in causam primam non deficientem, quantum ad id quod habet entitatis, & perfectionis, non autem quantum ad id quod habet de defectu: sicut quicquid est motus in claudicatione, causatur a virtute motiva; sed quod est obliquitatis in ea, non est ex virtute motiva, sed ex curvitate cruris. Et similiter quicquid est entitatis, & actionis in actione mala, reducitur in Deum sicut in causam; sed quod est ibi defectus, non causatur a Deo, sed ex causa secunda deficiente.

Ad tertium dicendum, quod submersio navis attribuitur nautæ ut causæ, ex eo quod non agit quod requiritur ad salutem navis; sed Deus non deficit ab agendo quod est necessarium ad salutem. Unde non est simile.

ARTICULUS III. 260

Utrum sit unum summum malum, quod sit causa omnis mali.

2. 2. *quæst.* CLXXII. *art.* 6. *corp.* & *II. dist.* I. *quæst.* I. *art.* I. *ad* I. & *dist.* XXXIV. *art.* I. *ad* 4. & *art.* 2. *corp.* & *III. cont. cap.* XIII. & XV. & *pot. quæst.* III. *art.* 6. & *opusc.* XV. *cap.* XVI.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod sit unum summum malum, quod sit causa omnis mali. Contrariorum enim effectuum contrariæ sunt causæ. Sed in rebus invenitur contrarietas, secundum illud Eccli. XXXIII. 15. *Contra malum bonum est, & contra vitam mors: sic & contra virum iustum peccator*. Ergo sunt contraria principia, unum boni, & aliud mali.

2. Præterea. Si unum contrariorum est in rerum natura, & reliquum, ut dicitur in II. de cælo & mundo (text. 19.) Sed summum bonum est in rerum natura, quod est causa omnis boni, ut supra ostensum est (quæst. VI. art. 2. & 4.) Ergo est & summum malum ei oppositum causa omnis mali.

3. Præterea. Sicut in rebus invenitur bonum, & melius; ita malum, & peius. Sed bonum, & melius dicuntur per respectum ad optimum. Ergo malum, & peius dicuntur per respectum ad aliquod summum malum.

4. Præterea. Omne quod est per participationem, reducitur ad illud quod est per essentiam. Sed res quæ sunt malæ apud nos, non sunt malæ per essentiam, sed per participationem. Ergo est invenire aliquod summum malum, quod est causa omnis mali.

5. Præterea. Omne quod est per accidens, reducitur ad illud quod est per se. Sed bonum est causa mali per accidens. Ergo oportet ponere aliquod summum malum, quod sit causa malorum per se. Neque potest dici, quod malum non habeat causam per se, sed per accidens tantum: quia sequeretur quod malum non esset ut in pluribus, sed ut in paucioribus.

6. Præterea. Malum effectus reducitur ad malum causæ: quia effectus deficiens est a causa deficiente, sicut supra dictum est (art. 1. & 2. præc.) Sed (a) non est procedere in infinitum. Ergo oportet ponere unum primum malum, quod sit causa omnis mali.

Sed contra est quod summum bonum est causa omnis entis, ut supra ostensum est (quæst. VI. art. 4.) Ergo non potest esse aliquod principium ei oppositum, quod sit causa malorum.

Respondeo dicendum, quod ex prædictis patet, non esse unum primum principium malorum, sicut est unum primum principium bonorum.

Primo quidem quia primum principium bonorum est per essentiam bonum, ut supra ostensum est (quæst. VI. art. 3. & 4.) Nihil autem potest esse per suam essentiam malum. Ostensum est enim (quæst. VI. art. 4. & quæst. præc. art. 3.) quod omne ens, inquantum est ens, bonum est; & quod malum non est nisi in bono ut in subiecto.

Secundo quia primum bonorum principium est summum, & perfectum bonum, quod

(a) *Ita Nicolaius. Rom. & Pat. edit.* Sed hoc non est.

quod præhabet in se omnem bonitatem, ut supra ostensum est (quæst. vi. art. 2.) Summum autem malum esse non potest: quia, sicut ostensum est (quæst. xlviii. art. 4.) etsi malum semper diminuat bonum, numquam tamen illud potest totaliter consumere: & sic semper remanente bono, non potest esse aliquid integre & perfecte malum. Propter quod Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. v. ante med.) quod si malum integrum sit, se ipsum destruet: quia, destructo omni bono (quod requiritur ad integritatem mali) subtrahitur etiam ipsum malum, cuius subiectum est bonum.

Tertio quia ratio mali repugnat rationi primi principii: tum quia malum causatur ex bono, ut supra ostensum est (art. 1. & 2. huius quæst.) tum quia malum non potest esse causa nisi per accidens: & sic non potest esse prima causa, quia causa per accidens est posterior ea quæ est per se, ut patet in II. Physic. (text. 66.)

Qui autem posuerunt duo prima principia, unum bonum, & alterum malum, ex eadem radice in hunc errorem inciderunt, ex qua & aliæ extraneæ positiones antiquorum ortum habuerunt: quia scilicet non consideraverunt causam universalem totius entis, sed particulares tantum causas particularium effectuum. Propter hoc enim, si aliquid invenerunt esse nocivum alicui rei per virtutem suæ naturæ, æstimaverunt naturam illius rei esse malam; puta, si quis dicat naturam ignis esse malam, quia combussit domum alicuius pauperis. Iudicium autem de bonitate alicuius rei non est accipiendum secundum ordinem ad aliquid particulare, sed secundum seipsum, & secundum ordinem ad totum universum, in quo quælibet res suum locum ordinatissime tenet, ut ex dictis patet (quæst. xi. art. 3. & quæst. xv. art. 2.) Similiter etiam qui invenerunt duorum particularium effectuum contrariorum duas causas particulares contrarias, nescivcrunt reducere causas particulares contrarias in causam universalem communem: & ideo usque ad prima principia contrarietatem in causis esse indicaverunt. Sed cum omnia contraria conveniant in uno communi, necesse est in eis supra causas contrarias proprias inveniri unam causam communem: sicut supra qualitates contrarias elementorum invenitur virtus corporis cælestis; & similiter supra omnia quæ quocumque modo sunt, invenitur unum primum principium essendi, ut supra ostensum est (quæst. 11. art. 3.)

Ad primum ergo dicendum, quod contraria conveniunt in genere uno, & etiam conveniunt in ratione essendi: & ideo licet habeant causas particulares contrarias, tamen oportet devenire ad unam primam causam communem.

Ad secundum dicendum, quod privatio, & habitus nata sunt fieri circa idem. Subiectum autem privationis est ens in potentia, ut dictum est (quæst. xlviii. art. 3.) Unde cum malum sit privatio boni, ut ex dictis patet (quæst. præc. art. 1. 2. 3.) illi bono opponitur cui adiungitur potentia, non autem summo bono, quod est actus purus.

Ad tertium dicendum, quod unumquodque intenditur secundum propriam rationem. Sicut autem forma est perfectio quædam, ita privatio est quædam remotio. Unde omnis forma & perfectio, & bonum per accessum ad terminum perfectum attenditur; privatio autem, & malum per recessum a termino. Unde non dicitur malum, & peius per accessum ad summum malum: sicut dicitur bonum, & melius per accessum ad summum bonum.

Ad quartum dicendum, quod nullum ens dicitur malum per participationem, sed per privationem participationis. Unde non oportet fieri reductionem ad aliquid quod sit per essentiam malum.

Ad quintum dicendum, quod malum non potest habere causam nisi per accidens, ut supra ostensum est (art. 1. huius quæst.) Unde impossibile est fieri reductionem ad aliquid quod sit per se causa mali. Quod autem dicitur, quod malum est ut in pluribus, simpliciter falsum est. Nam generabilia, & corruptibilia, in quibus solum contingit esse malum naturæ, sunt modica pars totius universi. Et iterum in unaquaque specie defectus naturæ accidit ut in paucioribus. In solis autem hominibus malum videtur esse ut in pluribus: quia bonum hominis secundum sensum corporis non est bonum hominis, inquantum homo, sed secundum rationem. Plures autem sequuntur sensum quam rationem.

Ad sextum dicendum, quod in causis mali non est procedere in infinitum, sed est reducere omnia mala in aliquam causam bonam, ex qua sequitur malum per accidens.

QUAE-

QUAESTIO L.

De substantia Angelorum absolute, in quinque articulos divisa.

POst hæc considerandum est de distinctione corporalis, & spiritualis creaturæ: & primo de creatura pure spirituali, quæ in Scriptura sacra Angelus nominatur; secundo de creatura pure corporali; tertio de creatura composita ex corporali, & spirituali, quæ est homo.

Circa vero Angelos considerandum est primo de his quæ pertinent ad eorum substantiam. Secundo de his quæ pertinent ad eorum intellectum. Tertio de his quæ pertinent ad eorum voluntatem. Quarto de his quæ pertinent ad eorum creationem.

De substantia autem eorum considerandum est & absolute, & per comparationem ad corporalia.

Circa substantiam vero eorum absolute quinque quæruntur.

Primo, utrum sit aliqua ceatura omnino spiritualis, & penitus incorporea.

Secundo, supposito quod Angelus sit talis, quæritur, utrum sit compositus ex materia, & forma.

Tertio, quæritur de multitudine eorum.

Quarto de differentia ipsorum ab invicem.

Quinto de immortalitate, seu incorruptibilitate ipsorum.

ARTICULUS I. 261

Utrum Angelus sit omnino incorporeus.

II. cont. cap. xlix. *&* l. *& po. quæst.* VI. *art.* 7. *corp. & sp. art.* 5. *& opu.* II. *cap.* lxxiv. *& opu.* XV. *cap.* I.

AD primum sic proceditur. Videtur quod Angelus non sit omnino incorporeus. Illud enim quod est incorporeum solum quoad nos, & non quoad Deum, non est incorporeum simpliciter. Sed Damascenus dicit in Lib. II. (orth. Fid. cap. III. non longe a princ.) quod *Angelus incorporeus, & immaterialis dicitur quantum ad nos; sed comparatus ad Deum corporeus, & materialis invenitur.* Non ergo est incorporeus simpliciter.

2. Præterea. Nihil movetur nisi corpus, ut probatur in VI. Phys. (tex. 32.) Sed Damascenus dicit ibidem, quod *Angelus est substantia intellectualis semper mobilis.* Angelus ergo est substantia corporea.

3. Præterea. Ambrosius dicit in Lib. de Spiritu sancto (cap. VII. in princ.) *Omnis creatura certis suæ naturæ circumscripta est limitibus.* Circumscribi autem proprium est corporum. Ergo omnis creatura est corporea. Angeli autem sunt Dei creaturæ, ut patet in Psal. CXLVIII. 2. *Laudate Dominum omnes Angeli ejus*: & postea subditur: *Quoniam ipse dixit, & facta sunt; ipse mandavit, & creata sunt.* Ergo Angeli sunt corporei.

Sed contra est quod dicitur in Psal. CIII. 4. *Qui facit Angelos suos spiritus.*

Respondeo dicendum, quod necesse est ponere aliquas creaturas incorporeas. Id enim quod præcipue in rebus creatis Deus intendit, est bonum, quod consistit in assimilatione ad Deum. Perfecta autem assimilatio effectus ad causam attenditur, quando effectus imitatur causam secundum illud per quod causa producit effectum, sicut calidum facit calidum. Deus autem creaturam producit per intellectum, & voluntatem, ut supra dictum est (quæst. XIV. art. 8. & quæst. XIX. art. 4.) Unde ad perfectionem universi requiritur quod sint aliquæ creaturæ intellectuales. Intelligere autem non potest esse actus corporis, nec alicuius virtutis corporeæ: quia omne corpus determinatur ad hic & nunc. Unde necesse est ponere, ad hoc quod universum sit perfectum, quod sit aliqua incorporea creatura.

Antiqui autem ignorantes vim intelligendi, & non distinguentes inter sensum, & intellectum, nihil esse existimaverunt in mundo nisi quod sensu & imaginatione apprehendi potest. Et quia sub imaginatione non cadit nisi corpus, existimaverunt, quod nullum ens esset nisi corpus, ut Philosophus dicit in IV. Physic. (tex. 52. & 57.) Et ex his processit Sadducæorum error dicentium, non esse spiritum.

Sed hoc ipsum quod intellectus est altior sensu, rationabiliter ostendit esse aliquas res incorporeas a solo intellectu comprehensibiles.

Ad primum ergo dicendum, quod substantiæ incorporeæ medium sunt inter Deum, & creaturas corporeas. Medium autem comparatum ad unum extremum videtur alterum extremum, sicut tepidum comparatum calido videtur frigidum: & hac ratione dicitur, quod Ange-

geli Deo comparati ſunt materiales, & corporei, non quod in eis ſit aliquid de natura corporea.

Ad ſecundum dicendum, quod motus ibi accipitur, prout intelligere, & velle motus quidam dicuntur. Dicitur ergo Angelus ſubſtantia ſemper mobilis, quia ſemper eſt actu intelligens, non quandoque actu, & quandoque potentia, ſicut nos. Unde patet quod ratio procedit ex æquivoco.

Ad tertium dicendum, quod circumſcribi terminis localibus eſt proprium corporum; ſed circumſcribi terminis eſſentialibus eſt commune cuilibet creaturæ tam corporali, quam ſpirituali. Unde dicit Ambroſius in Lib. I. de Spiritu ſancto (cap. VII. a princ.) quod *licet quædam locis corporalibus non contineantur, circumſcriptione tamen ſubſtantiæ non carent.*

ARTICULUS II. 262

Utrum Angelus ſit compoſitus ex materia, & forma.

II. diſt. VIII. *quæſt.* V. *art.* 5. *& II. con. cap.* XLIX. *&* L. *& ſp. art.* I. *& quol.* IX. *art.* 6. *& opuſ.* II. *cap.* LXXI. *&* XCV. *& opu.* XV. *cap.* III. V. VI. VII. VIII. *&* XVIII. *& opuſ.* XXX. *cap.* I. *& opuſc.* XLII. *cap.* V. *&* VI.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod Angelus ſit compoſitus ex materia, & forma. Omne enim quod continetur ſub aliquo genere, eſt compoſitum ex genere, & differentia, quæ adveniens generi conſtituit ſpeciem. Sed genus ſumitur ex materia, differentia vero ex forma, ut patet in XIII. Metaph. (tex. 6.) Ergo omne quod eſt in genere, eſt compoſitum ex materia, & forma. Sed Angelus eſt in genere ſubſtantiæ. Ergo eſt compoſitus ex materia, & forma.

2. Præterea. In quocumque inveniuntur proprietates materiæ, ibi invenitur materia. Proprietates autem materiæ ſunt recipere, & ſubſtare: unde dicit Boetius in Lib. de Trin. (ante med.) quod *forma ſimplex ſubjectum eſſe non poteſt*: hoc autem invenitur in Angelo. Ergo Angelus eſt compoſitus ex materia, & forma.

3. Præterea. Forma eſt actus. Quod ergo eſt forma tantum, eſt actus purus. Sed Angelus non eſt actus purus, hoc enim ſolius Dei eſt. Ergo non eſt forma tantum, ſed habet formam in materia.

4. Præterea. Forma proprie limitatur & finitur per materiam. Forma ergo quæ non eſt in materia, eſt forma infinita. Sed forma Angeli non eſt infinita, quia omnis creatura finita eſt. Ergo forma Angeli eſt in materia.

Sed contra eſt quod Dionyſius dicit IV. cap. de div. Nomin. (non remote a princ.) quod *primæ creaturæ ſicut incorporales, ita & immateriales intelliguntur.*

Reſpondeo dicendum, quod quidam ponunt Angelos eſſe compoſitos ex materia, & forma: & hanc opinionem aſtruere nititur Avicebron in Lib. Fontis vitæ. Supponit enim, quod quæcumque diſtinguuntur ſecundum intellectum, ſint etiam in rebus diſtincta. In ſubſtantia autem incorporea intellectus apprehendit aliquid per quod diſtinguitur a ſubſtantia corporea, & aliquid per quod cum ea convenit. Unde ex hoc vult concludere, quod illud per quod differt ſubſtantia incorporea a corporea, ſit ei quaſi forma, & illud quod ſubjicitur huic formæ diſtinguenti quaſi commune, ſit materia eius. Et propter hoc ponit, quod eadem eſt materia univerſalis ſpiritualium, & corporalium; ut intelligatur quod forma incorporeæ ſubſtantiæ ſic ſit impreſſa in materia ſpiritualium, ſicut forma quantitatis eſt impreſſa in materia corporalium.

Sed primo aſpectu apparet eſſe impoſſibile unam eſſe materiam ſpiritualium, & corporalium. Non enim eſt poſſibile quod forma ſpiritualis, & corporalis recipiatur in una parte materiæ: quia ſic una & eadem res numero eſſe corporalis, & ſpiritualis.

Unde relinquitur quod alia pars materiæ ſit quæ recipit formam corporalem, & alia quæ recipit formam ſpiritualem. Materiam autem dividi in partes non convenit, niſi ſecundum quod intelligitur ſub quantitate: qua remota, remanet ſubſtantia indiviſibilis, ut dicitur in I. Phyſic. (tex. 15.) Sic igitur relinquitur quod materia ſpiritualium ſit ſubſtantia ſubjecta quantitati, quod eſt impoſſibile. Impoſſibile eſt ergo, quod una ſit materia corporalium, & ſpiritualium.

Sed adhuc ulterius impoſſibile eſt quod ſubſtantia intellectualis habeat qualemcumque materiam. Operatio enim cuiuſlibet rei eſt ſecundum modum ſubſtantiæ eius. Intelligere autem eſt operatio penitus immaterialis: quod ex eius obie-

cto

ſto apparet, a quo actus quilibet recipit ſpeciem, & rationem. Sic enim unumquodque intelligitur, inquantum a materia abſtrahitur: quia formæ in materia ſunt individuales formæ, quas intellectus non apprehendit, ſecundum quod huiuſmodi. Unde relinquitur quod ſubſtantia intellectus eſt omnino immaterialis.

Non eſt autem neceſſarium quod ea quæ diſtinguuntur ſecundum intellectum, ſint diſtincta in rebus: quia intellectus non apprehendit res ſecundum modum rerum, ſed ſecundum modum ſuum. Unde res materiales quæ ſunt infra intellectum noſtrum, ſimpliciori modo ſunt in intellectu noſtro quam ſint in ſe ipſis. Subſtantiæ autem angelicæ ſunt ſupra intellectum noſtrum. Unde intellectus noſter non poteſt attingere ad apprehendendum eas, ſecundum quod ſunt in ſe ipſis, ſed per modum ſuum, ſecundum quod apprehendit res compoſitas: & ſic etiam apprehendit Deum, ut ſupra dictum eſt (quæſt. III. art. 3. ad I.)

Ad primum ergo dicendum, quod differentia eſt quæ conſtituit ſpeciem. Unumquodque autem conſtituitur in ſpecie, ſecundum quod determinatur ad aliquem ſpecialem gradum in entibus: quia ſpecies rerum ſunt ſicut numeri, qui differunt per additionem, & ſubtractionem unitatis, ut dicitur in VIII. Metaph. (tex. 10.) In rebus autem materialibus aliud eſt quod determinat ad ſpecialem gradum, ſcilicet forma, & aliud quod determinatur, ſcilicet materia: unde ab alio ſumitur genus, & ab alio differentia. Sed in rebus immaterialibus non eſt aliud determinans, & determinatum; ſed unaquæque earum ſecundum ſe ipſam tenet determinatum gradum in entibus: & ideo genus, & differentia in eis non accipitur ſecundum aliud, & aliud, ſed ſecundum unum & idem; quæ tamen differunt ſecundum conſiderationem noſtram: inquantum enim intellectus noſter conſiderat illam rem ut indeterminate, accipitur in eis ratio generis; inquantum vero conſiderat ut determinate, accipitur ratio differentiæ.

Ad ſecundum dicendum, quod ratio illa ponitur in Lib. Fontis vitæ; & eſſet neceſſaria, ſi idem eſſet modus quo recipit intellectus, & quo recipit materia. Sed hoc patet eſſe falſum. Materia enim recipit formam, ut ſecundum ipſam conſtituatur in eſſe alicuius ſpeciei, vel aeris, vel ignis, vel cuiuſcumque alterius. Sic autem intellectus non recipit formam: alioquin verificaretur opinio Empedoclis (Lib. I. de Anima apud Ariſt. tex. 26.) qui poſuit, quod terram terra cognoſcimus, & ignem igne. Sed forma intelligibilis eſt in intellectu ſecundum ipſam rationem formæ: ſic enim cognoſcitur ab intellectu. Unde talis receptio non eſt receptio materiæ, ſed eſt receptio ſubſtantiæ immaterialis.

Ad tertium dicendum, quod licet in Angelo non ſit compoſitio formæ, & materiæ; eſt tamen in eo actus, & potentia. Quod quidem manifeſtum poteſt eſſe ex conſideratione rerum materialium, in quibus invenitur duplex compoſitio. Prima quidem formæ, & materiæ, ex quibus conſtituitur natura aliqua. Natura autem ſic compoſita non eſt ſuum eſſe, ſed eſſe eſt actus eius. Unde ipſa natura comparatur ad ſuum eſſe ſicut potentia ad actum. Subtracta ergo materia, & poſito quod ipſa forma ſubſiſtat non in materia, adhuc remanet comparatio formæ ad ipſum eſſe, ut potentiæ ad actum. Et talis compoſitio intelligenda eſt in Angelis: & hoc eſt quod a quibuſdam dicitur, quod Angelus eſt compoſitus ex quo eſt, & quod eſt, vel ex eſſe, & quod eſt, ut Boetius dicit. Nam quod eſt, eſt ipſa forma ſubſiſtens; ipſum autem eſſe eſt quo ſubſtantia eſt; ſicut curſus eſt quo currens currit. Sed in Deo non eſt aliud eſſe, & quod eſt, ut ſupra oſtenſum eſt (quæſt. III. art. 4.) Unde ſolus Deus eſt actus purus.

Ad quartum dicendum, quod omnis creatura eſt finita ſimpliciter, inquantum eſſe eius non eſt abſolute ſubſiſtens, ſed limitatur ad naturam aliquam, cui advenit. Sed nihil prohibet aliquam creaturam eſſe ſecundum quid infinitam. Creaturæ autem materiales habent infinitatem ex parte materiæ, ſed finitatem ex parte formæ, quæ limitatur per materiam in qua recipitur. Subſtantiæ autem immateriales creatæ ſunt finitæ ſecundum ſuum eſſe, ſed infinitæ ſecundum quod earum formæ non ſunt receptæ in alio: ſicut ſi diceremus, albedinem ſeparatam exiſtentem eſſe infinitam quantum ad rationem albedinis, quia non contrahitur ad aliquod ſubiectum; eſſe tamen eius eſſe finitum, quia determinatur ad aliquam naturam ſpecialem. Et propter hoc dicitur in Lib. de cauſis (prop. 16.) quod *intelligentia eſt finita ſuperius*, inquantum ſcilicet recipit eſſe a ſuo ſuperiori;

sed *est infinita inferius*, inquantum non recipitur in aliqua materia.

ARTICULUS III. 263

Utrum Angeli sint in aliquo magno numero.

II. dist. III. *quæst.* I. *art.* 3. *& II. cont. cap.* XCI. *&* XCII. *& pot. quæst.* VI. *art. 6. corp. fin. & opusc.* XV. *cap.* II. III. *&* IV.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod Angeli non sint in aliquo magno numero. Numerus enim species quantitatis est, & sequitur divisionem continui. Hoc autem non potest esse in Angelis, cum sint incorporei, ut supra ostensum est (art. I. huius quæst.) Ergo Angeli non possunt esse in aliquo magno numero.

2. Præterea. Quanto aliquid est magis propinquum uni, tanto minus est multiplicatum, ut in numeris apparet. Natura autem angelica inter alias naturas creatas est Deo propinquior. Cum ergo Deus sit maxime unus, videtur quod in natura angelica inveniatur minimum de multitudine.

3. Præterea. Proprius effectus separatarum substantiarum videtur esse motus corporum cælestium. Sed motus corporum cælestium sunt secundum aliquem determinatum numerum paucum, qui a nobis apprehendi potest. Ergo Angeli non sunt in maiori multitudine quam motus corporum cælestium.

4. Præterea. Dionysius dicit IV. cap. de divin. Nom. (aliquantulum a princ. lect. 3.) quod *propter radios divinæ bonitatis subsistunt intelligibiles, & intellectuales omnes substantiæ*. Sed radius non multiplicatur nisi secundum diversitatem recipientium. Non autem potest dici, quod materia sit receptiva intelligibilis radii, cum substantiæ intellectuales sint immateriales, ut supra ostensum est (art. 2. huius quæst.) Ergo videtur quod multiplicatio substantiarum intellectualium non possit esse nisi secundum exigentiam primorum corporum, scilicet cælestium, ut ad ea quodammodo processus prædictorum radiorum terminetur: & sic idem quod prius.

Sed contra est quod dicitur Dan. VII. 10. *Millia millium ministrabant ei, & decies centena millia assistebant ei.*

Respondeo dicendum, quod circa numerum substantiarum separatarum diversi diversis viis processerunt. Plato enim posuit (ut refert Arist. I. Metaph. text. 6.) substantias separatas esse species rerum sensibilium, utpote si poneremus ipsam naturam humanam esse separatam: & secundum hoc oportebat dicere, quod substantiæ separatæ sint secundum numerum specierum sensibilium.

Sed hanc positionem improbat Aristoteles (eod. Lib. text. 31. & seq.) ex eo quod materia est de ratione specierum sensibilium. Unde substantiæ separatæ non possunt esse species exemplares horum sensibilium; sed habent quasdam naturas altiores naturis rerum sensibilium. Posuit tamen Aristoteles (XII. Metaph. text. 43.) quod illæ naturæ perfectiores habent ordinem ad sensibilia ista secundum rationem moventis, & finis: & ideo secundum numerum primorum motuum conatus est adinvenire numerum substantiarum separatarum.

Sed quia hoc videtur repugnare documentis sacræ Scripturæ, Rabbi Moyses Iudæus volens utrumque concordare, posuit (Lib. II. perplexorum cap. IV. & VI.) quod Angeli, secundum quod dicuntur substantiæ immateriales, multiplicantur secundum numerum motuum, vel corporum cælestium secundum Aristotelem (loco prox. cit.) Sed posuit, quod Angeli in Scriptura dicuntur etiam homines divina annuntiantes, & iterum virtutes rerum naturalium, quæ Dei omnipotentiam manifestant.

Sed hoc est alienum a consuetudine Scripturæ, quod virtutes rerum irrationabilium Angeli nominentur.

Unde dicendum est, quod etiam Angeli, secundum quod sunt immateriales substantiæ, in quadam multitudine maxima sunt, omnem materialem multitudinem excedentes. Et hoc est quod dicit Dionysius cap. XIV. cælest. Hierarch. (in med.) *Multi sunt beati exercitus supernarum mentium infirmam, & constrictam excedentes nostrorum materialium numerorum commensurationem*. Et huius ratio est, quia cum perfectio universi sit illud quod præcipue Deus intendit in creatione rerum, quanto aliqua sunt magis perfecta, tanto in maiori excessu sunt creata a Deo. Sicut autem in corporibus attenditur excessus secundum magnitudinem; ita in rebus incorporeis potest attendi excessus secundum multitudinem. Videmus autem quod corpora incorruptibilia, quæ sunt perfectiora inter corpora, excedunt quasi incomparabiliter secundum magnitudinem corpora corruptibilia. Nam tota sphæra activorum, & passivorum est aliquid modi-

dicum respectu corporum cælestium. Unde rationabile est quod substantiæ immateriales excedant secundum multitudinem substantias materiales quasi incomparabiliter.

Ad primum ergo dicendum, quod in Angelis non est numerus, qui est quantitas discreta, causatus ex divisione continui, sed causatus ex distinctione formarum, prout multitudo est de transcendentibus, ut supra dictum est (quæst. xi. art. 2.)

Ad secundum dicendum, quod ex hoc quod natura angelica est Deo propinqua, oportet quod habeat minimum de multitudine in sui compositione, non autem ita quod in paucis salvetur.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa est Aristotelis in XII. Metaph. (tex. 44.) & ex necessitate concluderet, si substantiæ separatæ essent propter substantias corporales. Sic enim frustra essent immateriales substantiæ, nisi ex eis aliquis motus in rebus corporalibus appareret. Non est autem hoc verum, quod substantiæ immateriales sint propter corporales, quia finis nobilior est his quæ sunt ad finem. Unde etiam Aristoteles dicit ibidem, quod hæc ratio non est necessaria, sed probabilis. Coactus autem fuit hac ratione uti, quia ad cognoscendum intelligibilia non possumus pervenire nisi per sensibilia.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procedit secundum opinionem eorum qui causam distinctionis rerum ponebant esse materiam: hoc autem improbatum est (quæst. xlvii. art. 1.) Unde multiplicatio Angelorum neque secundum materiam, neque secundum corpora est accipienda, sed secundum divinam sapientiam, diversos ordines immaterialium substantiarum excogitantem.

ARTICULUS IV. 264

Utrum Angeli differant specie.

II. dist. III. *quæst.* I. *art.* 4. *& II. cont. cap.* LXXI. XCII. *&* XCIII. *& sp. art.* 9. *opusc.* XXIX. *& opusc.* XXXII. *cap.* III.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Angeli non differant specie. Cum enim differentia sit nobilior genere, quæcumque conveniunt secundum id quod est nobilissimum in eis, conveniunt in ultima differentia constitutiva; & ita sunt eadem secundum speciem. Sed omnes Angeli conveniunt in eo quod est nobilissimum in eis, scilicet in intellectualitate. Ergo omnes Angeli sunt unius speciei.

2. Præterea. Magis, & minus non diversificant speciem. Sed Angeli non videntur differre ad invicem nisi secundum magis, & minus, prout scilicet unus alio est simplicior, & perspicacioris intellectus. Ergo Angeli non differunt specie.

3. Præterea. Anima, & Angelus ex opposito dividuntur. Sed omnes animæ sunt unius speciei. Ergo & Angeli.

4. Præterea. Quanto aliquid est perfectius in natura, tanto magis debet multiplicari. Hoc autem non esset, si in una specie esset unum tantum individuum. Ergo multi Angeli sunt unius speciei.

Sed contra est quod in his quæ sunt unius speciei, non est invenire prius, & posterius, ut dicitur in III. Metaph. (tex. 11.) Sed in Angelis etiam unius ordinis sunt primi, & medii, & ultimi, ut dicit Dionysius x. cap. angelicæ Hierarch. (a med.) Ergo Angeli non sunt eiusdem speciei.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt, omnes substantias spirituales esse unius speciei, etiam animas. Alii vero, quod omnes Angeli sunt unius speciei, sed non animæ. Quidam vero, quod omnes Angeli unius hierarchiæ, aut etiam unius ordinis.

Sed hoc est impossibile. Ea enim quæ conveniunt specie, & differunt numero, conveniunt in forma, sed distinguuntur materialiter. Si ergo Angeli non sunt compositi ex materia, & forma, ut dictum est supra (art. 2. huius quæst.) sequitur quod impossibile sit esse duos Angelos unius speciei; sicut etiam impossibile esset dicere, quod essent plures albedines separatæ, aut plures humanitates; cum albedines non sint plures, nisi secundum quod sunt in pluribus substantiis. Si tamen Angeli haberent materiam, nec sic possent esse plures Angeli unius speciei. Sic enim oporteret quod principium distinctionis unius ab alio esset materia, non quidem secundum divisionem quantitatis, cum sint incorporei, sed secundum diversitatem potentiarum: quæ quidem diversitas materiæ causat diversitatem non solum speciei, sed generis.

Ad primum ergo dicendum, quod differentia est nobilior genere, sicut determinatum indeterminato, & proprium communi; non autem sicut alia, & alia natura: alioquin oporteret quod omnia ani-

animalia irrationalia essent unius speciei, vel quod esset in eis aliqua alia perfectior forma quam anima sensibilis. Differunt ergo specie animalia irrationalia secundum diversos gradus determinatos naturae sensitivae: & similiter omnes Angeli differunt specie secundum diversos gradus naturae intellectivae.

Ad secundum dicendum, quod magis, & minus, secundum quod causantur ex intensione, & remissione unius formae, non diversificant speciem; sed secundum quod causantur ex formis diversorum graduum, sic diversificant speciem; sicut si dicamus, quod ignis est perfectior aere: & hoc modo Angeli diversificantur secundum magis, & minus.

Ad tertium dicendum, quod bonum speciei praeponderat bono individui. Unde multo melius est quod multiplicentur species in Angelis quam quod multiplicentur individua in una specie.

Ad quartum dicendum, quod multiplicatio secundum numerum, cum in infinitum protendi possit, non intenditur ab agente, sed sola multiplicatio secundum speciem, ut supra dictum est (quaest. XLVII. art. 2.) Unde perfectio naturae angelicae requirit multiplicationem specierum, non autem multiplicationem individuorum in una specie.

ARTICULUS V. 265

Utrum Angeli sint incorruptibiles.

II. dist. III. *quaest.* I. *art.* I. *& dist.* VII. *quaest.* I. *art.* I. *corp. & II. cont. cap.* LIV. *&* XCI. *ad* 3. *& pot. quaest.* V. *art.* 3. *&* 4. *corp. & opusc.* II. *cap.* LXXIV. *& opusc.* IX. *quaest.* XLVIII.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod Angeli non sint incorruptibiles. Dicit enim Damascenus (Lib. II. orth. Fid. cap. III.) de Angelo, quod est *substantia intellectualis, gratia, & non natura immortalitatem suscipiens.*

2. Praeterea. Plato dicit in Timaeo (a princ.) *O dii deorum, quorum opifex idem, paterque ego. Opera siquidem vos mea, dissolubilia natura, me tamen* (a) *ita volente indissolubilia.* Hos autem deos non aliud quam Angelos intelligere potest. Ergo Angeli natura sua sunt corruptibiles.

3. Praeterea. Secundum Gregorium (Lib. XVI. Moral. cap. XVI. versus fin.) *omnia in nihilum tenderent, nisi ea manus Omnipotentis conservaret.* Sed quod in nihilum redigi potest, est corruptibile. Ergo cum Angeli sint a Deo facti, videtur quod sint corruptibiles secundum suam naturam.

Sed contra est quod Dionysius dicit IV. cap. de div. Nom. (parum a princ.) quod *intellectuales substantiae vitam habent indeficientem, ab universa corruptione, morte, & materia, & generatione mundae existentes.*

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere, Angelos secundum suam naturam esse incorruptibiles.

Cuius ratio est, quia nihil corrumpitur nisi per hoc quod forma eius a materia separatur. Unde cum Angelus sit ipsa forma subsistens, ut ex dictis patet (art. 1. & 2. huius quaest.) impossibile est quod eius substantia sit corruptibilis. Quod enim convenit alicui secundum se, numquam ab eo separari potest; ab eo autem cui convenit per aliud, potest separari, separato eo secundum quod ei conveniebat. Rotunditas enim a circulo separari non potest, quia convenit ei secundum se ipsum; sed aeneus circulus potest amittere rotunditatem per hoc quod circularis figura separatur ab aere. Esse autem secundum se competit formae: unumquodque enim est ens actu, secundum quod habet formam. Materia vero est ens actu per formam. Compositum igitur ex materia, & forma definit esse actu per hoc quod forma separatur a materia. Sed si ipsa forma subsistat in suo esse, sicut est in Angelis, ut dictum est (loc. prox. cit.) non potest amittere esse. Ipsa igitur immaterialitas Angeli est ratio quare Angelus est incorruptibilis secundum suam naturam.

Et huius incorruptibilitatis signum accipi potest ex eius intellectuali operatione. Quia enim unumquodque operatur secundum quod est actu, operatio rei indicat modum esse ipsius. Species autem, & ratio operationis ex obiecto comprehenditur. Obiectum autem intelligibile, cum sit supra tempus, est sempiternum. Unde omnis substantia intellectualis est incorruptibilis secundum suam naturam.

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus accipit immortalitatem perfectam, quae includit omnimodam immutabilitatem: quia omnis mutatio est quaedam mors, ut Augustinus dicit (Lib. III. cont. Maximinum cap. XII. a med.) Perfectam autem immutabilitatem Angeli non nisi per gratiam assequuntur, ut infra patebit (quaest. LXII. art. 2. & 8.)

Ad

(a) *Ita cod. Alcan. Editi omittunt* ita.

Ad secundum dicendum, quod Plato per deos intelligit corpora cælestia, quæ existimabat esse ex elementis composita: & ideo secundum suam naturam erant dissolubilia, sed voluntate divina semper conservabantur in esse.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. xliv. art. 1. ad 2.) quoddam necessarium est quod habet causam suæ necessitatis. Unde non repugnat necessario, nec incorruptibili quod esse eius dependeat ab alio sicut a causa. Per hoc ergo quod dicitur, quod omnia deciderent in nihilum, nisi continerentur a Deo, & etiam Angeli, non datur intelligi quod in Angelis sit aliquod corruptionis principium, sed quod esse Angeli dependeat a Deo sicut a causa. Non autem dicitur aliquid esse corruptibile per hoc quod Deus possit illud in non esse redigere, subtrahendo suam conservationem; sed per hoc quod in se ipso aliquod principium corruptionis habet, vel contrarietatem, vel saltem potentiam materiæ.

QUAESTIO LI.

De comparatione Angelorum ad corpora, in tres articulos divisa.

DEinde quæritur de Angelis per comparationem ad corporalia: & primo de comparatione Angelorum ad corpora; secundo de comparatione Angelorum ad loca corporalia; tertio de comparatione Angelorum ad motum localem.

Circa primum quæruntur tria.

Primo, utrum Angeli habeant corpora naturaliter sibi unita.

Secundo, utrum assumant corpora.

Tertio, utrum in corporibus assumptis exerceant opera vitæ.

ARTICULUS I. 266

Utrum Angeli habeant corpora naturaliter sibi unita.

II. dist. VIII. *art.* I. *& II. cont. cap.* XLIX. l. li. *& pot. quæst.* VI. *art.* 6. *& mal. quæst.* XVI. *art.* I. *& spirit. art.* 5. *& opusc.* XV. *cap.* XVIII.

AD primum sic proceditur. Videtur quod Angeli habeant corpora naturaliter sibi unita. Dicit enim Origenes in Lib. I. Periarchon (cap. VI. in fin.) *Solius Dei, idest Patris, & Filii, & Spiritus sancti, naturæ illud proprium est ut sine materiali substantia, & absque ulla corporeæ adiectionis societate intelligatur existere.* Bernardus etiam dicit in VI. hom. super Cant. (serm. VI. in princ.) *Demus Deo soli sicut immortalitatem, sic incorporeitatem, cuius natura sola neque propter se, neque propter (a) aliud solatio indiget instrumenti corporei. Liquet autem omnem spiritum creatum corporeo indigere solatio.* Augustinus etiam dicit super Gen. ad lit. (Lib. III. cap. X. in princ.) *Dæmones aerea dicuntur animalia, quia corporum aereorum natura (b) vigent.* Eadem autem est natura dæmonis, & Angeli. Ergo Angeli habent corpora naturaliter sibi unita.

2. Præterea. Gregorius in hom. Epiphaniæ (X. in Evang. in princ.) nominat Angelum rationale animal. Omne autem animal componitur ex corpore, & anima. Ergo Angeli habent corpora naturaliter sibi unita.

3. Præterea. Perfectior est vita in Angelis quam in animabus. Sed anima non solum vivit, sed etiam vivificat corpus. Ergo Angeli vivificant corpora naturaliter sibi unita.

Sed contra est quod dicit Dionysius IV. cap. de div. Nomin. (parum a princ. lect. 3.) quod *Angeli sicut incorporales intelliguntur, ita & immateriales.*

Respondeo dicendum, quod Angeli non habent corpora sibi naturaliter unita. Quod enim accidit alicui naturæ, non invenitur universaliter in natura illa; sicut habere alas, quia non est de ratione animalis, non convenit omni animali. Cum autem intelligere non sit actus corporis, nec alicuius virtutis corporeæ, ut infra patebit (quæst. lxxv. art. 2.) habere corpus unitum non est de ratione substantiæ intellectualis, inquantum huiusmodi; sed accidit alicui substantiæ intellectuali propter aliquid aliud; sicut humanæ animæ competit uniri corpori, quia est imperfecta, & in potentia existens in genere intellectualium substantiarum, non habens in sui natura plenitudinem scientiæ, sed acquirens eam per sensus corporeos a sensibilibus rebus, ut infra dicetur (quæst. lxxxiv. art. 6. & lxxxix. art. 1.) In quocumque autem genere invenitur aliquid imperfectum, oportet præexistere aliquid perfectum in genere illo. Sunt igitur aliquæ substantiæ perfectæ intellectuales in natura intellectuali, non indigentes acquirere scientiam a sensibilibus rebus. Non igitur omnes sub-

(a) *Al.* alium. (b) *Al.* indigent.

ſtantiæ intellectuales ſunt unitæ corporibus, ſed aliquæ ſunt a corporibus ſeparatæ: & has dicimus Angelos.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. l. art. 1.) quorumdam opinio fuit, quod omne ens eſſet corpus. Et ex hac exiſtimatione derivatum videtur quod aliqui exiſtimaverunt, nullas ſubſtantias incorporeas eſſe niſi corporibus unitas: adeo quod quidam etiam poſuerunt, Deum eſſe animam mundi, ut Auguſtinus narrat in VII. de civ. Dei (cap. VI.) Sed quia hoc fidei catholicæ repugnat, quæ ponit Deum ſuper omnia exaltatum, ſecundum illud Pſalm. VIII. 3. *Elevata eſt magnificentia tua ſuper cælos:* Origenes hoc de Deo dicere recuſans, (a) de aliis ſubſtantiis ſecutus eſt aliorum opinionem, ſicut & in multis aliis deceptus fuit, ſequens antiquorum Philoſophorum opiniones. Verbum autem Bernardi poteſt exponi, quod ſpiritus creati indigeant corporali inſtrumento, non naturaliter unito, ſed ad aliquid aſſumpto, ut infra dicetur (art. ſeq.) Auguſtinus autem loquitur non aſſerendo, ſed opinione Platonicorum utens, qui ponebant eſſe quædam animalia aerea, quæ dæmones nominabant.

Ad ſecundum dicendum, quod Gregorius nominat Angelum rationale animal metaphorice propter ſimilitudinem rationis.

Ad tertium dicendum, quod vivificare effective ſimpliciter perfectionis eſt: unde & Deo convenit ſecundum illud I. Reg. II. 6. *Dominus mortificat, & vivificat.* Sed vivificare formaliter eſt ſubſtantiæ quæ eſt pars alicuius naturæ, & non habentis in ſe integram naturam ſpeciei. Unde ſubſtantia intellectualis quæ non eſt unita corpori, eſt perfectior quam ea quæ eſt corpori unita.

ARTICULUS II. 267

Utrum Angeli aſſumant corpora.

II. diſt. VIII. *art.* 2. *& pot. quæſt.* VI. *art.* 6.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod Angeli non aſſumant corpora. In opere enim Angeli nihil eſt ſuperfluum, ſicut neque in opere naturæ. Sed ſuperfluum eſſet, ſi Angeli corpora aſſumerent: Angelus enim non indiget corpore, cum eius virtus omnem virtutem corporis excedat. Ergo Angelus non aſſumit corpus.

2. Præterea. Omnis aſſumptio ad aliquam unionem terminatur: quia aſſumere dicitur quaſi ad ſe ſumere. Sed corpus non unitur Angelo ut formæ, ſicut dictum eſt (art. præc.) ex eo autem quod unitur ſibi ut motori, non dicitur aſſumi, alioquin ſequeretur quod omnia corpora mota ab Angelis eſſent ab eis aſſumpta. Ergo Angeli non aſſumunt corpora.

3. Præterea. Angeli non aſſumunt corpora de terra, vel aqua, quia non ſubito diſparerent; neque iterum de igne, quia comburerent ea quæ contingerent; neque iterum ex aere, quia aer infigurabilis eſt, & incolorabilis. Ergo Angeli corpora non aſſumunt.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit XVI. de civ. (cap. XXIX.) quod Angeli in aſſumptis corporibus Abrahæ apparuerunt.

Reſpondeo dicendum, quod quidam dixerunt, Angelos numquam corpora aſſumere, ſed omnia quæ in Scripturis divinis leguntur de apparitionibus Angelorum, contigiſſe in viſione prophetiæ, hoc eſt ſecundum imaginationem.

Sed hoc repugnat intentioni Scripturæ. Illud enim quod imaginaria viſione videtur, eſt in ſola imaginatione videntis. Unde non videtur indifferenter ab omnibus. Scriptura autem divina ſic introducit interdum Angelos apparentes, ut communiter ab omnibus viderentur: ſicut Angeli apparentes Abrahæ viſi ſunt ab eo, & tota familia eius, & a Loth, & a civibus Sodomorum: ſimiliter Angelus qui apparuit Tobiæ, ab omnibus videbatur. Ex quo manifeſtum fit, huiuſmodi contigiſſe ſecundum corpoream viſionem, qua videtur id quod poſitum eſt extra videntem, unde ab omnibus videri poteſt. Tali autem viſione non videtur niſi corpus.

Cum igitur Angeli neque corpora ſint, neque habeant corpora naturaliter ſibi unita, ut ex dictis patet (art. præc. & art. 1. quæſt. l.) relinquitur quod interdum corpora aſſumant.

Ad primum ergo dicendum, quod Angeli non indigent corpore aſſumpto propter ſe ipſos, ſed propter nos, ut familiariter cum hominibus converſando, demonſtrent intelligibilem ſocietatem, quam homines expectant cum eis habendam in futura vita. Hoc autem quod Angeli corpora aſſumpſerunt in veteri teſtamento, fuit quoddam figurale indicium, quod

Ver-

(a) *Cod. Alcan.* in aliis ſubſtantiis.

Verbum Dei aſſumpturum eſſet corpus humanum. Omnes enim apparitiones veteris teſtamenti ad illam apparitionem ordinatæ fuerunt qua Filius Dei apparuit in carne.

Ad ſecundum dicendum, quod corpus aſſumptum unitur Angelo non quidem ut formæ, neque ſolum ut motori, ſed ſicut motori repræſentato per corpus mobile aſſumptum. Sicut enim a ſacra Scriptura proprietates rerum intelligibilium ſub ſimilitudinibus rerum ſenſibilium deſcribuntur; ita corpora ſenſibilia divina virtute ſic formantur ab Angelis, ut congruant ad repræſentandum Angeli intelligibiles proprietates. Et hoc eſt Angelum aſſumere corpus.

Ad tertium dicendum, quod licet aer in ſua raritate manens non retineat figuram, neque colorem; quando tamen condenſatur, & figurari, & colorari poteſt, ſicut patet in nubibus: & ſic Angeli aſſumunt corpora ex aere, condenſando ipſum virtute divina, quantum neceſſe eſt ad corporis aſſumendi formationem.

ARTICULUS III. 268

Utrum Angeli in corporibus aſſumptis opera vitæ exerceant.

II. diſt. VIII. *art.* 4. *& pot. quæſt.* VI. *art.* 8. *& quol.* III. *art.* 5.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod Angeli in corporibus aſſumptis opera vitæ exerceant. Angelos enim veritatis non decet aliqua fictio. Eſſet autem fictio, ſi corpus ab eis aſſumptum, quod vivum videtur, & opera vitæ habens, non haberet huiuſmodi. Ergo Angeli in aſſumpto corpore opera vitæ exercent.

2. Præterea. In operibus Angeli non ſunt aliqua fruſtra. Fruſtra autem in corpore aſſumpto per Angelum formarentur oculi, & nares, & alia ſenſuum inſtrumenta, niſi per ea Angelus ſentiret. Ergo Angelus ſentit per corpus aſſumptum: quod eſt propriiſſimum opus vitæ.

3. Præterea. Moveri motu proceſſivo eſt unum de operibus vitæ, ut patet in II. de Anima (tex. 13.) Manifeſte autem Angeli apparent in aſſumptis corporibus moveri; dicitur enim Geneſ. XVIII. 16. quod *Abraham ſimul gradiebatur deducens Angelos*, qui ei apparuerant: & Angelus Tobiæ quærenti: (Tob. V. 7.) *Noſti viam quæ deducit in civitatem Medorum?* reſpondit: *Novi, & omnia itinera eius frequenter ambulavi*. Ergo Angeli in corporibus aſſumptis frequenter exercent opera vitæ.

4. Præterea. Locutio eſt opus viventis: fit enim per vocem, quæ eſt ſonus ab ore animalis prolatus, ut dicitur in II. de Anima (tex. 90.) Manifeſtum eſt autem ex multis locis Scripturæ, Angelos in aſſumptis corporibus locutos fuiſſe. Ergo in corporibus aſſumptis exercent opera vitæ.

5. Præterea. Comedere eſt proprium opus animalis: unde Dominus poſt reſurrectionem in argumentum reſumptæ vitæ cum diſcipulis manducavit, ut habetur Luc. ult. Sed Angeli in aſſumptis corporibus apparentes comederunt, & Abraham eis cibos obtulit, quos tamen prius adoraverat, ut habetur Gen. XVIII. Ergo Angeli in aſſumptis corporibus exercent opera vitæ.

6. Præterea. Generare hominem eſt actus vitæ. Sed hoc competit Angelis in aſſumptis corporibus: dicitur enim Gen. VI. 4. *poſtquam ingreſſi ſunt filii Dei ad filias hominum, illæque genuerunt, iſti ſunt potentes a ſæculo viri famoſi*. Ergo Angeli exercent opera vitæ in corporibus aſſumptis.

Sed contra. Corpora aſſumpta ab Angelis non vivunt, ut ſupra dictum eſt (art. præ. ad 2. præcip.) Ergo nec opera vitæ per eos exerceri poſſunt.

Reſpondeo dicendum, quod quædam opera viventium habent aliquid commune cum aliis operibus; ut locutio, quæ eſt opus viventis, convenit cum aliis ſonis inanimatorum, inquantum eſt ſonus; & proceſſio cum aliis motibus, inquantum eſt motus. Quantum ergo ad id quod eſt commune utriſque operibus, poſſunt opera vitæ fieri ab Angelis per corpora aſſumpta, non autem quantum ad id quod eſt proprium viventium: quia ſecundum Philoſophum in Lib. de ſom. & vig. (cap. I. ant. med.) cuius eſt potentia, eius eſt actio. Unde nihil poteſt habere opus vitæ quod non habeat vitam, quæ eſt potentiale principium talis actionis.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut non eſt contra veritatem quod in Scriptura intelligibilia ſub figuris ſenſibilibus deſcribuntur: quia hoc non dicitur ad adſtruendum quod intelligibilia ſint ſenſibilia, ſed quod per figuras ſenſibilium proprietates intelligibilium ſecundum ſimilitudinem quamdam dantur intel-

telligi: ita non repugnat veritati sanctorum Angelorum quod per corpora ab eis assumpta videntur homines viventes, licet non sint. Non enim assumuntur, nisi ut per proprietates hominis, & opera hominis, spirituales proprietates Angelorum, & eorum spiritualia opera designentur. Quod non ita congrue fieret, si veros homines assumerent: quia proprietates eorum ducerent in ipsos homines, non in Angelos.

Ad secundum dicendum, quod sentire est totaliter opus vitae. Unde nullo modo est dicendum, quod Angeli per organa assumptorum corporum sentiant. Nec tamen superflue sunt formata: non enim ad hoc sunt formata ut per ea sentiatur, sed ad hoc ut per huiusmodi organa virtutes spirituales Angelorum designentur; sicut per oculum designatur virtus cognitiva Angeli, & per alia membra aliae eius vitutes, ut Dionysius docet ult cap. cael. Hier. (a med.)

Ad tertium dicendum, quod motus qui est a motore coniuncto, est proprium opus vitae. Sic autem non moventur corpora assumpta ab eis, quia Angeli non sunt eorum formae. Moventur tamen Angeli per accidens, motis huiusmodi corporibus, cum sint in eis sicut motores in mobilibus; & ita sunt hic, quod non alibi: quod de Deo dici non potest. Unde licet Deus non moveatur, motis his in quibus est, quia ubique est; Angeli tamen moventur per accidens ad motum corporum assumptorum, non autem ad motum corporum caelestium, etiamsi sint in eis sicut motores in mobilibus: quia corpora caelestia non recedunt de loco secundum totum; nec determinatur spiritui moventi orbem locus secundum aliquam determinatam partem substantiae orbis, quae nunc est in oriente, nunc in occidente, sed secundum determinatum situm: quia semper est in oriente virtus movens, ut dicitur in VIII. Phys. (tex. 84.)

Ad quartum dicendum, quod Angeli proprie non loquuntur per corpora assumpta; sed est aliquid simile locutioni, inquantum formant sonos in aere similes vocibus humanis.

Ad quintum dicendum, quod nec etiam comedere, proprie loquendo Angelis convenit: quia comestio importat sumptionem cibi convertibilis in substantiam comedentis. Et quamvis in corpus Christi post resurrectionem cibus non converteretur, sed resolveretur in praeiacentem materiam; tamen Christus habebat corpus talis naturae, in quod posset cibus converti: unde fuit vera comestio. Sed cibus assumptus ab Angelis neque convertebatur in corpus assumptum, neque corpus illud talis erat naturae in quod posset alimentum converti: unde non fuit vera comestio, sed figurativa spiritualis comestionis. Et hoc est quod Angelus dixit Tobiae XII. 19. *Cum essem vobiscum, videbar quidem manducare, & bibere; sed ego potu invisibili, & cibo utor.* Abraham autem obtulit eis cibos, existimans eos homines esse, in quibus tamen Deum venerabatur, sicut solet Deus esse in Prophetis, ut Augustinus dicit XVI. de civ. Dei (cap. XXIX. a med.)

Ad sextum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit XV. de civ. Dei (cap. XXIII. parum a princ.) *multi se expertos, vel ab expertis audisse confirmant, Sylvanos, & Faunos, quos vulgus incubos vocat, improbos saepe extitisse mulieribus, & earum expetisse atque peregisse concubitum. Unde hoc negare impudentiae videtur.* Sed Angeli Dei sancti nullo modo sic labi aute diluvium potuerunt Unde per filios Dei intelliguntur filii Seth, qui boni erant; filias autem hominum nomi nat Scriptura eas quae natae erant de stirpe Cain. Neque mirandum est quod de eis gigantes nasci potuerunt: neque enim omnes gigantes fuerunt, sed multo plures ante diluvium quam post. Si tamen ex coitu daemonum aliqui interdum nascuntur, hoc non est per semen ab eis decisum, aut a corporibus assumptis, sed per semen alicuius hominis ad hoc acceptum, utpote quod idem daemon, qui est succubus ad virum, fiat incubus ad mulierem; sicut & aliarum rerum semina assumunt ad aliquarum rerum generationem, ut Augustinus dicit III. de Trint. (cap. VIII. & IX.) ut sic ille qui nascitur, non sit filius daemonis, sed illius hominis cuius est semen acceptum.

QUAESTIO LII.

De comparatione Angelorum ad loca, in tres articulos divisa.

Deinde quaeritur de loco Angeli: & circa hoc quaeruntur tria.

Primo, utrum Angelus sit in loco.

Secundo, utrum possit esse in pluribus locis simul.

Tertio, utrum plures Angeli possint esse in eodem loco.

AR-

ARTICULUS I. 269

Utrum Angelus sit in loco.

I. dist. XXXVII. *quæst.* III. *art.* I. *& 2. & II. dist.* VI. *art.* 3. *& po. quæst.* III. *art.* 19. *& quol.* XI. *quæst.* I.

AD primum sic proceditur. Videtur quod Angelus non sit in loco. Dicit enim Boetius in Lib. de hebd. (circa princ.) *Communis animi conceptio apud sapientes est, incorporalia in loco non esse*: & Aristoteles in IV. Phys. dicit (tex. 48. & 57.) quod *non omne quod est, est in loco, sed mobile corpus*. Sed Angelus non est corpus, ut supra ostensum est (quæst. l. art. 1.) Ergo Angelus non est in loco.

2. Præterea. Locus est quantitas positionem habens. (a) Omne ergo quod est in loco, habet aliquem situm. Sed habere situm non potest convenire Angelo, cum substantia sua sit immunis a quantitate, cuius propria differentia est positionem habere. Ergo Angelus non est in loco.

3. Præterea. Esse in loco est mensurari loco, & contineri a loco, ut patet per Philosophum in IV. Physic. (tex. 14. & 119.) Sed Angelus non potest mensurari, neque contineri a loco: quia continens est formalius contento, sicut aer aqua, ut dicitur in IV. Physic. (tex. 35. & 49.) Ergo Angelus non est in loco.

Sed contra est quod in Collecta dicitur: *Angeli tui sancti habitent in ea, qui nos in pace custodiant.*

Respondeo dicendum, quod Angelo convenit esse in loco; æquivoce tamen dicitur Angelus esse in loco, & corpus. Corpus enim est in loco per hoc quod applicatur loco secundum contactum dimensivæ quantitatis: quæ quidem in Angelis non est, sed est in eis quantitas virtualis. Per applicationem igitur virtutis angelicæ ad aliquem locum qualitercumque dicitur Angelus esse in loco corporeo.

Et secundum hoc patet quod non oportet dicere, quod Angelus commensuretur loco, vel quod habeat situm in continuo: hoc enim convenit corpori locato, prout est quantum quantitate dimensiva. Similiter etiam non oportet propter hoc, quod contineatur a loco: nam substantia incorporea sua virtute contingens rem corpoream continet ipsam, & non continetur ab ea: anima enim est in corpore ut continens, & non ut contenta; & similiter Angelus dicitur esse in loco corporeo non ut contentum, sed ut continens aliquo modo.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS II. 270

Utrum Angelus possit esse in pluribus locis simul.

I. dist. XXXVII. *quæst.* III. *art.* 2. *& quæst.* IV. *art.* I. *corp. & IV. dist.* XLIV. *quæst.* II. *art.* 3. *quæst.* 2. *ad* I. *& pot. quæst.* III. *art.* 29. *ad* I.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod Angelus possit esse in pluribus locis simul. Angelus enim non est minoris virtutis quam anima. Sed anima est simul in pluribus locis, quia est tota in qualibet parte corporis, ut Augustinus dicit (Lib. VI. de Trinit. cap. VI. circa med.) Ergo Angelus potest esse in pluribus locis simul.

2. Præterea. Angelus est in corpore assumpto: & cum assumat corpus continuum, videtur quod sit in qualibet eius parte. Sed secundum partes eius considerantur diversa loca. Ergo Angelus est simul in pluribus locis.

3. Præterea. Damascenus dicit (Lib. II. orthod. Fid. cap. III. & Lib. I. cap. XVII.) quod *ubi Angelus operatur, ibi est*. Sed aliquando operatur simul in pluribus locis, ut patet de Angelo subvertente Sodomam. Ergo Angelus potest esse in pluribus locis simul.

Sed contra est quod Damascenus (Lib. II. orth. Fid. cap. III. circa med.) dicit, quod *Angeli, dum sunt in cælo, non sunt in terra*.

Respondeo dicendum, quod Angelus est virtutis, & essentiæ finitæ. Divina autem virtus, & essentia infinita est, & est universalis causa omnium: & ideo sua virtute omnia contingit, & non solum in pluribus locis est, sed ubique: virtus autem Angeli, quia finita est, non se extendit ad omnia, sed ad aliquid unum determinatum. Oportet enim quicquid comparatur ad unam virtutem, ut unum aliquid comparari ad ipsam. Sicut igitur universum ens comparatur ut unum aliquid ad universalem Dei virtutem; ita & aliquod particulare ens comparatur ut aliquid unum ad Angeli virtutem. Unde cum Angelus sit in loco per applicatio-nem

(a) *Ita codd. Altan. & Camer. cum Nicolaio. Edit. Rom. & Patav.* Omne autem.

nem virtutis ſuæ ad locum, ſequitur quod non ſit ubique, nec in pluribus locis, ſed in uno loco tantum.

Circa hoc tamen aliqui decepti ſunt. Quidam enim imaginationem tranſcendere non valentes, cogitaverunt indiviſibilitatem Angeli ad modum indiviſibilitatis puncti: & ideo crediderunt quod Angelus non poſſet eſſe niſi in loco punctali. Sed manifeſte decepti ſunt: nam punctum eſt indiviſibile habens ſitum; ſed Angelus eſt indiviſibile, extra genus quantitatis, & ſitus exiſtens. Unde non eſt neceſſe quod determinetur ei unus locus indiviſibilis ſecundum ſitum, ſed vel diviſibilis, vel indiviſibilis, vel maior, vel minor, ſecundum quod voluntarie applicat ſuam virtutem ad corpus maius, vel minus. Et ſic totum corpus cui per ſuam virtutem applicatur, correſpondet ei ut unus locus.

Nec tamen oportet, ſi aliquis Angelus movet cælum, quod ſit ubique. Primo quidem quia non applicatur virtus eius niſi ad id quod primo ab ipſo movetur. Una autem pars cæli eſt in qua primo eſt motus, ſcilicet pars orientis. Unde etiam Philoſophus in VIII. Phyſic. (tex. 84.) virtutem motoris cælorum attribuit parti orientis. Secundo quia non ponitur a Philoſophis, quod una ſubſtantia ſeparata moveat omnes orbes immediate. Unde non oportet quod ſit ubique.

Sic igitur patet quod diverſimode eſſe in loco convenit corpori, & Angelo, & Deo. Nam corpus eſt in loco circumſcriptive, quia commenſuratur loco; Angelus autem non circumſcriptive, cum non commenſuretur loco, ſed definitive, quia ita eſt in uno loco quod non in alio; Deus autem neque circumſcriptive, neque definitive, quia eſt ubique.

Et per hoc patet de facili reſponſio ad obiecta: quia totum illud cui immediate applicatur virtus Angeli reputatur ut unus locus eius, (a) licet non ſit continuum.

ARTICULUS III. 271

Utrum plures Angeli poſſint ſimul eſſe in eodem loco.

I. diſt. XXXVII. *quæſt.* III. *art.* I. *& pot. quæſt.* III. *art.* 7. *ad* II. *& art.* 19. *ad* I.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod plures Angeli poſſint ſimul eſſe in eodem loco. Plura enim corpora non poſſunt eſſe ſimul in eodem loco, quia replent locum. Sed Angeli non replent locum, quia ſolum corpus replet locum, ut non ſit vacuum, ut patet per Philoſophum in IV. Phyſicor. (tex. 52. & 58.) Ergo plures Angeli poſſunt eſſe in uno loco.

2. Præterea. Plus differt Angelus, & corpus, quam duo Angeli. Sed Angelus, & corpus ſunt ſimul in eodem loco: quia nullus locus eſt qui non ſit plenus ſenſibili corpore, ut probatur in IV. Phyſ. (loc. nunc cit.) Ergo multo magis duo Angeli poſſunt eſſe in eodem loco.

3. Præterea. Anima eſt in qualibet parte corporis, ſecundum Auguſtinum (Lib. VI. de Trin. cap. VI. non procul a fin.) Sed dæmones, licet non illabantur mentibus, illabuntur tamen interdum corporibus: & ſic anima, & dæmon ſunt in eodem loco. Ergo eadem ratione quæcumque aliæ ſpirituales ſubſtantiæ.

Sed contra. Duæ animæ non ſunt in eodem corpore. Ergo pari ratione neque duo Angeli in eodem loco.

Reſpondeo dicendum, quod duo Angeli non ſunt ſimul in eodem loco.

Et ratio huius eſt, quia impoſſibile eſt quod duæ cauſæ completæ ſint immediatæ unius & eiuſdem rei. Quod patet in omni genere cauſarum: quia una eſt forma proxima unius rei, & unum eſt proximum movens, licet poſſint eſſe plures motores remoti. Nec habet inſtantiam de pluribus trahentibus navem: quia nullus eorum eſt perfectus motor, cum virtus uniuſcuiuſque ſit inſufficiens ad movendum; ſed omnes ſimul ſunt (b) loco unius motoris, inquantum omnes virtutes aggregantur ad unum motum faciendum. Unde cum Angelus dicatur eſſe in loco per hoc quod virtus eius immediate contingit locum per modum continentis perfecti, ut dictum eſt (art. I. huius quæſt.) non poteſt eſſe niſi unus Angelus in uno loco.

Ad primum ergo dicendum, quod plures Angelos eſſe in uno loco, non impeditur propter impletionem loci, ſed propter aliam cauſam, ut dictum eſt (in corp. art.)

Ad ſecundum dicendum, quod Angelus, & corpus non eodem modo ſunt in loco. Unde ratio non ſequitur.

Ad tertium dicendum, quod nec etiam dæmon, & anima comparantur ad corpus, ſecundum eamdem habitudinem cauſæ, cum anima ſit forma, non autem dæmon. Unde ratio non ſequitur.

QUAE-

(a) *Ita Nicolaius. Edit. Rom. & Patav.* licet ſit continuum. (b) *Edit. Rom. & Patav.* in loco.

QUAESTIO LIII.

De motu locali Angelorum, in tres articulos divisa.

Consequenter considerandum est de motu locali Angelorum: & circa hoc quæruntur tria.

Primo, utrum Angelus possit moveri localiter.

Secundo, utrum moveatur de loco ad locum, pertranseundo medium.

Tertio, utrum motus Angeli sit in tempore, vel in instanti.

ARTICULUS I. 272

Utrum Angelus possit moveri localiter.

I. dist. XXXVII. *quæst.* IV. *art.* I. *& opusc.* XV. *cap.* XVIII. *& Matth.* XXVIII.

AD primum sic proceditur. Videtur quod Angelus non possit moveri localiter. Ut enim probat Philosophus in VI. Physic. (text. 32. & a tex. 86. usque ad 91.) *nullum impartibile movetur*: quia dum aliquid est in termino *a quo*, non movetur, nec etiam dum est in termino *ad quem*, sed tunc mutatum est. Unde relinquitur quod omne quod movetur, dum movetur, partim est in termino *a quo*, & partim in termino *ad quem*. Sed Angelus est impartibilis. Ergo Angelus non potest moveri localiter.

2. Præterea. Motus est actus imperfecti, ut dicitur in III. Physic. (tex. 14.) Sed Angelus beatus non est imperfectus. Ergo Angelus beatus non movetur localiter.

3. Præterea. Motus non est nisi propter indigentiam. Sed sanctorum Angelorum nulla est indigentia. Ergo sancti Angeli localiter non moventur.

Sed contra. Eiusdem rationis est Angelum beatum moveri, & animam beatam moveri. Sed necesse est dicere, animam beatam localiter moveri, cum sit articulus fidei, quod Christus secundum animam descendit ad inferos. Ergo Angelus beatus movetur localiter.

Respondeo dicendum, quod Angelus beatus potest moveri localiter; sed sicut esse in loco æquivoce convenit corpori, & Angelo, ita etiam & moveri secundum locum.

Corpus enim est in loco, inquantum continetur sub loco, & commensuratur loco: unde oportet quod etiam motus corporis secundum locum commensuretur loco, & sit secundum exigentiam eius. Et inde est quod secundum continuitatem magnitudinis est continuitas motus; & secundum prius, & posterius in magnitudine est prius, & posterius in motu locali corporis, ut dicitur in IV. Physs. (tex. 99.) Sed Angelus non est in loco ut commensuratus, & contentus, sed magis ut continens. Unde motus Angeli in loco non oportet quod commensuretur loco, nec quod sit secundum exigentiam eius, ut scilicet habeat continuitatem ex loco, sed potest esse motus eius continuus, & non continuus.

Quia enim Angelus non est in loco nisi secundum contactum virtutis, ut dictum est (quæst. præced. art. 1.) necesse est quod motus Angeli in loco nihil aliud sit quam diversi contactus diversorum locorum successive, & non simul: quia Angelus non potest simul esse in pluribus locis, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 2.)

Huiusmodi autem contactus non est necessarium esse continuos. Potest tamen in huiusmodi contactibus continuitas quædam inveniri: quia, ut dictum est (loco nunc cit.) nihil prohibet Angelo assignari locum divisibilem per contactum suæ virtutis, sicut corpori assignatur locus divisibilis per contactum suæ magnitudinis. Unde sicut corpus successive, & non simul dimittit locum in quo prius erat, & ex hoc causatur continuitas in motu locali eius; ita etiam Angelus potest dimittere successive locum divisibilem in quo prius erat; & sic motus eius erit continuus. Et potest etiam totum locum simul dimittere, & toti alteri loco simul se applicare; & sic motus eius non erit continuus.

Ad primum ergo dicendum, quod illa ratio dupliciter deficit in proposito. Primo quidem quia demonstratio Aristotelis procedit de indivisibili secundum quantitatem, cui respondet locus de necessitate indivisibilis: quod non potest dici de Angelo. Secundo quia demonstratio Aristotelis procedit de motu continuo. Si enim motus non esset continuus, posset dici, quod aliquid movetur dum est in termino *a quo*, & dum est in termino *ad quem*: quia ipsa successio diversorum *ubi* circa eamdem rem motus diceretur: unde in quolibet illorum *ubi* esset res illa, posset dici moveri. Sed continuitas motus hoc impedit, quia nullum continuum est in termino suo, ut patet, quia linea

non

non est in puncto: & ideo oportet quod illud quod movetur, totaliter non sit in altero terminorum, dum movetur, sed partim in uno, & partim in altero. Secundum ergo quod motus Angeli non est continuus, demonstratio Aristotelis non procedit in proposito; sed secundum quod motus Angeli ponitur continuus, sic concedi potest, quod Angelus, dum movetur, partim est in termino *a quo*, & partim in termino *ad quem*; ut tamen partialitas non referatur ad substantiam Angeli, sed ad locum: quia in principio sui motus continui Angelus est in toto loco divisibili, a quo incipit moveri; sed dum est in ipso moveri, est in parte primi loci quem deserit, & in parte secundi loci quem occupat. Et hoc quidem quod possit occupare partem duorum locorum, competit Angelo ex hoc quod potest occupare locum divisibilem per applicationem suæ virtutis, sicut corpus per applicationem magnitudinis. Unde sequitur de corpore mobili secundum locum quod sit divisibile secundum magnitudinem; de Angelo autem, quod virtus eius possit applicari alicui divisibili.

Ad secundum dicendum, quod motus existentis in potentia est actus imperfecti. Sed motus qui est secundum applicationem virtutis, est existentis in actu: quia virtus rei est, secundum quod actu est.

Ad tertium dicendum, quod motus existentis in potentia est propter indigentiam suam; sed motus existentis in actu non est propter indigentiam suam, sed propter indigentiam alterius. Et hoc modo Angelus propter indigentiam nostram localiter movetur, secundum illud Hebr. 1. 14. *Omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos qui hereditatem capiunt salutis*.

ARTICULUS II. 273

Utrum Angelus transeat per medium.

I. dist. XXXVII. quæst. IV. art. 2. & quol. I. quæst. III. art. 2. & ver. quæst. IV. art. 13. ad 14.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Angelus non transeat per medium. Omne enim quod pertransit medium, prius pertransit locum sibi æqualem quam maiorem. Locus autem æqualis Angelo, qui est indivisibilis, est locus punctalis. Si ergo Angelus in suo motu pertransit medium, oportet quod numeret puncta infinita suo motu: quod est impossibile.

2. Præterea. Angelus est simplicioris substantiæ quam anima nostra. Sed anima nostra sua cogitatione potest transire de uno extremo in aliud, non pertranseundo medium: possum enim cogitare Galliam, & postea Syriam, nihil cogitando de Italia, quæ est in medio. Ergo multo magis Angelus potest de uno extremo transire ad aliud non per medium.

3. Sed contra. Si Angelus movetur de uno loco ad alium, quando est in termino *ad quem*, non movetur, sed mutatus est. Sed ante omne mutatum esse præcedit mutari. Ergo alicubi existens movebatur. Sed non movebatur dum erat in termino *a quo*. Movebatur ergo dum erat in medio: & ita oportet quod pertranseat medium.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc.) motus localis Angeli potest esse continuus, & non continuus.

Si ergo sit continuus, non potest Angelus moveri de uno extremo in alterum, quin transeat per medium: quia, ut dicitur in VI. Physicor. (innuitur text. 77. sed expresse habetur V. Physic. text. 22. & XI. Metaph. cap. ult.) *medium est in quod prius venit quod continue mutatur, quam in quod mutatur ultimum*. Ordo enim prioris, & posterioris in motu continuo est secundum ordinem prioris, & posterioris in magnitudine, ut dicitur in IV. Physic. (text. 99.)

Si autem motus Angeli non sit continuus, possibile est quod pertranseat de aliquo extremo in aliud, non pertransito medio. Quod sic patet. Inter quælibet enim duo extrema loca sunt infinita loca media; sive accipiantur loca divisibilia, sive indivisibilia. Et de indivisibilibus manifestum est: quia inter quælibet duo puncta sunt infinita puncta media, cum nulla duo puncta consequantur se invicem sine medio, ut in VI. Physic. (a princ. Lib. per decem text.) probatur. De locis autem divisibilibus necesse est hoc dicere. Et hoc demonstratur ex motu continuo alicuius corporis. Corpus enim non movetur de loco ad locum nisi in tempore. In toto autem tempore mensurante motum corporis non est accipere duo *nunc*, in quibus corpus quod movetur, non sit in alio, & alio loco: quia si in uno & eodem loco esset in duobus *nunc*, sequeretur quod ibi quiesceret, cum nihil aliud sit quiescere quam in

in loco eodem esse nunc, & prius. Cum igitur inter primum *nunc*, & ultimum temporis mensurantis motum sint infinita *nunc*, oportet quod inter primum locum a quo incipit moveri, & ultimum locum ad quem terminatur motus, sint infinita loca. Et hoc sic etiam sensibiliter apparet. Sit enim unum corpus unius palmi, & sit via per quam transit, duorum palmorum: manifestum est quod locus primus a quo incipit motus, est unius palmi, & locus ad quem terminatur motus, est alterius palmi. Manifestum est autem quod quando incipit moveri, paulatim deserit primum palmum, & subintrat secundum. Secundum ergo quod dividitur magnitudo palmi, secundum hoc multiplicantur loca media: quia quodlibet punctum signatum in magnitudine primi palmi est principium unius loci, & punctum signatum in magnitudine alterius palmi est terminus eiusdem. Unde cum magnitudo sit divisibilis in infinitum, & puncta sint etiam infinita in potentia in qualibet magnitudine, sequitur quod inter quælibet duo loca sint infinita loca media. Mobile autem infinitatem mediorum locorum non consumit, nisi per continuitatem motus: quia sicut loca media sunt infinita in potentia, ita & in motu continuo est accipere infinita quædam in potentia. Si ergo motus non sit continuus, omnes partes motus erunt numeratæ in actu. Si ergo mobile quodcumque moveatur motu non continuo, sequitur quod vel non transeat omnia media, vel quod actu numeret media infinita; quod est impossibile. Sic igitur secundum quod motus Angeli non est continuus, non pertransit omnia media.

Hoc autem, scilicet moveri de extremo in extremum, & non per medium, potest convenire Angelo, sed non corpori: quia corpus mensuratur, & continetur sub loco, unde oportet quod sequatur leges loci in suo motu; sed substantia Angeli non est subdita loco ut contenta, sed est superior eo ut continens: unde in potestate eius est applicare se loco, prout vult, vel per medium, vel sine medio.

Ad primum ergo dicendum, quod locus Angeli non accipitur ei æqualis secundum magnitudinem, sed secundum contactum virtutis; & sic locus Angeli potest esse divisibilis, & non semper punctalis: sed tamen loca media etiam divisibilia sunt infinita, ut dictum est (in corp. art.) sed consumuntur per continuitatem motus, ut patet ex prædictis (ibidem.)

Ad secundum dicendum, quod dum Angelus movetur localiter, applicatur eius essentia diversis locis; animæ autem essentia non applicatur rebus quas cogitat, sed potius res cogitatæ sunt in ipsa: & ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod in motu continuo mutatum esse non est pars moveri, sed terminus: unde oportet quod moveri sit ante mutatum esse; & ideo oportet quod talis motus sit per medium. Sed in motu non continuo mutatum esse est pars, sicut unitas est pars numeri: unde successio diversorum locorum etiam sine medio constituit talem motum.

ARTICULUS III. 274

Utrum motus Angeli sit in instanti.

I. dist. XXXIII. quæst. IV. art. 3. & IV. dist. XLIV. quæst. II. art. 3. quæst. 3. & quol. IX. quæst. IV. art. 4. & quol. XI. art. 4.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod motus Angeli sit in instanti. Quanto enim virtus motoris fuerit fortior, & mobile minus resistens motori, tanto motus est velocior. Sed virtus Angeli moventis se ipsum improportionabiliter excedit virtutem moventem aliquod corpus: proportio autem velocitatum est secundum minorationem temporis: omne autem tempus omni tempori proportionabile est. Si igitur aliquod corpus movetur in tempore, Angelus movetur in instanti.

2. Præterea. Motus Angeli simplicior est quam aliqua mutatio corporalis. Sed aliqua mutatio corporalis est in instanti, ut illuminatio: tum quia non illuminatur aliquid successive, sicut calefit successive: tum quia radius non prius pertingit ad propinquum quam ad remotum. Ergo multo magis motus Angeli est in instanti.

3. Præterea. Si Angelus movetur in tempore de loco ad locum, manifestum est quod in ultimo instanti illius temporis est in termino *ad quem*; in toto autem tempore præcedenti aut est in loco immediate præcedenti, qui accipitur ut terminus *a quo*, aut partim in uno, & partim in alio. Si autem partim in uno, & partim in alio, sequitur quod sit partibilis, quod est impossibile. Ergo in toto tempore præcedenti est in termino *a*

quo

quo: ergo quiescit ibi, cum quiescere sit in eodem esse nunc, & prius, ut dictum est (art. praec.) & sic sequitur quod non moveatur nisi in ultimo instanti temporis.

Sed contra. In omni mutatione est prius, & posterius. Sed prius, & posterius motus numeratur secundum tempus. Ergo omnis motus est in tempore, etiam motus Angeli, cum in eo sit prius, & posterius.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt, motum localem Angeli esse in instanti. Dicebant enim, quod cum Angelus movetur de uno loco ad alium, in toto tempore praecedenti Angelus est in termino *a quo*, in ultimo autem instanti illius temporis est in termino *ad quem*. Nec oportet esse aliquod medium inter duos terminos, sicut non est aliquod medium inter tempus, & terminum temporis. Inter duo autem *nunc* temporis est tempus medium. Unde dicunt, quod non est dare ultimum *nunc*, in quo fuit in termino *a quo*; sicut in illuminatione, & in generatione substantiali ignis non est dare ultimum instans, in quo aer fuit tenebrosus, vel in quo materia fuit sub privatione formae ignis; sed est dare ultimum tempus, ita quod in termino illius temporis est vel lumen in aere, vel forma ignis in materia: & sic illuminatio, & generatio substantialis dicuntur motus instantanei.

Sed hoc non habet locum in proposito: quod sic ostenditur. De ratione enim quietis est quod quiescens non aliter se habeat nunc, & prius: & ideo in quolibet *nunc* temporis mensurantis quietem quiescens est in eodem *ubi* in primo, & in medio, & in ultimo. Sed de ratione motus est quod id quod movetur, aliter se habeat nunc, & prius. Et ideo in quolibet *nunc* temporis mensurantis motum mobile se habet in alia & alia dispositione. Unde oportet quod in ultimo *nunc* habeat formam, quam prius non habebat. Et sic patet quod quiescere in toto tempore in aliquo, puta in albedine, est esse in illo quolibet instanti illius temporis. Unde non est possibile ut aliquid in toto tempore praecedente quiescat in uno termino, & postea in ultimo instanti illius temporis sit in alio termino; sed hoc est possibile in motu, quia moveri in toto aliquo tempore non est esse in eadem dispositione in quolibet instanti illius temporis. Igitur omnes huiusmodi mutationes instantaneae sunt termini motus continui; sicut generatio est terminus alterationis materiae, & illuminatio terminus motus localis corporis illuminantis. Motus autem localis Angeli non est terminus alicuius alterius motus continui, sed est per seipsum, a nullo alio motu dependens. Unde impossibile est dicere, quod in toto tempore sit in aliquo loco, & in ultimo *nunc* sit in alio loco.

Sed oportet assignare *nunc* in quo ultimo fuit in loco praecedenti. Ubi autem sunt multa *nunc* sibi succedentia, ibi de necessitate est tempus, cum tempus nihil aliud sit quam numeratio prioris, & posterioris in motu. Unde relinquitur quod motus Angeli sit in tempore.

In continuo quidem tempore, si sit motus eius continuus; in non continuo autem, si motus sit non continuus. Utroque enim modo contingit esse motum Angeli, ut dictum est (art. 1. huius quaest.) Continuitas enim temporis est ex continuitate motus, ut dicitur in IV. Phys. (tex. 99.)

Sed istud tempus, sive sit tempus continuum, sive non, non est idem cum tempore quod mensurat motum caeli, & quo mensurantur omnia corporalia, quae habent mutabilitatem ex motu caeli: motus enim Angeli non dependet ex motu caeli.

Ad primum ergo dicendum, quod si tempus motus Angeli non sit continuum, sed successio quaedam ipsorum *nunc*; non habebit proportionem ad tempus, quod mensurat motum corporalium, quod est continuum, cum non sit eiusdem rationis. Si vero sit continuum, est quidem proportionabile, non propter proportionem moventis, & mobilis, sed propter proportionem magnitudinum, in quibus est motus. Et propterea velocitas motus Angeli non est secundum quantitatem suae virtutis, secundum determinationem suae voluntatis.

Ad secundum dicendum, quod illuminatio est terminus motus, & est alteratio, non motus localis, ut intelligatur lumen moveri prius ad propinquum quam ad remotum. Motus autem Angeli est localis, & non est terminus motus. Unde non est simile.

Ad tertium dicendum, quod obiectio illa procedit de tempore continuo. Tempus autem motus Angeli potest esse non continuum: & sic Angelus in uno instanti potest esse in uno loco, & in alio instanti in alio loco, nullo tempore inter-

intermedio existente. Si autem tempus motus Angeli sit continuum, Angelus in toto tempore praecedenti ultimum *nunc* variatur per infinita loca, ut prius expositum est (art. praec.) Est tamen partim in uno locorum continuorum, & partim in alio: non quod substantia illius sit partibilis, sed quia virtus sua applicatur ad partem primi loci, & ad partem secundi, ut etiam supra dictum est (art. 1. huius quaest.)

QUAESTIO LIV.

De cognitione Angelorum,

in quinque articulos divisa.

Consideratis his quae ad substantiam Angeli pertinent, procedendum est ad cognitionem ipsius. Haec autem consideratio erit quadripartita. Nam primo considerandum est de his quae pertinent ad virtutem cognoscitivam Angeli. Secundo de his quae pertinent ad medium cognoscendi ipsius. Tertio de his quae ab eo cognoscuntur. Quarto de modo cognitionis angelicae.

Circa primum quaeruntur quinque.

Primo, utrum intelligere Angeli sit sua substantia.

Secundo, utrum eius esse sit suum intelligere.

Tertio, utrum eius substantia sit sua virtus intellectiva.

Quarto, utrum in Angelis sit intellectus agens, & possibilis.

Quinto, utrum in eis sit aliqua alia potentia cognoscitiva quam intellectus.

ARTICULUS I. 275

Utrum intelligere Angeli sit eius substantia.

I. dist. 11. quaest. 1. art. 1. cor. & 7. & II. cont. cap. 111. & quol. 11. art. 3. & 4. & opusc. XXX. lect. 7. & 9.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod intelligere Angeli sit eius substantia. Angelus enim est sublimior, & simplicior quam intellectus agens animae. Sed substantia intellectus agentis est sua actio, ut patet III. de Anima per Aristotelem, & eius Commentatorem (tex. 19.) Ergo multo fortius substantia Angeli est sua actio, quae est intelligere.

2. Praeterea. Philosophus dicit in XII. Metaph. (tex. 39.) quod *actio intellectus est vita*. Sed cum vivere sit esse viventibus, ut dicitur in II. de Anima (tex. 37.) videtur quod vita sit essentia. Ergo actio intellectus est essentia intelligentis Angeli.

3. Praeterea. Si extrema sunt unum, medium non differt ab eis, quia extremum magis distat ab extremo quam medium. Sed in Angelo idem est intellectus, & intellectum ad minus inquantum intelligit essentiam suam. Ergo intelligere, quod cadit medium inter intellectum, & rem intellectam, est idem cum substantia Angeli intelligentis.

Sed contra. Plus differt actio rei a substantia eius quam ipsum esse eius. Sed nullius creati suum esse est sua substantia: hoc enim solius Dei proprium est, ut ex superioribus patet (quaest. III. art. 4. & quaest. XLIV. art. 1.) Ergo neque Angeli, neque alterius creaturae sua actio est eius substantia.

Respondeo dicendum, quod impossibile est quod actio Angeli, vel cuiuscumque alterius creaturae sit eius substantia. Actio enim est proprie actualitas virtutis, sicut esse est actualitas substantiae, vel essentiae. Impossibile est autem quod aliquid quod non est purus actus, sed aliquid habet de potentia admixtum, sit sua actualitas, quia actualitas potentialitati repugnat. Solus autem Deus est actus purus. Unde in solo Deo sua substantia est suum esse, & suum agere.

Praeterea. Si intelligere Angeli esset sua substantia, oporteret quod intelligere Angeli esset subsistens. Intelligere autem subsistens non potest esse nisi unum, sicut nec aliquod abstractum subsistens. Unde unius Angeli substantia non distingueretur neque a substantia Dei, quae est ipsum intelligere subsistens, neque a substantia alterius Angeli.

Si etiam Angelus ipse esset suum intelligere, non possent esse gradus in intelligendo perfectius, & minus perfecte, cum hoc contingat propter diversam participationem ipsius intelligere.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur, quod intellectus agens est sua actio, est praedicatio non per essentiam, sed per concomitantiam: quia cum sit in actu eius substantia, statim, quantum est in se, concomitatur ipsam actio: quod non est de intellectu possibili, qui non habet actiones, nisi postquam fuerit factus in actu.

Ad secundum dicendum, quod vita non hoc modo se habet ad vivere, sicut essentia ad esse, sed sicut cursus ad currere, quorum unum significat actum in.

in abstracto, aliud in concreto. Unde non sequitur, si vivere sit esse, quod vita sit essentia; quamvis etiam quandoque vita pro essentia ponatur, secundum quod Augustinus dicit in Lib. X. de Trinit. (cap. XI. ante med. & Lib. IX. cap. IV.) quod *memoria, & intelligentia, & voluntas sunt una essentia, una vita*. Sed sic non accipitur a Philosopho, cum dicit, quod actio intellectus est vita.

Ad tertium dicendum, quod actio quæ transit in aliquid extrinsecum, est realiter media inter agens, & subiectum recipiens actionem; sed actio quæ manet in agente, non est realiter medium inter agens, & obiectum, sed secundum modum significandi tantum. Realiter vero consequitur unionem obiecti cum agente: ex hoc enim quod intellectum fit unum cum intelligente, consequitur intelligere, quasi quidam effectus differens ab utroque.

ARTICULUS II. 276

Utrum intelligere Angeli sit eius esse.

III. cont. cap. XI. *& pot. quæst.* X. *art.* I. *ad* 5.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod intelligere Angeli sit eius esse. Vivere enim viventibus est esse, ut dicitur in II. de Anima (tex. 37.) Sed intelligere est quoddam vivere, ut in eodem dicitur (tex, 13.) Ergo intelligere Angeli est eius esse.

2. Præterea. Sicut se habet causa ad causam, ita effectus ad effectum. Sed forma per quam Angelus est, est eadem cum forma per quam intelligit ad minus se ipsum. Ergo eius intelligere est idem cum suo esse.

Sed contra. Intelligere Angeli est motus eius, ut patet per Dionysium IV. cap. de div. Nom. (part. I. ante med.) Sed esse non est motus. Ergo esse Angeli non est intelligere eius.

Respondeo dicendum, quod actio Angeli non est eius esse, neque actio alicuius creaturæ.

Duplex enim est actionis genus, ut dicitur IX. Metaph. (tex. 16.) una scilicet quæ transit in aliquid exterius, inferens ei passionem, sicut urere, & secare; alia vero actio est quæ non transit in rem exteriorem, sed magis manet in ipso agente, sicut sentire, intelligere, & velle: per huiusmodi enim actionem non immutatur aliquid extrinsecum, sed totum in ipso agente agitur.

De prima ergo actione manifestum est quod non potest esse ipsum esse agentis: nam esse agentis significatur intra ipsum; actio autem talis est effluxus in passum ab agente.

Secunda autem actio de sui ratione habet infinitatem vel simpliciter, vel secundum quid. Simpliciter quidem, sicut intelligere, cuius obiectum est verum, & velle, cuius obiectum est bonum: quorum utrumque convertitur cum ente; & ita intelligere, & velle, quantum est de se, habent se ad omnia, & utrumque recipit speciem ab obiecto. Secundum quid autem infinitum est sentire, quod se habet ad omnia sensibilia, sicut visus ad omnia visibilia. Esse autem cuiuslibet creaturæ est determinatum ad unum secundum genus, & speciem. Esse autem solius Dei est simpliciter infinitum, in se omnia comprehendens, ut dicit Dionysius IV. cap. de div. Nom. (part. I. parum ante med.) Unde solum esse divinum est suum intelligere, & suum velle.

Ad primum ergo dicendum, quod vivere quandoque sumitur pro ipso esse viventis, quandoque vero pro operatione vitæ, idest per quam demonstratur aliquid esse vivens. Et hoc modo Philosophus dicit, quod intelligere est vivere quoddam: ibi enim distinguit diversos gradus viventium secundum diversa opera vitæ.

Ad secundum dicendum, quod ipsa essentia Angeli est ratio totius sui esse, non autem est ratio totius sui intelligere, quia non omnia intelligere potest per suam essentiam: & ideo secundum propriam rationem, inquantum est talis essentia, comparatur ad ipsum esse Angeli; sed ad eius intelligere comparatur secundum rationem universalioris obiecti, scilicet veri, vel entis. Et sic patet quod licet sit eadem forma, non tamen secundum eamdem rationem est principium essendi, & intelligendi. Et propter hoc non sequitur quod in in Angelo sit idem esse, & intelligere.

ARTICULUS III. 277

Utrum potentia intellectiva Angeli sit eius essentia.

Inf. quaest. lxxvii. *art.* i. *cor. & quaest.* lxxix. *art.* i. *cor.*

AD tertium sic proceditur. Videtur quod virtus, vel potentia intellectiva in Angelo non sit aliud quam sua essentia. Mens enim, & intellectus nominant potentiam intellectivam. Sed Dionysius in pluribus locis suorum librorum (cap. ii. vi. xii. caelest. Hierarch. & cap. vii. & ix. de div. Nom.) nominat ipsos Angelos intellectus, & mentes. Ergo Angelus est sua potentia intellectiva.

2. Praeterea. Si potentia intellectiva in Angelo est aliquid praeter eius essentiam, oportet quod sit accidens: hoc enim dicimus esse accidens alicuius, quod est praeter eius essentiam. Sed forma simplex subiectum esse non potest, ut Boetius dicit in Lib. de Trin. (ante med.) Ergo Angelus non esset forma simplex: quod est contra praemissa (quaest. l. art. 1. & 2.)

3. Praeterea. Augustinus dicit XII. Confess. (cap. vii. in fin.) quod *Deus fecit angelicam naturam prope se, materiam autem primam prope nihil*. Ex quo videtur quod Angelus sit simplicior quam materia prima, utpote Deo propinquior. Sed materia prima est sua potentia. Ergo multo magis Angelus est sua potentia intellectiva.

Sed contra est quod Dionysius dicit xi. cap. angelicae Hier. (post princ.) quod *Angeli dividuntur in substantiam, virtutem, & operationem*. Ergo aliud est in eis substantia, & aliud virtus, & aliud operatio.

Respondeo dicendum, quod nec in Angelo, neque in aliqua creatura virtus, vel potentia operativa est idem quod sua essentia: quod sic patet.

Cum enim potentia dicatur ad actum, oportet quod secundum diversitatem actuum sit diversitas potentiarum: propter quod dicitur, quod proprius actus respondet propriae potentiae. In omni autem creato essentia differt a suo esse, & comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum, ut ex supra dictis patet (art. 1. & 2. praec. & quaest. iii. art. 4.) Actus autem ad quem comparatur potentia operativa, est operatio. In Angelo autem non est idem intelligere, & esse; nec aliqua alia operatio aut in ipso, aut in quocumque alio creato est idem quod eius esse. Unde essentia Angeli non est eius potentia intellectiva; nec alicuius creati essentia est eius operativa potentia.

Ad primum ergo dicendum, quod Angelus dicitur intellectus, & mens, quia tota eius cognitio est intellectualis. Cognitio autem animae partim est intellectualis, & partim sensitiva.

Ad secundum dicendum, quod forma simplex quae est actus purus, nullius accidentis potest esse subiectum, quia subiectum comparatur ad accidens ut potentia ad actum; & huiusmodi est solus Deus: & de tali forma loquitur ibi Boetius. Forma autem simplex quae non est suum esse, sed comparatur ad ipsum ut potentia ad actum, potest esse subiectum accidentis, & praecipue eius quod consequitur speciem. Huiusmodi autem accidens pertinet ad formam. Accidens vero quod est individui, non consequens totam speciem, consequitur materiam, quae est individuationis principium: & talis forma simplex est Angelus.

Ad tertium dicendum, quod potentia materiae est ad ipsum esse substantiale, & non potentia operativa, sed ad esse accidentale. Unde non est simile.

ARTICULUS IV. 278

Utrum in Angelo sit intellectus agens, & possibilis.

I. cont. cap. xcv. *ratione* 6.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod in Angelo sit intellectus agens, & possibilis. Dicit enim Philosophus in III. de Anima (text. 17.) quod sicut in omni natura est aliquid quo est omnia fieri, & aliquid quo est omnia facere; ita etiam in anima. Sed Angelus est natura quaedam. Ergo in eo est intellectus agens, & possibilis.

2. Praeterea. Recipere est proprium intellectus possibilis; illuminare autem est proprium intellectus agentis, ut patet in III. de Anima (tex. 2. 3. & 18.) Sed Angelus recipit illuminationem a superiori, & illuminat inferiorem. Ergo in eo est intellectus agens, & possibilis.

Sed contra est quod in nobis intellectus agens, & possibilis est per comparationem ad phantasmata: quae quidem comparantur ad intellectum possibilem ut colores ad visum; ad intellectum autem agen-

agentem ut colores ad lumen, ut patet ex III. de Anima (eod. text. 18.) Sed hoc non est in Angelo. Ergo in Angelo non est intellectus agens, & possibilis.

Respondeo dicendum, quod necessitas ponendi intellectum possibilem in nobis fuit propter hoc quod nos invenimur quandoque intelligentes in potentia, & non in actu. Unde oportet esse quamdam virtutem quae sit in potentia ad intelligibilia ante ipsum intelligere; sed reducitur in actum eorum, cum fit sciens, & ulterius, cum fit considerans. Et haec virtus vocatur intellectus possibilis. Necessitas autem ponendi intellectum agentem fuit, quia naturae rerum materialium, quas nos intelligimus, non subsistunt extra animam immateriales, & intelligibiles in actu, sed sunt solum intelligibiles in potentia extra animam existentes. Et ideo oportuit esse aliquam virtutem quae faceret illas naturas intelligibiles actu: & haec virtus dicitur intellectus agens in nobis.

Utraque autem necessitas deest in Angelis: quia neque sunt quandoque intelligentes in potentia tantum respectu eorum quae naturaliter intelligunt; neque intelligibilia eorum sunt intelligibilia in potentia, sed in actu. Intelligunt enim primo, & principaliter res immateriales, ut infra patebit (quaest. seq. art. 1.) & ideo non potest in eis esse intellectus agens, & possibilis, nisi aequivoce.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus intelligit, illa duo esse in omni natura in qua contingit esse generari, vel fieri, ut ipsa verba demonstrant. In Angelis autem non generatur scientia, sed naturaliter adest. Unde non oportet ponere in eis agens, & possibile.

Ad secundum dicendum, quod intellectus agentis est illuminare, non quidem alium intelligentem, sed intelligibilia in potentia, inquantum per abstractionem facit ea intelligibilia actu. Ad intellectum autem possibilem pertinet esse in potentia respectu naturalium cognoscibilium, & quandoque fieri actu. Unde quod Angelus illuminat Angelum, non pertinet ad rationem intellectus agentis; neque ad rationem intellectus possibilis pertinet quod illuminatur de supernaturalibus mysteriis, ad quae cognoscenda quandoque est in potentia. Si quis autem velit haec vocare intellectum agentem, & possibilem, aequivoce dicet: nec de nominibus est curandum.

ARTICULUS V. 279

Utrum in Angelis sit sola intellectiva cognitio.

Inf. quaest. lxxix. *art.* 1. *ad* 3. *& mal. quaest.* xvi. *art.* 1. *ad* 14.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod in Angelis non sit sola intellectiva cognitio. Dicit enim Augustinus VIII. de civit. Dei (cap. vi. a princ.) quod *in Angelis est vita, quae intelligit, & sentit*. Ergo in eis est potentia sensitiva.

2. Praeterea. Isidorus dicit (Lib. I. de summo bono cap. xii. a med.) quod Angeli multa noverunt per experientiam. Experientia autem fit ex multis memoriis, ut dicitur in I. Metaph. (cap. 1.) Ergo in eis est etiam memorativa potentia.

3. Praeterea. Dionysius dicit iv. cap. de div. Nomin. (part. iv. parum a med. lect. 19.) quod in daemonibus est phantasia proterva. Phantasia autem ad vim imaginativam pertinet. Ergo in daemonibus est vis imaginativa; & eadem ratione in Angelis, quia sunt eiusdem naturae.

Sed contra est quod Gregorius dicit in homilia de Ascensione (quae est xxix. in Evang. non longe a princ.) quod *homo sentit cum pecoribus, & intelligit cum Angelis*.

Respondeo dicendum, quod in anima nostra sunt quaedam vires quarum operationes per organa corporea exercentur; & huiusmodi vires sunt actus quarumdam partium corporis, sicut est visus in oculo, & auditus in aure. Quaedam vero vires animae nostrae sunt quarum operationes per organa corporea non exercentur, ut intellectus, & voluntas; & huiusmodi non sunt actus aliquarum partium corporis. Angeli autem non habent corpora sibi naturaliter unita, ut ex supra dictis patet (quaest. li. art. 1.) Unde de viribus animae non possunt eis competere nisi intellectus, & voluntas. Et hoc etiam Commentator dicit XII. Metaphys. quod *substantiae separatae dividuntur in intellectum, & voluntatem*. Et hoc convenit ordini universi, ut suprema creatura intellectualis sit totaliter intellectiva, & non secundum partem, ut anima nostra. Et propter hoc etiam Angeli vocantur intellectus, & mentes, ut supra dictum est (art. 3. huius quaest. ad 1.)

Ad ea vero quae in contrarium obiiciuntur, potest dupliciter responderi. Uno modo, quod auctoritates illae loquan-

quuntur secundum opinionem illorum qui posuerunt Angelos, & dæmones habere corpora naturaliter sibi unita: qua opinione frequenter Augustinus in libris suis utitur, licet eam asserere non intendat. Unde dicit XXI. de civit. Dei (cap. x. post princ.) quod *super hac inquisitione non est multum laborandum*. Alio modo potest dici, quod auctoritates illæ, & consimiles sunt intelligendæ per quamdam similitudinem: quia cum sensus certam apprehensionem habeat de proprio sensibili, est in usu loquentium ut etiam secundum certam apprehensionem intellectus aliquid sentire dicamur: unde etiam sententia nominatur. Experientia vero Angelis attribui potest per similitudinem cognitorum, & non per similitudinem virtutis cognoscitivæ. Est enim in nobis experientia, dum singularia per sensum cognoscimus; Angeli autem singularia cognoscunt, ut infra patebit (quæst. lvii. art. 2.) sed non per sensum. Sed tamen memoria in Angelis potest poni, secundum quod ab Augustino (Lib. X. de Trin. cap. xi.) ponitur in mente; licet non possit eis competere, secundum quod ponitur pars animæ sensitivæ. Similiter dicendum, quod phantasia proterva attribuitur dæmonibus ex eo quod habent falsam practicam existimationem de vero bono. Deceptio autem in nobis proprie fit secundum phantasiam, per quam interdum similitudinibus rerum inhæremus sicut rebus ipsis, ut patet in dormientibus, & amentibus.

QUAESTIO LV.

De medio cognitionis angelicæ, in tres articulos divisa.

Consequenter quæritur de medio cognitionis angelicæ: & circa hoc quæruntur tria.

Primo, utrum Angeli cognoscant omnia per suam substantiam, vel per aliquas species.

Secundo, si per species, utrum per species connaturales, vel per species a rebus acceptas.

Tertio, utrum Angeli superiores cognoscant per species magis universales quam inferiores.

ARTICULUS I. 280

Utrum Angeli cognoscant omnia per suam substantiam.

II. dist. XII. *art.* 3. *ad* 5. & *III. dist.* XIV *art.* 1. *quæst.* 2. *corp.* & *ad* 1.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Angeli cognoscant omnia per suam substantiam. Dicit enim Dionysius VII. cap. de div. Nom. (a med. lect. 3.) quod Angeli sciunt ea quæ sunt in terra, secundum propriam naturam mentis. Sed natura Angeli est eius essentia. Ergo Angelus per suam essentiam res cognoscit.

2. Præterea. Secundum Philosophum in XII. Metaph. (text. 51.) & in III. de Anima (text. 15.) *in his quæ sunt sine materia, idem est intellectus, & quod intelligitur*. Id autem quod intelligitur, est idem intelligenti, ratione eius quo intelligitur. Ergo in his quæ sunt sine materia, sicut sunt Angeli, id quo intelligitur, est ipsa substantia intelligentis.

3. Præterea. Omne quod est in altero, est in eo per modum eius in quo est. Sed Angelus habet naturam intellectualem. Ergo quicquid est in ipso, est in eo per modum intelligibilem. Sed omnia sunt in eo: quia inferiora in entibus sunt in superioribus essentialiter, superiora vero sunt in inferioribus participative: & ideo dicit Dionysius IV. cap. de div. Nom. (par. 1. parum ante med. lect. 5.) quod *Deus tota in totis congregat*, idest omnia in omnibus. Ergo Angelus omnia in sua substantia cognoscit.

Sed contra est quod Dionysius dicit in eodem cap. (non remote a princ. lect. 4.) quod *Angeli illuminantur rationibus rerum*. Ergo cognoscunt per rationes rerum, & non per propriam substantiam.

Respondeo dicendum, quod illud quo intellectus intelligit, comparatur ad intellectum intelligentem ut forma eius, quia forma est quo agens agit. Oportet autem, ad hoc quod potentia perfecte compleatur per formam, quod omnia contineantur sub forma ad quæ potentia se extendit: & inde est quod in rebus corruptibilibus forma non perfecte complet potentiam materiæ, quia potentia materiæ ad plura se extendit quam sit continentia formæ huius, vel illius. Potentia autem intellectiva Angeli se extendit ad intelligendum omnia, quia obiectum intellectus est ens, vel verum commune.

Ipsa autem essentia Angeli non comprehendit in se omnia, cum sit essentia determinata ad genus, & ad speciem. Hoc autem proprium est essentiæ divinæ, quæ infinita est, ut in se simpliciter omnia comprehendat perfecte. Et ideo solus Deus cognoscit omnia per suam essentiam; Angelus autem per suam essentiam non potest omnia cognoscere, sed oportet intellectum eius aliquibus speciebus perfici ad res cognoscendas.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur, Angelum secundum suam naturam res cognoscere, ly *secundum* non determinat medium cognitionis, quod est similitudo cogniti, sed virtutem cognoscitivam, quæ convenit Angelo secundum suam naturam.

Ad secundum dicendum, quod sicut sensus in actu est sensibile in actu, ut dicitur in II. de Anima (text. 53.) non ita quod ipsa vis sensitiva sit ipsa similitudo sensibilis, quæ est in sensu, sed quia ex utroque fit unum sicut ex actu, & potentia; ita & intellectus in actu dicitur esse intellectum in actu, non quod substantia intellectus sit ipsa similitudo per quam intelligit, sed quia illa similitudo est forma eius. Idem est autem quod dicitur: In his quæ sunt sine materia, idem est intellectus, & quod intelligitur; ac si diceretur, quod intellectus in actu est intellectum in actu. Ex hoc enim aliquid est intellectum in actu quod est immateriale.

Ad tertium dicendum, quod ea quæ sunt infra Angelum, & ea quæ sunt supra ipsum, sunt quodammodo in substantia eius, non quidem perfecte, neque secundum propriam rationem, cum Angeli essentia finita existens secundum propriam rationem ab aliis distinguatur, sed secundum quamdam rationem communem. In essentia autem Dei sunt omnia perfecte, & secundum propriam rationem, sicut in prima, & universali virtute operativa, a qua procedit quicquid est in quacumque re proprium, vel commune. Et ideo Deus per essentiam suam habet propriam cognitionem de rebus omnibus, non autem Angelus, sed solam communem.

ARTICULUS II. 281

Utrum Angeli intelligant per species a rebus acceptas.

Inf. quæst. lxxxix. *art.* 1. 2. *&* 3. *& II. dist.* III. *quæst.* II. *art.* 1. *& ver. quæst.* VIII: *art.* 9. *& I. cont. cap.* XCII. *fin. &* XCIV. *& opusc.* II. *cap.* CXXVI.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod Angeli intelligant per species a rebus acceptas. Omne enim quod intelligitur, per aliquam sui similitudinem in intelligente intelligitur. Similitudo autem alicuius in altero existens aut est ibi per modum exemplaris, ita quod illa similitudo sit causa rei; aut est ibi per modum imaginis, ita quod sit causata a re. Oportet igitur quod omnis scientia intelligentis vel sit causa rei intellectæ, vel causata a re. Sed scientia Angeli non est causa rerum existentium in natura, sed sola divina scientia. Ergo oportet quod omnes species per quas intelligit intellectus angelicus, sint a rebus acceptæ.

2. Præterea. Lumen angelicum est fortius quam lumen intellectus agentis in anima. Sed lumen intellectus agentis abstrahit species intelligibiles a phantasmatibus. Ergo lumen intellectus angelici potest abstrahere species etiam ab ipsis rebus sensibilibus: & ita nihil prohibet dicere, quod Angelus intelligat per species a rebus acceptas.

3. Præterea. Species quæ sunt in intellectu, indifferenter se habent ad præsens, & distans, nisi quatenus a rebus sensibilibus accipiuntur. Si ergo Angelus non intelligit per species a rebus acceptas, eius cognitio indifferenter se haberet ad propinqua, & distantia; & ita frustra secundum locum moveretur.

Sed contra est quod Dionysius dicit VII. cap. de div. Nom. (lect. 2.) quod *Angeli non congregant divinam cognitionem a rebus divisibilibus, aut a sensibilibus.*

Respondeo dicendum, quod species per quas Angeli intelligunt, non sunt a rebus acceptæ, sed eis connaturales.

Sic enim oportet intelligere distinctionem spiritualium substantiarum, & ordinem, sicut est distinctio, & ordo corporalium. Suprema autem corpora habent potentiam in sui natura totaliter perfectam per formam. In corporibus autem inferioribus potentia materiæ non totaliter perficitur per formam; sed accipit nunc unam, nunc aliam formam ab

ab aliquo agente. Similiter & inferiores substantiæ intellectivæ, scilicet animæ humanæ, habent potentiam intellectivam non completam naturaliter; sed completur in eis successive per hoc quod accipiunt species intelligibiles a rebus. Potentia vero intellectiva in substantiis spiritualibus superioribus, idest in Angelis, naturaliter completa est per species intelligibiles connaturales, inquantum habent species intelligibiles connaturales ad omnia intelligenda quæ naturaliter cognoscere possunt.

Et hoc etiam ex ipso modo essendi huiusmodi substantiarum apparet. Substantiæ enim spirituales inferiores, scilicet animæ, habent esse affine corpori, inquantum sunt corporum formæ: & ideo ex ipso modo essendi competit eis ut a corporibus, & per corpora suam perfectionem intelligibilem consequantur; alioquin frustra corporibus unirentur. Substantiæ vero superiores, idest Angeli, sunt à corporibus totaliter absolutæ, immaterialiter, & in esse intelligibili subsistentes; & ideo suam perfectionem intelligibilem consequuntur per intelligibilem effluxum, quo a Deo species rerum cognitarum acceperunt simul cum intellectuali natura.

Unde Augustinus dicit II. super Gen. ad litteram (cap. VIII. circ. princ.) quod cetera quæ infra Angelos sunt, ita causantur, ut prius fiant in cognitione rationalis creaturæ, ac deinde in genere suo.

Ad primum ergo dicendum, quod in mente Angeli sunt similitudines creaturarum, non quidem ab ipsis creaturis acceptæ, sed a Deo, qui est creaturarum causa, & in quo primo similitudines rerum existunt. Unde Augustinus dicit in eodem Lib. (loc. prox. cit.) quod sicut ratio qua creatura conditur, prius est in Verbo Dei, quam ipsa creatura, quæ conditur; sic & eiusdem rationis cognitio prius fit in creatura intellectuali, ac deinde est ipsa conditio creaturæ.

Ad secundum dicendum, quod de extremo ad extremum non pervenitur nisi per medium. Esse autem formæ in imaginatione, quod est quidem sine materia, non tamen sine materialibus conditionibus, medium est inter esse formæ quæ est in materia, & esse formæ quæ est in intellectu per abstractionem a materia, & conditionibus materialibus. Unde quantumcumque sit potens intellectus angelicus, non posset formas materiales reducere ad esse intelligibile, nisi prius reduceret eas ad esse formarum imaginatarum: quod est impossibile, cum careat imaginatione, ut dictum est (quæst. præc. art. 5.) Dato etiam quod posset abstrahere species intelligibiles a rebus materialibus, non tamen abstraheret: quia non indigeret eis, cum habeat species intelligibiles connaturales.

Ad tertium dicendum, quod cognitio Angeli indifferenter se habet ad distans, & propinquum secundum locum; non tamen propter hoc motus eius localis est frustra: non enim movetur localiter ad cognitionem accipiendam, sed ad operandum aliquid in loco.

ARTICULUS III. 282

Utrum superiores Angeli intelligant per species magis universales quam inferiores.

II. dist. III. quæst. II. art. 2. & III. cont. cap. XCIX. & ver. quæst. VIII. art. 10. & opusc. II. cap. LXXVIII. & LXXXI. & CXXVI. & caus. lect. 4. & 10.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod superiores Angeli non intelligant per species magis universales quam inferiores. Universale enim esse videtur quod a particularibus abstrahitur. Sed Angeli non intelligunt per species a rebus abstractas. Ergo non potest dici, quod species intellectus angelici sint magis, vel minus universales.

2. Præterea. Quod cognoscitur in speciali, perfectius cognoscitur quam quod cognoscitur in universali: quia cognoscere aliquid in universali est quodammodo medium inter potentiam, & actum. Si ergo Angeli superiores cognoscunt per formas magis universales quam inferiores, sequitur quod Angeli superiores habeant scientiam magis imperfectam quam inferiores: quod est inconveniens.

3. Præterea. Idem non potest esse propria ratio multorum. Sed si Angelus superior cognoscat per unam formam universalem diversa, quæ inferior Angelus cognoscit per plures formas speciales, sequitur quod Angelus superior utitur una forma universali ad cognoscendum diversa. Ergo non poterit habere propriam cognitionem de utroque: quod videtur inconveniens.

Sed contra est quod dicit Dionysius XII. cap. angelicæ Hierar. (post princ.) quod superiores Angeli participant scientiam magis in universali quam inferiores:

& in Lib. de causis dicitur (prop. 10.) quod Angeli superiores habent formas magis universales.

Respondeo dicendum, quod ex hoc sunt in rebus aliqua superiora, quod sunt uni primo, quod est Deus, propinquiora, & similiora. In Deo autem tota plenitudo intellectualis cognitionis continetur in uno, scilicet in essentia divina, per quam Deus omnia cognoscit. Quæ quidem intelligibilis plenitudo in intelligibilibus creaturis inferiori modo, & minus simpliciter invenitur. Unde oportet quod ea quæ Deus cognoscit per unum, inferiores intellectus cognoscant per multa; & tanto amplius per plura, quanto amplius intellectus inferior fuerit. Sic igitur quanto Angelus fuerit superior, tanto per pauciores species universitatem intelligibilium apprehendere poterit: & ideo oportet quod eius formæ sint universaliores, quasi ad plura se extendentes unaquæque earum.

Et de hoc exemplum aliqualiter in nobis perspici potest. Sunt enim quidam qui veritatem intelligibilem capere non possunt, nisi eis particulatim per singula explicetur: & hoc quidem ex debilitate intellectus eorum contingit. Alii vero, qui sunt fortioris intellectus, ex paucis multa capere possunt.

Ad primum ergo dicendum, quod accidit universali ut a singularibus abstrahatur, inquantum intellectus illud cognoscens a rebus cognitionem accipit. Si vero sit aliquis intellectus a rebus cognitionem non accipiens, universale ab eo cognitum non erit abstractum a rebus, sed quodammodo ante res præexistens, vel secundum ordinem causæ, sicut universales rerum rationes sunt in Verbo Dei, vel saltem ordine naturæ, sicut universales rerum rationes sunt in intellectu angelico.

Ad secundum dicendum, quod cognoscere aliquid in universali dicitur dupliciter. Uno modo ex parte rei cognitæ, ut scilicet cognoscatur solum universalis natura rei; & sic cognoscere aliquid in universali est imperfectius: imperfecte enim cognosceret hominem qui cognosceret de eo solum quod est animal. Alio modo ex parte medii cognoscendi; & sic perfectius est cognoscere aliquid in universali: perfectior enim est intellectus qui per unum universale medium potest singula propria cognoscere, quam qui non potest.

Ad tertium dicendum, quod idem non potest esse plurium propria ratio adæquata; sed, si sit excellens, potest idem accipi ut propria ratio, & similitudo diversorum: sicut in homine est universalis prudentia quantum ad omnes actus virtutum; & potest accipi ut propria ratio, & similitudo particularis prudentiæ, quæ est in leone, ad actus magnanimitatis, & eius quæ est in vulpe, ad actus cautelæ, & sic de aliis. Similiter essentia divina accipitur propter sui excellentiam ut propria ratio singulorum quæ sunt in ea: unde sibi singula similantur secundum proprias rationes. Et eodem modo dicendum est de ratione universali quæ est in mente Angeli, quod per eam propter eius excellentiam multa cognosci possunt propria cognitione.

QUAESTIO LVI.

De cognitione Angelorum ex parte rerum immaterialium,

in tres articulos divisa.

DEinde quæritur de cognitione Angelorum ex parte rerum quas cognoscunt: & primo de cognitione rerum immaterialium; secundo de cognitione rerum materialium.

Circa primum quæruntur tria.

Primo, utrum Angelus cognoscat se ipsum.

Secundo, utrum unus cognoscat alium.

Tertio, utrum Angelus per sua naturalia cognoscat Deum.

ARTICULUS I. 283

Utrum Angelus cognoscat seipsum.

Infr. quæst. LXXXVII. *art.* 1. *& II. cont. cap.* XCVIII. *& IV. cap.* XI. *co.* 1. *&* 2. *& ver. quæst.* VIII. *art.* 6. *& caus. lect.* 13. *fin.*

AD primum sic proceditur. Videtur quod Angelus seipsum non cognoscat. Dicit enim Dionysius VI. cap. angel. Hierarch. (in princ.) quod *Angeli ignorant proprias virtutes*. Cognita autem substantia, cognoscitur virtus. Ergo Angelus non cognoscit suam essentiam.

2. Præterea. Angelus est quædam substantia singularis, alioquin non ageret, cum actus sint singularium subsistentium. Sed nullum singulare est intelligibile. Ergo non potest intelligi: & ita, cum Angelo non adsit nisi intellectiva cognitio, non poterit aliquis Angelus cognoscere seipsum.

3. Præ-

3. Præterea. Intellectus movetur ab intelligibili: quia intelligere est quoddam pati, ut dicitur in III. de Anima (tex. 12.) Sed nihil movetur, aut patitur a seipso, ut in rebus corporalibus apparet. Ergo Angelus non potest intelligere seipsum.

Sed contra est quod dicit Augustinus II. super Genes. ad litteram (cap. VIII. in princ.) quod *Angelus in ipsa sua confirmatione, hoc est in illustratione veritatis, cognovit seipsum*.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet (quæst. LIV. art. 2.) obiectum aliter se habet in actione quæ manet in agente, & in actione quæ transit in aliquid exterius. Nam in actione quæ transit in aliquid exterius, obiectum, sive materia, in quam transit actus, est separata ab agente, sicut calefactum a calefaciente, & ædificatum ab ædificante. Sed in actione quæ manet in agente, oportet, ad hoc quod procedat actio, quod obiectum uniatur agenti, sicut oportet quod sensibile uniatur sensui ad hoc quod sentiat actu.

Et ita se habet obiectum unitum potentiæ ad huiusmodi actionem, sicut forma quæ est principium actionis in aliis agentibus: sicut enim calor est principium formale calefactionis in igne, ita species rei visæ est principium formale visionis in oculo.

Sed considerandum est, quod huiusmodi species obiecti quandoque est in potentia tantum in cognoscitiva virtute; & tunc est cognoscens in potentia tantum: & ad hoc quod actu cognoscat, requiritur quod potentia cognoscitiva reducatur in actum speciei. Si autem semper eam actu habeat, nihilominus per eam cognoscere potest absque aliqua mutatione, vel receptione præcedenti. Ex quo patet quod moveri ab obiecto non est de ratione cognoscentis, inquantum est cognoscens, sed inquantum est potentia cognoscens.

Nihil autem differt, ad hoc quod forma sit principium actionis, quod ipsa forma sit aliquando inhærens, & quod sit per se subsistens. Non enim minus calor calefaceret, si esset per se subsistens, quam calefacit inhærens.

Sic igitur etsi aliquid in genere intelligibilium se habeat ut forma intelligibilis subsistens, intelligit seipsum. Angelus autem, cum sit immaterialis, est quædam forma subsistens, & per hoc intelligibilis actu. Unde sequitur quod per suam formam, quæ est sua substantia, seipsum intelligat.

Ad primum ergo dicendum, quod littera illa est antiquæ translationis, quæ corrigitur per novam, in qua dicitur: *Praeterea & ipsos*, scilicet Angelos, *cognovisse proprias virtutes*: loco cuius habebatur in alia translatione: *Et adhuc eos ignorare proprias virtutes*. Quamvis etiam littera antiquæ translationis salvari possit quantum ad hoc quod Angeli non perfecte cognoscunt suam virtutem, secundum quod procedit ab ordine divinæ sapientiæ, quæ est Angelis incomprehensibilis.

Ad secundum dicendum, quod singularium, quæ sunt in rebus corporalibus, non est intellectus apud nos, non ratione singularitatis, sed ratione materiæ, quæ est in eis individuationis principium. Unde si aliqua singularia sunt sine materia subsistentia, sicut sunt Angeli, illa nihil prohibet intelligibilia esse actu.

Ad tertium dicendum, quod moveri, & pati convenit intellectui, secundum quod est in potentia: unde non habet locum in intellectu angelico, maxime quantum ad hoc quod intelligit seipsum. Actio etiam intellectus non est eiusdem rationis cum actione quæ in corporalibus invenitur, in aliam materiam transeunte.

ARTICULUS II. 284

Utrum unus Angelus alium cognoscat.

II. cont. cap. XCVIII. *& ver. quæst.* VIII. *ar.* 7.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod unus Angelus alium non cognoscat. Dicit enim Philosophus in III. de Anima (text. 4.) quod si intellectus humanus haberet in se aliquam naturam de numero naturarum rerum sensibilium, illa natura interius existens prohiberet apparere extranea; sicut etiam si pupilla esset colorata aliquo colore, non posset videre omnem colorem. Sed sicut se habet intellectus humanus ad cognoscendas res corporeas, ita se habet intellectus angelicus ad cognoscendas res immateriales. Cum igitur intellectus angelicus habeat in se aliquam naturam determinatam de numero illarum naturarum, videtur quod alias cognoscere non possit.

2. Præterea. In Lib. de causis (prop. 8.) dicitur, quod omnis intelligentia scit quod est supra se, inquantum est causata ab eo, & quod est sub se, inquantum est causa eius. Sed unus Angelus non est causa alterius. Ergo unus Angelus non cognoscit alium.

3. Præterea. Unus Angelus non potest co-

cognoscere alium per essentiam ipsius Angeli cognoscentis; cum omnis cognitio sit secundum rationem similitudinis; essentia autem Angeli cognoscentis non est similis essentiæ Angeli cogniti, nisi in genere, ut ex supra dictis patet (quæst. l. art. 4. & quæst. lv. art. 1.) Unde sequeretur quod unus Angelus non haberet de alio cognitionem propriam, sed generalem tantum. Similiter etiam non potest dici, quod unus Angelus cognoscat alium per essentiam Angeli cogniti: quia illud quo intellectus intelligit, est intrinsecum intellectui; sola autem Trinitas illabitur menti. Similiter etiam dici non potest, quod unus cognoscat alium per speciem: quia illa species non differt ab Angelo intellecto, cum utrumque sit immateriale. Nullo igitur modo videtur quod unus Angelus possit intelligere alium.

4. Præterea. Si unus Angelus intelligit alium, aut hoc esset per speciem innatam; & sic sequeretur quod si Deus nunc de novo crearet aliquem Angelum, non posset cognosci ab his qui nunc sunt: aut per speciem acquisitam a rebus; & sic sequeretur quod Angeli superiores non possent cognoscere inferiores, a quibus nihil accipiunt. Nullo igitur modo videtur quod unus Angelus alium cognoscat.

Sed contra est quod dicitur in Lib. de causis (prop. 11.) quod *omnis intelligentia scit res quæ non corrumpuntur*.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit II. super Genes. ad lit. (cap. VIII. per tot.) ea quæ in Verbo Dei ab æterno præextiterunt, dupliciter ab eo fluxerunt: uno modo in intellectum angelicum; alio modo ut subsisterent in propriis naturis. In intellectum autem angelicum processerunt per hoc quod Deus menti angelicæ impressit rerum similitudines, quas in esse naturali produxit. In Verbo autem Dei ab æterno extiterunt non solum rationes rerum corporalium, sed etiam rationes omnium spiritualium creaturarum.

Sic igitur unicuique spiritualium creaturarum a Verbo Dei impressæ sunt omnes rationes rerum omnium tam corporalium, quam spiritualium; ita tamen quod unicuique Angelo impressa est ratio suæ speciei secundum esse naturale, & intellectuale [illegible], ita scilicet quod in natura suæ speciei subsisteret, & per eam se intelligeret; aliarum vero naturarum tam spiritualium, quam corporalium rationes sunt ei impressæ secundum esse intellectuale tantum, ut videlicet per huiusmodi species impressas tam creaturas corporales, quam spirituales cognosceret.

Ad primum ergo dicendum, quod naturæ spirituales Angelorum ab invicem distinguuntur ordine quodam, sicut supra dictum est (quæst. l. art. 4. ad 1. 2. & 3.) & sic natura unius Angeli non prohibet intellectum ipsius a cognoscendis aliis naturis Angelorum, cum tam superiores, quam inferiores habeant affinitatem cum natura eius, differentia existente tantum secundum diversos gradus perfectionis.

Ad secundum dicendum, quod ratio causæ, & causati non facit ad hoc quod unus Angelus alium cognoscat, nisi ratione similitudinis, inquantum causa, & causatum sunt similia: & ideo si inter Angelos ponatur similitudo absque causalitate, remanebit in uno cognitio alterius.

Ad tertium dicendum, quod unus Angelus cognoscit alium per speciem eius in intellectu suo existentem, quæ differt ab alio Angelo, cuius similitudo est, non secundum esse materiale, & immateriale, sed secundum esse naturale, & intentionale. Nam ipse Angelus est forma subsistens in esse naturali, non autem species eius, quæ est in intellectu alterius Angeli; sed habet ibi esse intelligibile tantum; sicut etiam forma coloris in pariete habet esse naturale, in medio autem deferente habet esse intentionale tantum.

Ad quartum dicendum, quod Deus unamquamque creaturam fecit proportionatam universo, quod facere disposuit. Et ideo si Deus instituisset facere plures Angelos, vel plures naturas rerum, plures species intelligibiles mentibus angelicis impressisset: sicut si ædificator voluisset facere maiorem domum, fecisset maius fundamentum. Unde eiusdem rationis est quod Deus adderet aliquam creaturam universo, & aliquam speciem intelligibilem Angelo.

AR-

ARTICULUS III. 85

Utrum Angeli per sua naturalia Deum cognoscere possint.

II. dist. XXIII. *quæst.* II. *art.* I. *cor.* & *IV. dist.* XLIX. *quæst.* II. *art.* 6. & 7. & *II. cont. cap.* XLIX. & LII. & *Rom.* I. *lect.* 6. *fin.* & *ver. quæst.* VIII. *art.* 5. *cor.*

AD tertium sic proceditur. Videtur quod Angeli per sua naturalia Deum cognoscere non possint. Dicit enim Dionysius IX. cap. de divin. Nom. (inter princ. & med. lect. I.) quod *Deus est super omnes cælestes mentes incomprehensibili virtute collocatus*: & postea subdit, quod *quia est supra omnem substantiam, ab omni cognitione est segregatus.*

2. Præterea. Deus in infinitum distat ab intellectu Angeli. Sed in infinitum distantia non possunt attingi. Ergo videtur quod Angelus per sua naturalia non possit Deum cognoscere.

3. Præterea. I. Cor. XIII. 12. dicitur: *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem*: ex quo videtur quod sit duplex Dei cognitio: una, qua videtur per sui essentiam, secundum quam dicitur videri facie ad faciem; alia, secundum quod videtur in speculo creaturarum. Sed primam Dei cognitionem Angelus habere non potuit per sua naturalia, ut supra ostensum est (quæst. XII. art. 4.) visio autem specularis Angelis non convenit, quia non accipiunt divinam cognitionem a rebus sensibilibus, ut dicit Dionysius VII. cap. de div. Nom. (post princ. lect. 3.) Ergo Angeli per sua naturalia Deum cognoscere non possunt.

Sed contra. Angeli sunt potentiores in cognoscendo quam homines. Sed homines per sua naturalia Deum cognoscere possunt, secundum illud Rom. I. 19. *Quod notum est Dei, manifestum est in illis.* Ergo multo magis Angeli.

Respondeo dicendum, quod Angeli aliquam cognitionem de Deo habere possunt per sua naturalia.

Ad cuius evidentiam considerandum est, quod aliquid tripliciter cognoscitur. Uno modo per præsentiam suæ essentiæ in cognoscente, sicut si lux videatur in oculo: & sic dictum est (art. I. huius quæst.) quod Angelus intelligit se ipsum. Alio modo per præsentiam suæ similitudinis in potentia cognoscitiva, sicut lapis videtur ab oculo per hoc quod similitudo eius resultat in oculo. Tertio modo per hoc quod similitudo rei cognitæ non accipitur immediate ab ipsa re cognita, sed a re aliqua in qua resultat, sicut videmus hominem in speculo. Primæ igitur cognitioni assimilatur divina cognitio, qua per essentiam suam videtur. Et hæc cognitio Dei non potest adesse creaturæ alicui per sua naturalia, ut supra dictum est (quæst. XII. art. 4.) Tertiæ autem cognitioni assimilatur cognitio qua nos cognoscimus Deum in via per similitudinem eius in creaturis resultantem, secundum illud Rom. I. 20. *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*: unde & dicimur Deum videre in speculo. Cognitio autem qua Angelus per sua naturalia cognoscit Deum, media est inter has duas; & similatur illi cognitioni qua videtur res per speciem ab ea acceptam.

Quia enim imago Dei est in ipsa natura Angeli impressa, per suam essentiam Angelus Deum cognoscit, inquantum est similitudo Dei.

Non tamen ipsam essentiam Dei videt, quia nulla similitudo creata est sufficiens ad repræsentandam divinam essentiam. Unde magis ista cognitio tenet se cum speculari: quia & ipsa natura angelica est quoddam speculum, divinam similitudinem repræsentans.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius loquitur de cognitione comprehensionis, ut expresse eius verba ostendunt: & sic a nullo intellectu creato cognoscitur.

Ad secundum dicendum, quod propter hoc quod intellectus, & essentia Angeli in infinitum distant a Deo, sequitur quod non possint ipsum comprehendere, nec per suam naturam eius essentiam videre; non tamen sequitur quod propter hoc nullam habeat eius cognitionem: quia sicut Deus in infinitum distat ab Angelo, ita cognitio quam Deus habet de se ipso, in infinitum distat a cognitione quam Angelus habet de eo.

Ad tertium dicendum, quod cognitio quam naturaliter Angelus habet de Deo, est media inter utramque cognitionem; & tamen magis se tenet cum una, ut supra dictum est (in corp. art.)

QUAE-

QUAESTIO LVII.

De Angelorum cognitione reſpectu rerum materialium,

in quinque articulos diviſa.

DEinde quæritur de his materialibus quæ ab Angelis cognoſcuntur: & circa hoc quæruntur quinque.

Primo, utrum Angeli cognoſcant naturas rerum materialium.

Secundo, utrum cognoſcant ſingularia.

Tertio, utrum cognoſcant futura.

Quarto, utrum cognoſcant cogitationes cordium.

Quinto, utrum cognoſcant omnia myſteria gratiæ.

ARTICULUS I. 286

Utrum Angeli cognoſcant res materiales.

Infr. quæſt. lxxxix. *art.* 3. & *II. con. cap.* xcvii. & *ver. quæſt.* viii. *art.* 8. & *quæſt.* x. *art.* 4. *cor.* & *quæſt.* xx. *art.* 4. *cor.*

AD primum ſic proceditur. Videtur quod Angeli non cognoſcant res materiales. Intellectum enim eſt perfectio intelligentis. Sed res materiales non poſſunt eſſe perfectiones Angelorum, cum ſint infra ipſos. Ergo Angeli non cognoſcunt res materiales.

2. Præterea. Viſio intellectualis eſt eorum quæ ſunt in anima per ſui eſſentiam, ut dicitur in Gloſſa II. ad Corin. xii. (ex Aug. XII. ſup. Gen. ad lit. cap. xxviii.) Sed res materiales non poſſunt eſſe in anima hominis, vel in mente Angeli per ſuas eſſentias. Ergo non poſſunt intellectuali viſioni cognoſci; ſed ſolum imaginaria, qua apprehenduntur ſimilitudines corporum; & ſenſibili, quæ eſt de ipſis corporibus. In Angelis autem non eſt viſio imaginaria, & ſenſibilis, ſed ſolum intellectualis. Ergo Angeli materialia cognoſcere non poſſunt.

3. Præterea. Res materiales non ſunt intelligibiles in actu, ſed ſunt cognoſcibiles apprehenſione ſenſus, & imaginationis: quæ non ſunt in Angelis. Ergo Angeli materialia non cognoſcunt.

Sed contra. Quicquid poteſt inferior virtus, poteſt virtus ſuperior. Sed intellectus hominis, qui eſt ordine naturæ infra intellectum Angeli, poteſt cognoſcere res materiales. Ergo multo fortius intellectus Angeli.

Reſpondeo dicendum, quod talis eſt ordo in rebus, quod ſuperiora in entibus ſunt perfectiora inferioribus; & quod in inferioribus continetur deficienter, & partialiter, & multipliciter, in ſuperioribus continetur eminenter, & per quamdam totalitatem, & ſimplicitatem. Et ideo in Deo, ſicut in ſummo rerum vertice, omnia ſuperſubſtantialiter præexiſtunt ſecundum ipſum ſuum ſimplex eſſe, ut Dionyſius dicit in Lib. de div. Nom. (cap. I. declinando ad fin. & cap. v. paulo ante med.) Angeli autem inter ceteras creaturas ſunt Deo propinquiores, & ſimiliores. Unde & plura participant ex bonitate divina, & perfectius, ut Dionyſius dicit iv. cap. cæl. Hier. (ante med.) Sic igitur omnia materialia in ipſis Angelis præexiſtunt, ſimplicius quidem, & immaterialius quam in ipſis rebus, multiplicius autem, & imperfectius quam in Deo. Omne autem quod eſt in aliquo, eſt in eo per modum eius in quo eſt. Angeli autem ſecundum ſuam naturam ſunt intellectuales: & ideo ſicut Deus per ſuam eſſentiam materialia cognoſcit, ita Angeli ea cognoſcunt per hoc quod ſunt in eis per ſuas intelligibiles ſpecies.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectum eſt perfectio intelligentis ſecundum ſpeciem intelligibilem, quam habet in intellectu: & ſic ſpecies intelligibiles quæ ſunt in intellectu Angeli, ſunt perfectiones, & actus intellectus angelici.

Ad ſecundum dicendum, quod ſenſus non apprehendit eſſentias rerum, ſed exteriora accidentia tantum; ſimiliter neque imaginatio, ſed apprehendit ſolas ſimilitudines corporum: intellectus autem ſolus apprehendit eſſentias rerum. Unde in III. de Anima dicitur (tex. 26.) quod obiectum intellectus eſt quod quid eſt, circa quod non errat, ſicut neque ſenſus circa proprium ſenſibile. Sic ergo eſſentiæ rerum materialium ſunt in intellectu hominis, vel Angeli, ut intellectum eſt in intelligente, & non ſecundum eſſe ſuum reale. Quædam vero ſunt quæ ſunt in intellectu, vel in anima ſecundum utrumque eſſe: & utrorumque eſt viſio intellectualis.

Ad tertium dicendum, quod ſi Angelus acciperet cognitionem rerum materialium ab ipſis rebus materialibus, oporteret quod faceret eas intelligibiles actu, abſtrahendo eas: non autem accipit cognitionem earum a rebus materialibus, ſed per ſpecies actu intellibiles rerum ſibi

bi connaturales rerum materialium notitiam habet, sicut intellectus noster secundum species quas intelligibiles facit abstrahendo.

ARTICULUS II. 287

Utrum Angelus cognoscat singularia.

II. dist. III. *quaest.* II. *art.* 3. *& II. con. cap.* CXVIII. *& ver. quaest.* VIII. *art.* II. *& quaest.* X. *art.* 5. *& op.* XV. *cap.* XIII. *&* XV.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod Angelus singularia non cognoscat. Dicit enim Philosophus in I. Post. (cap. XXII.) quod sensus est singularium; ratio vero, vel intellectus universalium. In Angelis autem non est vis cognoscitiva, nisi intellectiva, ut ex superioribus patet (quaest. LIV. art. 5.) Ergo singularia non cognoscunt.

2. Praeterea. Omnis cognitio est per assimilationem aliquam cognoscentis ad cognitum. Sed non videtur quod possit esse aliqua assimilatio Angeli ad singulare, inquantum est singulare; cum Angelus sit immaterialis, ut supra dictum est (quaest. L. art. 2.) singularitatis vero principium sit materia. Ergo Angelus non potest cognoscerere singularia.

3. Praeterea. Si Angelus scit singularia, aut per species singulares, aut per species universales. Non per singulares, quia sic oporteret quod haberet species infinitas; neque per universales, quia universale non est sufficiens principium cognoscendi singulare, inquantum est singulare, cum in universali singularia non cognoscantur nisi in potentia. Ergo Angelus non cognoscit singularia.

Sed contra. Nullus potest custodire quod non cognoscit. Sed Angeli custodiunt homines singulares, secundum illud Psalm. XC. II. *Angelis suis mandavit de te ut custodiant te in omnibus viis tuis.* Ergo Angeli cognoscunt singularia.

Respondeo dicendum, quod quidam totaliter subtraxerunt Angelis singularium cognitionem.

Sed hoc primo quidem derogat catholicae fidei, quae ponit haec inferiora administrari per Angelos, secundum illud Hebr. I. 14. *Omnes sunt administratorii spiritus.* Si autem singularium notitiam non haberent, nullam providentiam habere possent de his quae in hoc mundo aguntur, cum actus singularium sint. Et hoc est contra illud quod dicitur Eccle. v. 5. *Ne dicas coram Angelo: Non est providentia.* Secundo etiam, derogat Philosophiae documentis, secundum quae ponuntur Angeli motores caelestium orbium, & quod eos moveant secundum intellectum, & voluntatem.

Et ideo alii dixerunt, quod Angelus habet quidem cognitionem singularium, sed in causis universalibus, ad quas reducuntur particulares omnes effectus; sicut si astrologus iudicet de aliqua eclipsi futura per dispositiones caelestium motuum.

Sed haec positio praedicta inconvenientia non evadit: quia sic cognoscere singulare in causis universalibus non est cognoscere ipsum ut est singulare, hoc est ut est hic & nunc. Astrologus enim cognoscens eclipsim futuram per computationem caelestium motuum scit eam in universali, & non prout est hic & nunc, nisi per sensum accipiat. Administratio autem, & providentia, & motus sunt singularium, prout sunt hic & nunc.

Et ideo aliter dicendum est, quod sicut homo cognoscit diversis viribus cognitivis omnia rerum genera, intellectu quidem universalia, & immaterialia, sensu autem singularia, & corporalia; ita Angelus per unam intellectivam virtutem utraque cognoscit. Hoc enim rerum ordo habet, quod quanto aliquid est superius, tanto habeat virtutem magis unitam, & ad plura se extendentem; sicut in ipso homine patet quod sensus communis, qui est superior quam sensus proprius, licet sit unica potentia, omnia cognoscit quae quinque sensibus exterioribus cognoscuntur, & quaedam alia quae nullus sensus exterior cognoscit, scilicet differentiam albi, & dulcis: & simile etiam est in aliis considerare. Unde cum Angelus naturae ordine sit supra hominem, inconveniens est dicere, quod homo quacumque sua potentia cognoscat aliquid quod Angelus per unam vim suam cognoscitivam, scilicet intellectum, non cognoscat. Unde Aristoteles pro inconvenienti habet, ut litem quam nos scimus, Deus ignoret, ut pater in I. de Anima (tex. 80.) & in III. Metaph. (tex. 15.)

Modus autem quo intellectus Angeli singularia cognoscit, ex hoc considerari potest quod sicut a Deo effluunt res, ut subsistant in propriis naturis, ita etiam, ut sint in cognitione angelica. Manifestum est autem quod a Deo effluit in rebus non solum illud quod ad naturam uni-

ver-

versalem pertinet, sed etiam ea quæ sunt individuationis principia: est enim causa totius substantiæ rei & quantum ad materiam, & quantum ad formam; & secundum quod causat, sic & cognoscit, quia scientia eius est causa rei, ut supra ostensum est (quæst. XIV. art. 8.) Sicut igitur Deus per essentiam suam, per quam omnia causat, est similitudo omnium, & per eam omnia cognoscit non solum quantum ad naturas universales, sed etiam quantum ad singularitatem: ita Angeli per species a Deo inditas res cognoscunt non solum quantum ad naturam universalem, sed etiam secundum earum singularitatem, inquantum sunt quædam repræsentationes multiplicatæ illius unicæ & simplicis essentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de intellectu nostro, qui non intelligit res nisi abstrahendo; & per ipsam abstractionem a materialibus conditionibus id quod abstrahitur, fit universale. Hic autem modus intelligendi non convenit Angelis, ut supra dictum est (quæst. IV. art. 3.) & ideo non est eadem ratio.

Ad secundum dicendum, quod secundum suam naturam Angeli non assimilantur rebus materialibus, sicut assimilatur aliquid alicui secundum convenientiam in genere, vel in specie, aut in accidente, sed sicut superius habet similitudinem cum inferiori, ut Sol cum igne. Et per hunc etiam modum in Deo est similitudo omnium & quantum ad formam, & quantum ad materiam, inquantum in ipso præexistit ut in causa, quicquid in rebus invenitur. Et eadem ratione species intellectus Angeli, quæ sunt quædam derivatæ similitudines a divina essentia, sunt similitudines rerum non solum quantum ad formam, sed etiam quantum ad materiam.

Ad tertium dicendum, quod Angeli cognoscunt singularia per formas universales, quæ tamen sunt similitudines rerum & quantum ad principia universalia, & quantum ad individuationis principia. Quomodo autem per eamdem speciem possint multa cognosci, iam supra dictum est (quæst. & art. prox. cit.)

ARTICULUS III. 288

Utrum Angeli cognoscant futura.

Inf. quæst. LXXXVI. *art.* 4. *&* 2. 2. *quæst.* XCV. *art.* 1. *& I. dist.* XXXVIII. *art.* 5. *& II. dist.* VII. *quæst.* II. *art.* 2. *& I. cont. cap.* LXVII. *& III. cap.* CLIV. *& ver. quæst.* VIII. *art.* 12. *& mal. quæst.* XVI. *art.* 7. *& opusc.* II. *cap.* CXXXIV.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod Angeli cognoscant futura. Angeli enim potentiores sunt in cognoscendo quam homines. Sed homines aliqui cognoscunt futura multa. Ergo multo fortius Angeli.

2. Præterea. Præsens, & futurum sunt differentiæ temporis. Sed intellectus Angeli est supra tempus: parificatur enim intelligentia æternitati, idest ævo, ut dicitur in I. de causis (propos. 2. circ. fin.) Ergo quantum ad intellectum Angeli non differunt præteritum, & futurum; sed indifferenter cognoscit utrumque.

3. Præterea. Angelus non cognoscit per species acceptas a rebus, sed per species innatas universales. Sed species universales æqualiter se habent ad præteritum, & futurum. Ergo videtur quod Angeli indifferenter cognoscant præterita, & præsentia, & futura.

4. Præterea. Sicut aliquid dicitur distans secundum tempus, ita secundum locum. Sed Angeli cognoscunt distantia secundum locum. Ergo etiam cognoscunt distantia secundum tempus futurum.

Sed contra. Id quod est proprium signum Divinitatis, non convenit Angelis. Sed cognoscere futura est proprium signum Divinitatis, secundum illud Isai. XLI. 23. *Annuntiate quæ ventura sunt in futurum, & sciemus quod dii estis vos.* Ergo Angeli non cognoscunt futura.

Respondeo dicendum, quod futurum dupliciter potest cognosci. Unde modo in causa sua; & sic futura quæ ex necessitate ex causis suis proveniunt, per certam scientiam cognoscuntur, ut Solem oriri cras.

Quæ vero ex suis causis proveniunt ut in pluribus, cognoscuntur non per certitudinem, sed per coniecturam; sicut medicus præcognoscit sanitatem infirmi: & iste modus cognoscendi futura adest Angelis, & tanto magis quam nobis, quanto magis rerum causas & universalius, & perfectius cognoscunt; sicut medi-

medici qui acutius vident caussas, melius de futuro statu ægritudinis prognosticantur.

Quæ vero proveniunt ex caussis suis ut in paucioribus, penitus sunt ignota, sicut casualia, & fortuita.

Alio modo cognoscuntur futura in seipsis; & sic solius Dei est futura cognoscere, non solum quæ ex necessitate proveniunt, vel ut in pluribus, sed etiam casualia, & fortuita: quia Deus videt omnia in sua æternitate, quæ cum sit simplex, toti tempori adest, & ipsum concludit: & ideo (*a*) unius Dei intuitus fertur in omnia quæ aguntur per totum tempus, sicut in præsentia; & videt omnia ut in seipsis sunt, sicut supra dictum est (quæst. XIV. art. 7. & 9.) cum de Dei scientia ageretur. Angelicus autem intellectus, & quilibet intellectus creatus deficit ab æternitate divina: unde non potest ab aliquo intellectu creato cognosci futurum ut est in suo esse.

Ad primum ergo dicendum, quod homines non cognoscunt futura nisi in caussis suis, vel Deo revelante: & sic Angeli multo subtilius futura cognoscunt.

Ad secundum dicendum, quod licet intellectus Angeli sit supra tempus, quo mensurantur corporales motus; est tamen in intellectu Angeli tempus secundum successionem intelligibilium conceptionum, secundum quod dicit Augustinus VIII. super Genes. ad litt. (cap. XX. & seq.) quod Deus movet spiritualem creaturam per tempus: & ita cum sit successio in intellectu Angeli, non omnia quæ aguntur per totum tempus, sunt ei præsentia.

Ad tertium dicendum, quod licet species quæ sunt in intellectu Angeli, quantum est de se, æqualiter se habeant ad præsentia, præterita, & futura; tamen præsentia, præterita & futura non æqualiter se habent (*b*) ad species: quia ea quæ præsentia sunt, habent naturam per quam assimilantur speciebus quæ sunt in mente Angeli; & sic per eas cognosci possunt. Sed quæ futura sunt, nondum habent naturam per quam illis assimilentur. Unde per eas cognosci non possunt.

Ad quartum dicendum, quod distantia secundum locum sunt in rerum natura, & participant aliquam speciem, cuius similitudo est in Angelo: quod non est verum de futuris, ut dictum est (in corp. art.) & ideo non est simile.

ARTICULUS IV. 289

Utrum Angeli cognoscant cogitationes cordium.

I. cont. cap. LXVIII. *& III. cap.* CLIV. *col.* 8. *& ver. quæst.* VIII. *art.* 13. *& mal. quæst.* XVI. *art.* 8.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod Angeli cognoscant cogitationes cordium. Dicit enim Gregorius in Moralibus super illud Iob XXVIII. *Non æquabitur ei aurum, vel vitrum* (Lib. XVIII. cap. XXVII. a med.) quod *tunc*, scilicet in beatitudine resurgentium, *unus erit perspicabilis alteri, sicut ipse sibi; & cum uniuscuiusque intellectus attenditur, simul conscientia penetratur*. Sed resurgentes erunt similes Angelis, sicut habetur Matth. XXII. Ergo unus Angelus potest videre id quod est in conscientia alterius.

2. Præterea. Sicut se habent figuræ ad corpora, ita se habent species intelligibiles ad intellectum. Sed, viso corpore, videtur eius figura. Ergo, visa substantia intellectuali, videtur species intelligibilis quæ est in ipsa. Ergo cum Angelus videat alium Angelum, & etiam animam, videtur quod possit videre cogitationem utriusque.

3. Præterea. Ea quæ sunt in intellectu nostro, sunt similiora Angelo, quam ea quæ sunt in phantasia; cum hæc sint intellecta in actu, illa vero in potentia tantum. Sed ea quæ sunt in phantasia, possunt cognosci ab Angelo, sicut corporalia, cum phantasia sit virtus corporis. Ergo videtur quod Angelus possit cognoscere cogitationes intellectus.

Sed contra est quod proprium Dei non convenit Angelis. Sed cognoscere cogitationes cordium est proprium Dei, secundum illud Hierem. XVII. 9. *Pravum est cor hominis, & inscrutabile, & quis cognoscet illud? Ego Dominus scrutans cor.* Ergo Angeli non cognoscunt secreta cordium.

Respondeo dicendum, quod cogitatio cordis dupliciter potest cognosci. Uno modo in suo effectu; & sic non solum ab Angelo, sed etiam ab homine cognosci potest, & tanto subtilius, quanto effectus huiusmodi fuerit magis occultus. Cognoscitur enim cogitatio interdum non solum per actum exteriorem, sed etiam per immutationem vultus: & etiam medici aliquas affectiones animi per pulsum cognoscere possunt, & multo magis Angeli,

(*a*) *Al.* unus. (*b*) *Ita Nicolaius. Edit. Rom. & Pat.* ad rationes.

geli, vel etiam dæmones, quanto subtilius huiusmodi immutationes occultas corporales perpendunt. Unde Augustinus dicit in Lib. de divinatione dæmonum (cap. v. post med.) quod *aliquando hominum dispositiones non solum voce prolatas, verum etiam cogitatione conceptas, cum signa quædam in corpore (a) exprimuntur ex animo, tota facilitate perdiscunt :* quamvis in Lib. II. Retractationum (cap. xxx.) hoc dicat non esse asserendum, quomodo fiat . .

Alio modo possunt cognosci cogitationes, prout sunt in intellectu, & affectiones, prout sunt in voluntate; & sic solus Deus cogitationes cordium, & affectiones voluntatum cognoscere potest. Cuius ratio est, quia voluntas rationalis creaturæ soli Deo subiacet, & ipse solus in eam operari potest, qui est principale eius obiectum, ut ultimus finis: & hoc magis infra patebit (quæst. lxiii. art. i. & quæst. cv. art. 5.) Et ideo ea quæ ex voluntate sola dependent, vel quæ in voluntate sola sunt, soli Deo sunt nota. Manifestum est autem quod ex sola voluntate dependet quod aliquis actu aliqua consideret: quia cum aliquis habet habitum scientiæ, vel species intelligibiles in eo existentes, utitur eis cum vult. Et ideo dicit Apostolus I. Corint. ii. ii. quod *quæ sunt hominis, nemo novit nisi spiritus hominis, qui in ipso est*.

Ad primum ergo dicendum, quod cogitatio unius hominis non cognoscitur ab alio propter duplex impedimentum, scilicet propter grossitiem corporis, & propter voluntatem claudentem sua secreta. Primum autem obstaculum tolletur in resurrectione, nec est in Angelis; sed secundum impedimentum manebit post resurrectionem, & est modo in Angelis. Et tamen qualitatem mentis, quantum ad quantitatem gratiæ, & gloriæ, repræsentabit claritas corporis: & sic unus mentem alterius videre poterit.

Ad secundum dicendum, quod etsi unus Angelus species intelligibiles alterius videat per hoc quod modus intelligibilium specierum secundum maiorem, & minorem universalitatem proportionatur nobilitati substantiarum; non tamen sequitur quod unus cognoscat, quomodo alius illis intelligibilibus speciebus utitur actualiter considerando.

Ad tertium dicendum, quod appetitus brutalis non est dominus sui actus, sed sequitur impressionem alterius causæ corporalis, vel spiritualis. Quia igitur Angeli cognoscunt res corporales, & dispositiones earum, possunt per hæc cognoscere quod est in appetitu, & in apprehensione phantastica brutorum animalium, & etiam hominum, secundum quod in eis quandoque appetitus sensitivus procedit in actum, sequens aliquam impressionem corporalem, sicut in brutis semper est. Non tamen oportet quod Angeli cognoscant motum appetitus sensitivi, & apprehensionem phantasticam hominis, secundum quod moventur a voluntate, & ratione: quia etiam inferior pars animæ participat aliqualiter rationem, sicut obediens imperanti, ut dicitur in III. Ethic. (cap. ult.) Nec tamen sequitur quod, si Angelus cognoscit quod est in appetitu sensitivo, vel phantasia hominis, cognoscat id quod est in cogitatione, vel voluntate: quia intellectus, & voluntas non subiacent appetitui sensitivo, & phantasiæ, sed potest eis diversimode uti.

ARTICULUS V. 290

Utrum Angeli cognoscant mysteria gratiæ.

Inf. quæst. lxiv. *art.* i. *ad* 4. *& quæst.* cvi. *art.* 4. *ad* 2. *& Eph.* iii. *lect.* 3. *fin.*

AD quintum sic proceditur. Videtur quod Angeli mysteria gratiæ cognoscant. Quia inter omnia mysteria excellentius est mysterium incarnationis Christi. Sed hoc Angeli cognoverunt a principio: dicit enim Augustinus V. super Genes. ad litt. (cap. xix. circa med.) quod *sic fuit hoc mysterium absconditum a sæculis in Deo, ut tamen innotesceret principibus, & potestatibus in cælestibus :* & dicit Apostolus I. ad Timoth. iii. 16. quod *apparuit Angelis illud magnum sacramentum pietatis*. Ergo Angeli mysteria gratiæ cognoscunt.

2. Præterea. Rationes omnium mysteriorum gratiæ in divina sapientia continentur. Sed Angeli vident ipsam Dei sapientiam, quæ est eius essentia. Ergo Angeli mysteria gratiæ cognoscunt.

3. Præterea. Prophetæ per Angelos instruuntur, ut patet per Dionysius iv. cap. angelicæ Hierar. (circa med.) Sed Prophetæ mysteria gratiæ cognoverunt: dicitur enim Amos iii. 7. *Non faciet Dominus verbum, nisi revelaverit secretum suum* ad

(a) *Nicolaius* exprimunt.

ad servos suos Prophetas. Ergo Angeli mysteria gratiae cognoscunt.

Sed contra est quod nullus discit illud quod cognoscit. Sed Angeli etiam supremi quaerunt de divinis mysteriis gratiae, & ea discunt: dicitur enim VII. cap. coelest. Hierar. (post med.) quod *sacra Scriptura inducit quasdam caelestes essentias ad ipsum Iesum quaestionem facientes, & addiscentes scientiam divinae eius operationis pro nobis, & Iesum eas sine medio docentem*: ut patet Isa. LXIII. I. ubi quaerentibus Angelis, *Quis est iste, qui venit de Edom?* respondit Iesus, *Ego, qui loquor iustitiam*. Ergo Angeli non cognoscunt mysteria gratiae.

Respondeo dicendum, quod in Angelis est cognitio duplex. Una quidem naturalis, secundum quam cognoscunt res tum per essentiam suam, tum etiam per species innatas; & hac cognitione mysteria gratiae Angeli cognoscere non possunt: haec enim mysteria ex pura Dei voluntate dependent. Si enim unus Angelus non potest cognoscere cogitationes alterius ex voluntate eius dependentes, multo minus potest cognoscere quae ex sola Dei voluntate dependent. Et sic argumentatur Apostolus I. Cor. II. II. *Quae sunt hominis, nemo novit nisi spiritus hominis, qui in ipso est: ita & quae sunt Dei, nemo novit nisi spiritus Dei*.

Est autem & alia Angelorum cognitio, quae eos beatos facit, qua vident Verbum, & res in Verbo: & hac quidem visione cognoscunt mysteria gratiae, non quidem omnia, nec aequaliter omnes, sed secundum quod Deus voluerit eis revelare, secundum illud Apostoli I. Cor. II. 10. *Nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum*: ita tamen quod superiores Angeli perspicacius divinam sapientiam contemplantes, plura mysteria, & altiora in ipsa Dei visione cognoscunt, quae inferioribus manifestant, eos illuminando: & horum etiam mysteriorum quaedam a principio suae creationis cognoverunt, quaedam vero postmodum, secundum quod eorum officiis congruit, edocentur.

Ad primum ergo dicendum, quod de mysterio incarnationis Christi dupliciter contingit loqui. Uno modo in generali; & sic omnibus revelatum est a principio suae beatitudinis. Cuius ratio est, quia hoc est quoddam generale principium, ad quod omnia eorum officia ordinantur. *Omnes enim sunt administratorii spiritus*, ut dicitur Heb. I. 14. *in ministerium missi propter eos qui hereditatem capiunt salutis*: quod quidem fit per incarnationis mysterium. Unde oportuit de hoc mysterio omnes a principio communiter edoceri. Alio modo possumus loqui de mysterio incarnationis quantum ad speciales conditiones: & sic non omnes Angeli a principio de omnibus sunt edocti; immo (a) quaedam etiam superiores Angeli postmodum didicerunt, ut patet per auctoritatem Dionysii inductam (arg. *Sed contra*.)

Ad secundum dicendum, quod licet Angeli beati divinam sapientiam contemplentur, non tamen eam comprehendunt: & ideo non oportet quod cognoscant quicquid in ea latet.

Ad tertium dicendum, quod quicquid Prophetae cognoverunt de mysterio gratiae per revelationem divinam, multo excellentius est Angelis revelatum: & licet Prophetis ea quae Deus facturus erat circa salutem humani generis, in generali revelaverit; quaedam tamen specialia Apostoli circa hoc cognoverunt quae Prophetae non cognoverunt, secundum illud Ephes. III. 4. *Potestis legentes intelligere prudentiam meam in mysterio Christi, quod aliis generationibus non est agnitum, sicut revelatum est sanctis Apostolis eius*. Inter ipsos etiam Prophetas posteriores cognoverunt quod priores non cognoverunt, secundum illud Psalm. CXVIII. 100. *Super senes intellexi*: & Gregorius dicit (hom. XVI. in Ezech. a med.) quod per successiones temporum crevit divinae cognitionis augmentum.

QUAESTIO LVIII.

De modo cognitionis angelicae, in septem articulos divisa.

Post haec considerandum est de modo angelicae cognitionis: & circa hoc quaeruntur septem.

Primo, utrum intellectus Angeli quandoque sit in potentia, quandoque in actu.

Secundo, utrum Angelus possit simul intelligere multa.

Tertio, utrum intelligat discurrendo.

Quarto, utrum intelligat componendo, & dividendo.

Quinto, utrum in intellectu Angeli possit esse falsitas.

Sexto, utrum cognitio Angeli possit dici matutina, & vespertina.

Septimo, utrum sit eadem cognitio matutina, & vespertina, vel diversae.

(a) Al. quidam.

ARTICULUS I. 291

Utrum intellectus Angeli quandoque ſit in potentia, quandoque in actu.

1. 2. *quæſt.* l. *art.* 5. *cor.* & *II. cont. cap.* xcv. & xcvi. & *ver. quæſt.* viii. *art.* 5. & *mal. quæſt.* xvi. *art.* 5. *cor.* & 6. *cor.* & *ad* 4.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod intellectus Angeli quandoque ſit in potentia. *Motus* enim *eſt actus exiſtentis in potentia*, ut dicitur III. Phyſic. (text. 6.) Sed mentes angelicæ intelligendo moventur, ut dicit Dionyſius iv. cap. de div. Nom. (lect. 7.) Ergo mentes angelicæ quandoque ſunt in potentia.

2. Præterea. Cum deſiderium ſit rei non habitæ, poſſibilis tamen haberi; quicumque deſiderat aliquid intelligere, eſt in potentia ad illud. Sed I. Petr. 1. 12. dicitur: *In quem deſiderant Angeli proſpicere*. Ergo intellectus Angeli quandoque eſt in potentia.

3. Præterea. In Lib. de cauſis (prop. 8. circa prin.) dicitur, quod *intelligentia intelligit ſecundum modum ſuæ ſubſtantiæ*. Sed ſubſtantia Angeli habet aliquid de potentia permixtum. Ergo quandoque intelligit in potentia.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit II. ſuper Geneſ. ad litt. (cap. viii. circ. med.) quod *Angeli, ex quo creati ſunt, in ipſa Verbi æternitate, ſancta, & pia contemplatione perfruuntur*. Sed intellectus contemplans non eſt in potentia, ſed in actu. Ergo intellectus Angeli non eſt in potentia.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut Philoſophus dicit in III. de Anima (tex. 8.) & in VIII. Phyſ. (text. 32.) intellectus dupliciter eſt in potentia. Uno modo ſicut ante addiſcere, vel invenire, ſcilicet antequam habeat habitum ſcientiæ. Alio modo dicitur eſſe in potentia, ſicut cum iam habet habitum ſcientiæ, ſed non conſiderat.

Primo igitur modo intellectus Angeli numquam eſt in potentia reſpectu eorum ad quæ eius cognitio naturalis ſe extendere poteſt. Sicut enim corpora ſuperiora, ſcilicet cæleſtia, non habent potentiam ad eſſe quæ non ſit completa per actum; ita cæleſtes intellectus, ſcilicet Angeli, non habent aliquam intelligibilem potentiam quæ non ſit totaliter completa per ſpecies intelligibiles connaturales eis.

Sed quantum ad ea quæ eis divinitus revelantur, nihil prohibet intellectus eorum eſſe in potentia: quia ſic etiam corpora cæleſtia ſunt in potentia quandoque ut illuminentur a Sole.

Secundo vero modo intellectus Angeli poteſt eſſe in potentia ad ea quæ cognoſcit naturali cognitione. Non enim omnia quæ naturali cognitione cognoſcit, ſemper actu conſiderat.

Sed quantum ad cognitionem Verbi, & eorum quæ in Verbo videt, numquam hoc modo eſt in potentia: quia ſemper actu intuetur Verbum, & ea quæ in Verbo videt: in hac enim viſione eorum beatitudo conſiſtit. Beatitudo autem non conſiſtit in habitu, ſed in actu, ut dicit Philoſophus in I. Ethic. (cap. viii.)

Ad primum ergo dicendum, quod motus ibi non ſumitur, ſecundum quod eſt actus imperfecti, ideſt exiſtentis in potentia, ſed ſecundum quod eſt actus perfecti, ideſt exiſtentis in actu. Sic enim intelligere, & ſentire dicuntur motus, ut dicitur in III. de Anima (tex. 28.)

Ad ſecundum dicendum, quod deſiderium illud Angelorum non excludit rem deſideratam, ſed eius faſtidium. Vel dicuntur deſiderare Dei viſionem quantum ad novas revelationes, quas pro opportunitate negotiorum a Deo recipiunt.

Ad tertium dicendum, quod in ſubſtantia Angeli non eſt aliqua potentia denudata ab actu; & ſimiliter nec intellectus Angeli ſic eſt in potentia quod ſit abſque actu.

ARTICULUS II. 292

Utrum Angelus ſimul poſſit multa intelligere.

Inf. quæſt. lxxxv. *art.* 4. & *II. diſt.* iii. *quæſt.* ii. *art.* 4. & *III. diſt.* xiv. *art.* 2. *quæſt.* 4. & *I. cont. cap.* lv. & *ver. quæſt.* viii. *art.* 14. & *quol.* vii. *quæſt.* 1. *art.* 2.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod Angelus non poſſit ſimul multa intelligere. Dicit enim Philoſophus II. Topic. (cap. iv. loc. 33.) quod contingit multa ſcire, ſed unum tantum intelligere.

2. Præterea. Nihil intelligitur, niſi ſecundum quod intellectus formatur per ſpeciem intelligibilem, ſicut corpus formatur per figuram. Sed unum corpus non poteſt formari diverſis figuris. Ergo unus intellectus non poteſt ſimul intelligere diverſa intelligibilia.

3. Præterea. Intelligere eſt motus quidam. Nullus autem motus terminatur ad di-

diversos terminos. Ergo non contingit simul multa intelligere.

Sed contra est quod dicit Augustinus IV. super Genes. ad litt. (cap. XXXII. in princ.) *Potentia spiritualis mentis angelicæ cuncta quæ voluerit, facillime simul comprehendit.*

Respondeo dicendum, quod sicut ad unitatem motus requiritur unitas termini, ita ad unitatem operationis requiritur unitas obiecti. Contingit autem aliqua accipi ut plura, & ut unum, sicut partes alicuius continui: si enim unaquæque per se accipiatur, plures sunt: unde & non una operatione, nec simul accipiuntur per sensum, & intellectum. Alio modo accipiuntur, secundum quod sunt unum in toto: & sic simul una operatione cognoscuntur tam per sensum, quam per intellectum, dum totum continuum consideratur, ut dicitur in III. de Anima (tex. 23.) Et sic etiam intellectus noster simul intelligit subiectum, & prædicatum, prout sunt partes unius propositionis, & duo comparata, secundum quod conveniunt in una comparatione. Ex quo patet quod multa, secundum quod sunt distincta, non possunt simul intelligi; sed secundum quod uniuntur in uno intelligibili, sic simul intelliguntur. Unumquodque autem est intelligibile in actu, secundum quod eius similitudo est in intellectu. Quæcumque igitur per unam speciem intelligibilem cognosci possunt, cognoscuntur ut unum intelligibile, & ideo simul cognoscuntur; quæ vero per diversas species intelligibiles cognoscuntur, ut diversa intelligibilia capiuntur. Angeli igitur ea cognitione qua cognoscunt res per Verbum, omnia cognoscunt una intelligibili specie, quæ est essentia divina: & ideo quantum ad talem cognitionem omnia simul cognoscunt; sicut & in patria non erunt volubiles nostræ cogitationes ab aliis in alia euntes, atque redeuntes; sed omnem scientiam nostram simul uno conspectu videbimus, ut Augustinus dicit in XV. de Trinit. (cap. XVI.) Ea vero cognitione qua cognoscunt res per species innatas, omnia illa simul possunt intelligere quæ una specie cognoscuntur, non autem illa quæ diversis.

Ad primum ergo dicendum, quod intelligere multa ut unum, est quodammodo unum intelligere.

Ad secundum dicendum, quod intellectus formatur per intelligibilem speciem, quam apud se habet: & ideo sic potest una specie intelligibili multa simul intelligibilia intueri, sicut unum corpus per unam figuram potest simul multis corporibus assimilari.

Ad tertium dicendum sicut ad primum.

ARTICULUS III. 293

Utrum Angelus cognoscat discurrendo.

III. cont. cap. XLIV. *&* XCI. *& veri. quæst.* VIII. *art.* 15. *& quæst.* XXIV. *art.* 3.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod Angelus cognoscat discurrendo. Discursus enim intellectus attenditur secundum hoc quod unum per aliud cognoscitur. Sed Angeli cognoscunt unum per aliud: cognoscunt enim creaturas per Verbum. Ergo intellectus Angeli cognoscit discurrendo.

2. Præterea. Quicquid potest virtus inferior, potest & virtus superior. Sed intellectus humanus potest syllogizare, & in effectibus causas cognoscere: secundum quæ discursus attenditur. Ergo intellectus Angeli, qui superior est ordine naturæ, multo magis hoc potest.

3. Præterea. Isidorus dicit (Lib. I. de summo bono cap. X. §. 17.) quod dæmones per experientiam multa cognoscunt. Sed experimentalis cognitio est discursiva: ex multis enim memoriis fit unum experimentum, & ex multis experimentis fit unum universale, ut dicitur in fin. Posteriorum (Lib. II. text. ult.) & in principio Metaphysicæ (cap. I.) Ergo cognitio Angelorum est discursiva.

Sed contra est quod Dionysius dicit VII. cap. de divin. Nom. (lect. 2.) quod Angeli non congregant divinam cognitionem a sermonibus diffusis, neque ab aliquo communi ad ista specialia simul aguntur.

Respondeo dicendum, quod, sicut sæpius dictum est (art. 1. huius quæst.) Angeli illum gradum tenent in substantiis spiritualibus quem corpora cælestia in substantiis corporeis: nam & cælestes mentes a Dionysio dicuntur (de divin. Nom. cap. VII. & IX. & cap. XII. cælest. Hierar.) Est autem hæc differentia inter cælestia, & terrena corpora, quod corpora terrena per mutationem, & motum adipiscuntur suam ultimam perfectionem; corpora vero cælestia statim ex ipsa sua natura suam ultimam perfectionem habent. Sic igitur & inferiores intellectus, scilicet hominum, per quemdam motum, &

& discursum intellectualis operationis (a) perfectionem in cognitione veritatis adipiscuntur, dum scilicet ex uno cognito in aliud cognitum procedunt. Si autem statim in ipsa cognitione principii noti inspicerent quasi notas omnes conclusiones consequentes, in eis discursus locum non haberet. Et hoc est in Angelis: quia statim in illis quæ primo naturaliter cognoscunt, inspiciunt omnia, quæcumque in eis cognosci possunt. Et ideo dicuntur intellectuales: quia etiam apud nos ea quæ statim naturaliter apprehenduntur, intelligi dicuntur: unde intellectus dicitur habitus primorum principiorum. Animæ vero humanæ, quæ veritatis notitiam per quemdam discursum acquirunt, rationales vocantur. Quod quidem contingit ex debilitate intellectualis luminis in eis. Si enim haberent plenitudinem intellectualis luminis, sicut Angeli, statim in primo aspectu principiorum totam virtutem eorum comprehenderent, intuendo quicquid ex eis syllogizari posset.

Ad primum ergo dicendum, quod discursus quemdam motum nominat. Omnis autem motus est de uno priori in aliud posterius. Unde discursiva cognitio attenditur, secundum quod ex aliquo prius noto devenitur in cognitionem alterius posterius noti, quod prius erat ignotum. Si autem uno inspecto, simul aliud inspiciatur, sicut in speculo inspicitur simul imago rei, & res; non est propter hoc cognitio discursiva: & hoc modo cognoscunt Angeli res in Verbo.

Ad secundum dicendum, quod Angeli syllogizare possunt, tamquam syllogismum cognoscentes; & in causis effectus vident, & in effectibus causas; non tamen ita quod cognitionem veritatis ignotæ acquirant syllogizando ex causis in causata, & ex causatis in causas.

Ad tertium dicendum, quod experientia in Angelis, & dæmonibus dicitur secundum quamdam similitudinem, prout scilicet cognoscunt sensibilia præsentia, tamen absque omni discursu.

ARTICULUS IV. 294

Utrum Angeli intelligant componendo, & dividendo.

II. dist. III. quæst. I. art. 2. corp. & mal. quæst. XVI. art. 6. ad 16.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod Angeli intelligant componendo, & dividendo. Ubi enim est multitudo intellectorum, ibi est compositio intellectuum, ut dicitur in III. de Anima (text. 21.) Sed in intellectu Angeli est multitudo intellectorum, cum per diversas species diversa intelligat, & non omnia simul. Ergo in intellectu Angeli est compositio, & divisio.

2. Præterea. Plus distat negatio ab affirmatione, quam quæcumque duæ naturæ oppositæ: quia prima distinctio est per affirmationem, & negationem. Sed aliquas naturas distantes Angelus non cognoscit per unum, sed per diversas species, ut ex dictis patet (art. 2. huius quæst.) Ergo oportet quod affirmationem, & negationem cognoscat per diversa; & ita videtur quod Angelus intelligat componendo, & dividendo.

3. Præterea. Locutio est signum intellectus. Sed Angeli hominibus loquentes proferunt affirmativas, & negativas enuntiationes, quæ sunt signa compositionis, & divisionis in intellectu, ut ex multis locis sacræ Scripturæ apparet. Ergo videtur quod Angelus intelligat componendo, & dividendo.

Sed contra est quod Dionysius dicit VII. cap. de div. Nom. (inter princ. & med. lect. 2.) quod *virtus intellectualis Angelorum resplendet perspicaci divinorum intellectuum simplicitate*. Sed simplex intelligentia est sine compositione, & divisione, ut dicitur in III. de Anima (text. 21.) Ergo Angelus intelligit sine compositione, & divisione.

Respondeo dicendum, quod sicut in intellectu ratiocinante comparatur conclusio ad principium; ita in intellectu componente, & dividente comparatur prædicatum ad subiectum. Si enim intellectus noster statim in ipso principio videret conclusionis (b) veritatem, numquam intelligeret discurrendo, vel ratiocinando. Similiter si intellectus statim in apprehensione quidditatis subiecti haberet notitiam de omnibus quæ possunt attribui subiecto, vel removeri ab eo; numquam intelligeret componendo, & dividendo, sed solum intelligendo quod quid est. Sic igitur patet quod ex eodem provenit quod intellectus noster intelligit discurrendo, & componendo, & dividendo, ex hoc scilicet quod non statim in prima apprehensione alicuius primi apprehensi potest inspicere quicquid in eo virtute continetur: quod contingit

(a) *Ita editi quos vidimus. Cod. Alcan.* perfectionem, & cognitionem veritatis. (b) *Ita codd. Alcan. & Tarrac. & editi plurimi. Romana editio* virtutem.

git ex debilitate luminis intellectualis in nobis, sicut dictum est (art. praec. in corp.) Unde cum in Angelo sit lumen intellectuale perfectum, cum sit speculum purum, & clarissimum, ut dicit Dionysius IV. cap. de div. Nom. (part. IV. parum ante med. lect. 19.) relinquitur quod Angelus sicut non intelligit ratiocinando, ita non intelligit componendo, & dividendo.

Nihilominus tamen compositionem, & divisionem enuntiationum intelligit, sicut & ratiocinationem syllogismorum: intelligit enim composita simpliciter, & mobilia immobiliter, & materialia immaterialiter.

Ad primum ergo dicendum, quod non qualiscumque multitudo intellectorum compositionem causat, sed multitudo illorum intellectorum quorum unum attribuitur alteri, vel removetur ab altero. Angelus autem, intelligendo quidditatem alicuius rei, simul intelligit quicquid ei attribui potest, vel removeri ab ea. Unde intelligendo quod quid est, intelligit quicquid nos intelligere possumus componendo, & dividendo, per unum suum simplex intellectum.

Ad secundum dicendum, quod diversae quidditates rerum minus differunt quantum ad rationem existendi, quam affirmatio, & negatio; tamen quantum ad rationem cognoscendi affirmatio, & negatio magis conveniunt: quia statim per hoc quod cognoscitur veritas affirmationis, cognoscitur falsitas negationis oppositae.

Ad tertium dicendum, quod hoc quod Angeli loquuntur enuntiationes affirmativas, & negativas, manifestat quod Angeli cognoscunt compositionem, & divisionem; non autem quod cognoscant componendo, & dividendo, sed simpliciter cognoscendo quod quid est.

ARTICULUS V. 295

Utrum in intellectu Angeli possit esse falsitas.

II. dist. XI. quaest. II. art. 5. ad 4. & ver. quaest. VIII. art. 14. ad 6. & mal. quaest. XVI. art. 5. cor.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod in intellectu Angeli possit esse falsitas. Protervitas enim ad falsitatem pertinet. Sed in daemonibus est phantasia proterva, ut dicit Dionysius IV. cap. de divin. Nom. (par. IV. parum a med. lect. 19.) Ergo videtur quod in Angelorum intellectu possit esse falsitas.

2. Praeterea. Nescientia est causa falsae aestimationis. Sed in Angelis potest esse nescientia, ut Dionysius dicit VI. cap. eccles. Hierar. (vers. fin.) Ergo videtur quod in eis possit esse falsitas.

3. Praeterea. Omne quod cadit a veritate sapientiae, & habet rationem depravatam, habet falsitatem, vel errorem in suo intellectu. Sed hoc Dionysius dicit de daemonibus VII. cap. de div. Nom. (ante med. lect. 2.) Ergo videtur quod in intellectu Angelorum possit esse falsitas.

Sed contra. Philosophus dicit III. de Anima (text. 26. & 51.) quod *intellectus semper verus est*. Augustinus etiam dicit in Lib. lxxxiii. Qq. (quaest. xxxii. in fin.) quod *nihil intelligitur nisi verum*. Sed Angeli non cognoscunt aliquid nisi intelligendo. Ergo in Angeli cognitione non potest esse deceptio, & falsitas.

Respondeo dicendum, quod huius quaestionis veritas aliquatenus ex praemissa dependet. Dictum est enim (art. praec.) quod Angelus non intelligit componendo, & dividendo, sed intelligendo quod quid est. Intellectus autem circa quod quid est semper verus est, sicut & sensus circa proprium obiectum, ut dicitur in III. de Anima (text. 26.)

Sed per accidens in nobis accidit deceptio, & falsitas, intelligendo quod quid est, scilicet secundum rationem alicuius compositionis; vel cum definitionem unius rei accipimus ut definitionem alterius; vel cum partes definitionis sibi non cohaerent, sicut si accipiatur pro definitione alicuius rei, Animal quadrupes volatile: nullum enim animal tale est. Et hoc quidem accidit in compositis, quorum definitio ex diversis sumitur, quorum unum est materiale ad aliud; sed intelligendo quidditates simplices, ut dicitur in IX. Metaph. (text. 22.) non est falsitas: quia vel totaliter non attinguntur, & nihil intelligimus de eis; vel cognoscuntur ut sunt.

Sic igitur per se non potest esse falsitas, aut error, aut deceptio in intellectu alicuius Angeli; sed per accidens contingit, alio tamen modo quam in nobis. Nam nos componendo, & dividendo quandoque ad intellectum quidditatis pervenimus; sicut cum dividendo, (a) & demonstrando definitionem investigamus. Quod quidem in Angelis non contingit;

(a) Nicolaius vel demonstrando.

sed per quod quid est rei cognoscunt omnes enuntiationes ad illam rem pertinentes. Manifestum est autem quod quidditas rei potest esse principium cognoscendi respectu eorum quae naturaliter conveniunt rei, vel ab ea removentur; non autem eorum quae a supernaturali Dei ordinatione dependent. Angeli igitur boni habentes rectam voluntatem per cognitionem quidditatis rei non iudicant de his quae supernaturaliter ad rem pertinent, nisi salva ordinatione divina. Unde in eis non potest esse falsitas, aut error. Daemones vero per voluntatem perversam subducentes intellectum a divina sapientia, absolute interdum de rebus iudicant secundum naturalem conditionem. Et in his quae naturaliter ad rem pertinent, non decipiuntur; sed decipi possunt quantum ad ea quae supernaturalia sunt: sicut si considerans hominem mortuum, iudicet eum non resurrecturum; & si videns hominem Christum, iudicet eum non esse Deum.

Et per hoc patet responsio ad ea quae utrimque obiiciuntur. Nam protervitas daemonum est, secundum quod non subduntur divinae sapientiae. Nescientia autem est in Angelis non respectu naturalium cognoscibilium, sed supernaturalium. Patet etiam quod intellectus eius quod quid est semper est verus, nisi per accidens, secundum quod indebite ordinatur ad aliquam compositionem, vel divisionem.

ARTICULUS VI. 296

Utrum in Angelis sit cognitio matutina, & vespertina.

II. dist. XII. *art.* 3. *corp. & ver. quaest.* VIII. *art.* 16. & 17. & *Eph.* III. *lect.* 3. & *Hebr.* I. *lect.* 3.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod in Angelis non sit vespertina, neque matutina cognitio. Vespere enim, & mane admixtionem tenebrarum habent. Sed in cognitione Angeli non est aliqua tenebrositas, cum non sit ibi error, vel falsitas. Ergo cognitio Angeli non debet dici matutina, vel vespertina.

2. Praeterea. Inter vespere, & mane cadit nox; & inter mane, & vespere cadit meridies. Si igitur in Angelis cadit cognitio matutina, & vespertina, pari ratione videtur quod in eis debeat esse meridiana, & nocturna cognitio.

3. Praeterea. Cognitio distinguitur secundum differentiam cognitorum. Unde in III. de Anima (text. 38.) dicit Philosophus, quod scientiae secantur, quemadmodum & res. Triplex autem est esse rerum, scilicet in Verbo, in propria natura, & in intelligentia angelica, ut Augustinus dicit II. super Gen. ad litt. (cap. VIII.) Ergo si ponatur cognitio matutina in Angelis, & vespertina, propter esse rerum in Verbo, & in propria natura; debet etiam in eis poni tertia cognitio propter esse rerum in intelligentia angelica.

Sed contra est quod Augustinus IV. super Gen. litt. (cap. XXII.) & XI. de civ. Dei (cap. VII.) distinguit cognitionem Angelorum per matutinam, & vespertinam.

Respondeo dicendum, quod hoc quod dicitur de cognitione matutina, & vespertina in Angelis, introductum est ab Augustino, qui sex dies, in quibus Deus legitur fecisse cuncta, Gen. I. intelligi vult non hos usitatos dies, qui Solis circuitu peraguntur, cum Sol quarto die factus legatur, sed unum diem, scilicet cognitionem angelicam sex rerum generibus praesentatam. Sicut autem in die consueto mane est principium diei, vespere autem terminus; ita cognitio ipsius primordialis esse rerum dicitur cognitio matutina; & haec est, secundum quod res sunt in Verbo; cognitio autem ipsius esse rei creatae, secundum quod in propria natura consistit, dicitur cognitio vespertina. Nam esse rerum fluit a Verbo sicut a quodam primordiali principio; & hic effluxus terminatur ad esse rerum, quod in propria natura habent.

Ad primum ergo dicendum, quod vespere, & mane non accipiuntur in cognitione angelica secundum similitudinem ad admixtionem tenebrarum, sed secundum similitudinem principii, & termini. Vel dicendum, quod nihil prohibet, ut dicit Augustinus IV. super Gen. ad litt. (cap. XXIII. circa princ.) aliquid in comparatione ad unum dici lux, & in comparatione ad aliud dici tenebra; sicut vita fidelium, & iustorum in comparatione ad impios dicitur lux, secundum illud Eph. V. 8. (a) *Fuistis aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino.* Quae tamen vita fidelium in comparatione ad vitam gloriae tenebrosa dicitur. secundum illud II. Petr. I. 19. (b) *Habetis propheticum sermonem, cui bene facitis attendentes,* quasi

(a) *Vulgata* Eratis. (b) *Vulgata* Habemus.

quasi lucernæ lucenti in caliginoso loco. Sic igitur cognitio Angeli, qua cognoscit res in propria natura, dies est per comparationem ad ignorantiam, vel errorem; sed obscura est per comparationem ad visionem Verbi.

Ad secundum dicendum, quod matutina, & vespertina cognitio ad idem pertinet, idest ad Angelos illuminatos, qui sunt distincti a tenebris, idest a malis angelis. Angeli autem boni cognoscentes creaturam, non in ea figuntur, quod esset tenebrescere, & noctem fieri; sed hoc ipsum referunt ad laudem Dei, in quo sicut in principio omnia cognoscunt. Et ideo post vesperam non ponitur nox, sed mane; ita quod mane sit finis præcedentis diei, & principium sequentis, inquantum Angeli cognitionem præcedentis operis ad laudem Dei referunt. Meridies autem sub nomine diei comprehenditur, quasi medium inter duo extrema. Vel potest meridies referri ad cognitionem ipsius Dei, quæ non habet principium, nec finem.

Ad tertium dicendum, quod etiam ipsi Angeli creaturæ sunt. Unde esse rerum in intelligentia angelica comprehenditur sub vespertina cognitione, sicut & esse rerum in propria natura.

ARTICULUS VII. 297

Utrum una sit cognitio matutina, & vespertina.

Locis supr. art. 6. inductis.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod una sit cognitio vespertina, & matutina. Dicitur enim Genesis 1. 5. *Factum est vespere, & mane dies unus*. Sed per diem intelligitur cognitio angelica, ut Augustinus dicit (loc. cit. art. præc. in princ. cor.) Ergo una & eadem est cognitio in Angelis matutina, & vespertina.

2. Præterea. Impossibile est unam potentiam simul duas operationes habere. Sed Angeli semper sunt in actu cognitionis matutinæ, quia semper vident Deum, & res in Deo, secundum illud Matth. XVIII. 10. *Angeli eorum semper vident faciem Patris mei &c.* Ergo si cognitio vespertina esset alia a matutina, nullo modo Angelus posset esse in actu cognitionis vespertinæ.

3. Præterea. Apostolus dicit I. Corinth. XIII. 10. *Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*. Sed si cognitio vespertina sit aliud a matutina, comparatur ad ipsam sicut imperfectum ad perfectum. Ergo non poterit simul vespertina cognitio esse cum matutina.

In contrarium est quod dicit Augustinus IV. super Genes. ad litt. (cap. XXIV. in princ.) quod *multum interest inter cognitionem rei cujuscumque in Verbo Dei, & cognitionem ejus in natura ejus; ut illud merito pertineat ad diem, hoc ad vesperam*.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc. in corp.) cognitio vespertina dicitur qua Angeli cognoscunt res in propria natura. Quod non potest ita intelligi, quasi ex propria rerum natura cognitionem accipiant, ut hæc præpositio *in* indicet habitudinem principii: quia non accipiunt Angeli cognitionem a rebus, ut supra habitum est (quæst. lv. art. 2.) Relinquitur igitur quod hoc quod dicitur, *in propria natura*, accipiatur secundum rationem cogniti, secundum quod subest cognitioni; ut scilicet cognitio vespertina in Angelis dicatur secundum quod cognoscunt esse rerum, quod habent res in propria natura. Quod quidem per duplex medium cognoscunt, scilicet per species innatas, & per rationes rerum in Verbo existentes. Non enim videndo Verbum, cognoscunt solum illud esse rerum quod habent in Verbo, sed illud esse quod habent in propria natura; sicut Deus per hoc quod videt se, cognoscit esse rerum quod habent in propria natura.

Si ergo dicatur cognitio vespertina, secundum quod cognoscunt esse rerum quod habent in propria natura, videndo Verbum; sic una & eadem secundum essentiam est cognitio vespertina, & matutina, differens solum secundum cognita. Si vero cognitio vespertina dicatur, secundum quod Angeli cognoscunt esse rerum quod habent in propria natura per formas innatas, sic alia est cognitio vespertina, & matutina. Et ita videtur intelligere Augustinus, cum unam ponat imperfectam respectu alterius.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut numerus sex dierum secundum intellectum Augustini (loc. cit. in princ. corp. art. præc.) accipitur secundum sex genera rerum quæ cognoscuntur ab Angelis; ita unitas diei accipitur secundum unitatem rei cognitæ, quæ tamen diversis cognitionibus cognosci potest.

Ad secundum dicendum, quod duæ operationes possunt simul esse unius potentiæ, quarum una ad aliam refertur; ut

ut patet, cum voluntas simul vult & finem, & ea quæ sunt ad finem; & intellectus simul intelligit principia, & conclusiones per principia, quando iam scientiam acquisivit. Cognitio autem vespertina in Angelis refertur ad matutinam, ut Augustinus dicit (Lib. IV. super Genes. cap. XXII. & XXIV. circ. med.) Unde nihil prohibet utramque simul esse in Angelis.

Ad tertium dicendum, quod, veniente perfecto, evacuatur imperfectum, quod scilicet ei opponitur; sicut fides, quæ est eorum quæ non videntur, evacuatur, visione veniente. Sed imperfectio vespertinæ cognitionis non opponitur perfectioni matutinæ. Quod enim cognoscatur aliquid in seipso, non est oppositum ei quod cognoscatur in sua causa: nec iterum quod aliquid cognoscatur per duo media, quorum unum est perfectius, & aliud imperfectius, aliquid repugnans habet; sicut ad eamdem conclusionem habere possumus & medium demonstrativum, & dialecticum: & similiter eadem res potest sciri ab Angelo per Verbum increatum, & per speciem innatam.

QUAESTIO LIX.

De voluntate Angelorum,

in quatuor articulos divisa.

Consequenter considerandum est de his quæ pertinent ad voluntatem Angelorum: & primo considerabimus de ipsa voluntate; secundo de motu eius, qui est amor, sive dilectio.

Et circa primum quæruntur quatuor.

Primo, utrum in Angelis sit voluntas.

Secundo, utrum voluntas in Angelis sit ipsa natura eorum, vel etiam ipse intellectus eorum.

Tertio, utrum in Angelis sit liberum arbitrium.

Quarto, utrum in eis sit irascibilis, & concupiscibilis.

ARTICULUS I. 298

Utrum in Angelis sit voluntas.

II. cont. cap. XLVI. *& opusc.* II. *cap.* LXXVI.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Angelis non sit voluntas. Quia, ut dicit Philosophus in III. de Anima (text. 42.) voluntas in ratione est. Sed in Angelis non est ratio, sed aliquid superius ratione. Ergo in Angelis non est voluntas, sed aliquid superius voluntate.

2. Præterea. Voluntas sub appetitu continetur, ut patet per Philosophum in III. de Anima (tex. 42.) Sed appetitus est imperfecti, est enim eius quod nondum habetur. Cum igitur in Angelis, maxime in beatis, non sit aliqua imperfectio, videtur quod non sit in eis voluntas.

3. Præterea. Philosophus dicit in III. de Anima (text. 54.) quod voluntas est movens motum, movetur enim ab appetibili intellecto. Sed Angeli sunt immobiles, cum sint incorporei. Ergo in Angelis non est voluntas.

Sed contra est quod Augustinus dicit X. Lib. de Trin. (cap. XI. & XII.) quod imago Trinitatis invenitur in mente secundum memoriam, intelligentiam, & voluntatem. Imago autem Dei invenitur non solum in mente humana, sed etiam in mente angelica, cum etiam mens angelica sit capax Dei. Ergo in Angelis est voluntas.

Respondeo dicendum, quod necesse est ponere in Angelis voluntatem.

Ad cuius evidentiam considerandum est, quod cum omnia procedant ex voluntate divina, omnia suo modo per appetitum inclinantur in bonum, sed diversimode. Quædam enim inclinantur in bonum per solam naturalem habitudinem absque cognitione, sicut plantæ, & corpora inanimata: & talis inclinatio ad bonum vocatur appetitus naturalis. Quædam vero ad bonum inclinantur cum aliqua cognitione; non quidem sic quod cognoscant ipsam rationem boni; sed cognoscunt aliquod bonum particulare, sicut sensus, qui cognoscit dulce, & album, & aliquid huiusmodi. Inclinatio autem hanc cognitionem sequens dicitur appetitus sensitivus. Quædam vero inclinantur ad bonum cum cognitione, qua cognoscunt ipsam boni rationem, quod est proprium intellectus: & hæc perfectissime inclinantur in bonum: non quidem quasi ab alio solummodo directa in bonum, sicut ea quæ cognitione carent; neque in bonum particulariter tantum, sicut ea in quibus est sola sensitiva cognitio; sed tantum inclinata in ipsum universale bonum. Et hæc inclinatio dicitur voluntas. Unde cum Angeli per intellectum cognoscant ipsam universalem rationem boni, manifestum est quod in eis sit voluntas.

Ad primum ergo dicendum, quod aliter

ter ratio transcendit sensum, & aliter intellectus rationem. Ratio enim transcendit sensum secundum diversitatem cognitorum: nam sensus est particularium, ratio vero universalium. Et ideo oportet quod sit alius appetitus tendens in bonum universale, qui debetur rationi; & alius tendens in bonum particulare, qui debetur sensui. Sed intellectus, & ratio differunt quantum ad modum cognoscendi, quia scilicet intellectus cognoscit simplici intuitu, ratio vero discurrendo de uno in aliud. Sed tamen ratio per discursum pervenit ad cognoscendum illud quod intellectus sine discursu cognoscit, scilicet universale. Idem est ergo obiectum quod appetitivae proponitur & ex parte rationis, & ex parte intellectus. Unde in Angelis, qui sunt intellectuales tantum, non est appetitus superior voluntate.

Ad secundum dicendum, quod licet nomen appetitivae partis sit sumptum ab appetendo ea quae non habentur; tamen appetitiva pars non solum ad haec se extendit, sed etiam ad multa alia: sicut & nomen lapidis sumptum est a laesione pedis, cum tamen lapidi non hoc solum conveniat. Similiter irascibilis potentia denominatur ab ira, cum tamen in ea sint plures aliae passiones, ut spes, & audacia, & huiusmodi.

Ad tertium dicendum, quod voluntas dicitur movens motum, secundum quod velle est motus quidam, & intelligere: cuiusmodi motum nihil prohibet in Angelis esse, quia talis motus est *actus perfecti*, ut dicitur in III. de Anima (text. 28.)

ARTICULUS II. 299

Utrum in Angeli voluntas differat ab intellectu.

I. dist. XLII. *quaest.* II. *art.* 2. *ad* 3. *& ver. quaest.* XXII. *art.* 10.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod in Angelis non differat voluntas ab intellectu, & natura. Angelus enim est simplicior quam corpus naturale. Sed corpus naturale per suam formam inclinatur in suum finem, qui est eius bonum. Ergo multo magis Angelus. Forma autem Angeli est vel natura ipsa in qua subsistit, vel species quae est in intellectu eius. Ergo Angelus inclinatur in bonum per naturam suam, vel per speciem intelligibilem. Haec autem inclinatio ad bonum pertinet ad voluntatem. Voluntas igitur Angeli non est aliud quam eius natura, vel intellectus.

2. Praeterea. Obiectum intellectus est verum, voluntatis autem bonum. Bonum autem, & verum non differunt realiter, sed secundum rationem tantum. Ergo voluntas, & intellectus non differunt realiter.

3. Praeterea. Distinctio communis, & proprii non diversificat potentias: eadem enim potentia visiva est coloris, & albedininis. Sed bonum & verum videntur se habere sicut commune, & proprium: nam verum est quoddam bonum, scilicet intellectus. Ergo voluntas, cuius obiectum est bonum, non differt ab intellectu, cuius obiectum est verum.

Sed contra. Voluntas in Angelis est bonorum tantum; intellectus autem est bonorum, & malorum, cognoscunt enim utrumque. Ergo voluntas Angeli est aliud quam eius intellectus.

Respondeo dicendum, quod voluntas in Angelis est quaedam virtus, vel potentia, quae nec est ipsa eorum natura, nec eorum intellectus. Et quod non sit eorum natura, apparet ex hoc quod natura, vel essentia alicuius rei intra ipsam rem comprehenditur. Quicquid ergo se extendit ad id quod est extra rem, non est rei essentia. Unde videmus in corporibus naturalibus quod inclinatio, quae est ad esse rei, non est per aliquid superadditum essentiae, sed per materiam, quae appetit esse antequam (a) illud habeat, & per formam, quae tenet rem in esse postquam fuerit. Sed inclinatio ad aliquid extrinsecum est per aliquid essentiae superadditum sicut inclinatio ad locum est per gravitatem, vel levitatem. Inclinatio autem ad faciendum sibi simile est per qualitates activas. Voluntas autem habet inclinationem in bonum naturaliter: unde ibi solum est idem essentia, & voluntas, ubi totaliter bonum continetur in essentia volentis, scilicet in Deo, qui nihil vult extra se nisi ratione suae bonitatis: quod de nulla creatura potest dici, cum bonum infinitum sit extra essentiam cuiuslibet causati. Unde nec voluntas Angeli, nec alterius creaturae potest esse idem quod eius essentia. Similiter nec potest esse idem quod intellectus Angeli, vel hominis. Nam cognitio fit per hoc quod cognitum est in cognoscente.

(a) *Ita cod. Alcan. aliique duo cum Nicolaio. Edit. Rom. & Patav. omittunt* illud.

te. (a) voluntas vero se extendit in rem exteriorem. Unde ea ratione se extendit eius intellectus in id quod est extra se, secundum quod illud quod extra ipsum est per essentiam, natum est aliquo modo in eo esse. Voluntas vero se extendit in id quod extra est, secundum quod quadam inclinatione quodammodo tendit in rem exteriorem. Alterius autem virtutis est quod aliquid habeat in se quod est extra se, & quod ipsum tendat in rem exteriorem. Et ideo oportet quod in qualibet creatura sit aliud intellectus, & voluntas; non autem in Deo, qui habet & ens universale, & bonum universale in se ipso: unde tam voluntas, quam intellectus est eius essentia.

Ad primum ergo dicendum, quod corpus naturale per formam substantialem inclinatur in esse suum; sed in exterius inclinatur per aliquid additum, ut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod potentiæ non diversificantur secundum materialem distinctionem obiectorum, sed secundum formalem distinctionem, quæ attenditur secundum rationem obiecti: & ideo diversitas secundum rationem boni, & veri sufficit ad diversitatem intellectus, & voluntatis.

Ad tertium dicendum, quod quia bonum, & verum convertuntur secundum rem, inde est quod & bonum ab intellectu intelligitur sub ratione veri, & verum a voluntate appetitur sub ratione boni. Sed tamen diversitas rationum ad diversificandum potentias sufficit, ut dictum est (in corp. art. & quæst. XVI. art. 4.)

ARTICULUS III. 300

Utrum in Angelis sit liberum arbitrium.

I. dist. VII. *quæst.* I. *art.* I. *&* *II. con. cap.* XLVII. *& veri. quæst.* XXIII. *art.* I. *cor. & quæst.* XXIV. *art.* 2. *&* 3. *& mal. quæst.* XVI. *art.* 5. *corp. & op.* II. *cap.* LXXVI.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod in Angelis non sit liberum arbitrium. Actus enim liberi arbitrii est eligere. Sed electio non potest esse in Angelis, cum electio sit appetitus præconsiliati: consilium autem est inquisitio quædam, ut dicitur in III. Ethic. (cap. 3.) Angeli autem non cognoscunt inquirendo quia hoc pertinet ad discursum rationis. Ergo videtur quod in Angelis non sit liberum arbitrium.

2. Præterea. Liberum arbitrium se habet ad utrumlibet. Sed ex parte intellectus non est aliquid se habens ad utrumlibet in Angelis: quia intellectus eorum non fallitur in naturalibus intelligibilibus, ut dictum est (quæst. LVIII. art. 5.) Ergo nec ex parte appetitus liberum arbitrium in eis esse potest.

3. Præterea. Ea quæ sunt naturalia in Angelis, conveniunt eis secundum magis, & minus: quia in superioribus Angelis natura intellectualis est perfectior quam in inferioribus. Liberum autem arbitrium non recipit magis, & minus. Ergo in Angelis non est liberum arbitrium.

Sed contra. Libertas arbitrii ad dignitatem hominis pertinet. Sed Angeli digniores sunt hominibus. Ergo libertas arbitrii, cum sit in hominibus, multo magis est in Angelis.

Respondeo dicendum, quod quædam sunt quæ non agunt ex aliquo arbitrio, sed quasi ab aliis acta, & mota, sicut sagitta a sagittante movetur ad finem. Quædam vero agunt quodam arbitrio, sed non libero, sicut animalia irrationalia; ovis enim fugit lupum ex quodam iudicio, quo existimat eum sibi noxium; sed hoc iudicium non est sibi liberum, sed a natura inditum. Sed solum id quod habet intellectum, potest agere iudicio libero, inquantum cognoscit universalem rationem boni, ex qua potest iudicare hoc, vel illud esse bonum. Unde ubicumque est intellectus, est liberum arbitrium.

Et sic patet liberum arbitrium esse in Angelis etiam excellentius quam in hominibus, sicut & intellectum.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus (loc. cit. in arg.) loquitur de electione, secundum quod est hominis. Sicut autem æstimatio hominis in speculativis differt ab æstimatione Angeli in hoc quod una est absque inquisitione, alia vero per inquisitionem; ita & in operativis. Unde in Angelis est electio, non tamen cum inquisitiva deliberatione consilii, sed per subitam (b) acceptationem veritatis.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est, (art. præc. & quæst. XII. art. 4.) cognitio fit per hoc quod cognita sunt in cognoscente. Ad imperfectionem autem alicuius rei pertinet, si

non

(a) *Ita cod. cit. In editis omnibus quos vidimus, deest* voluntas vero se extendit in rem exteriorem. (b) *Ita idem cod. Editi* acceptionem.

non sit in ea id quod natum est in ea esse. Unde Angelus non esset perfectus in sua natura, si intellectus eius non esset determinatus ad omnem veritatem quam naturaliter cognoscere potest. Sed actus appetitivae virtutis est per hoc quod affectus inclinatur ad rem exteriorem. Non autem dependet perfectio rei ex omni re ad quam inclinatur, sed solum ex superiori. Et ideo non pertinet ad imperfectionem Angeli, si non habet voluntatem determinatam respectu eorum quae infra ipsum sunt. Pertineret autem ad imperfectionem eius, si indeterminate se haberet ad illud quod supra ipsum est.

Ad tertium dicendum, quod liberum arbitrium nobiliori modo est in superioribus Angelis quam in inferioribus, sicut & iudicium intellectus. Tamen verum est quod ipsa libertas, secundum quod in ea consideratur quaedam remotio coactionis, non suscipit magis, & minus: quia privationes, & negationes non remittuntur, nec intenduntur per se, sed solum per suam causam, vel secundum aliquam affirmationem adiunctam.

ARTICULUS IV. 301

Utrum in Angelis sit irascibilis, & concupiscibilis.

Ver. quaest. XXIV. *art.* 10. *cor.*

AD quartum sic proceditur. Videtur quod in Angelis sit irascibilis, & concupiscibilis. Dicit enim Dionysius IV. cap. de div. Nom. (part. IV. parum a med. lect. 19.) quod *in daemonibus est furor irrationabilis, & concupiscentia amens*. Sed daemones eiusdem naturae sunt cum Angelis, quia peccatum non mutavit in eis naturam. Ergo in Angelis est irascibilis, & concupiscibilis.

2. Praeterea. Amor, & gaudium in concupiscibili sunt; ira vero, spes, & timor in irascibili. Sed haec attribuuntur Angelis bonis, & malis in Scripturis. Ergo in Angelis est irascibilis, & concupiscibilis.

3. Praeterea. Virtutes quaedam dicuntur esse in irascibili, & concupiscibili; sicut caritas, & temperantia videntur esse in concupiscibili, spes autem, & fortitudo in irascibili. Sed virtutes hae sunt in Angelis. Ergo in Angelis est concupiscibilis, & irascibilis.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III. de Anima (tex. 42.) quod irascibilis, & concupiscibilis sunt in parte sensitiva, quae non est in Angelis. Ergo in eis non est irascibilis, & concupiscibilis.

Respondeo dicendum, quod intellectivus appetitus non dividitur per irascibilem, & concupiscibilem, sed solum appetitus sensitivus. Cuius ratio est, quia cum potentiae non distinguantur secundum distinctionem materialem obiectorum, sed solum secundum rationem formalem obiecti; si alicui potentiae respondeat aliquod obiectum secundum rationem communem, non erit distinctio potentiarum secundum diversitatem propriorum obiectorum, quae sub illo communi continentur: sicut si proprium obiectum potentiae visivae est color secundum rationem coloris, non distinguuntur plures potentiae visivae secundum differentiam albi, & nigri. Sed si proprium obiectum alicuius potentiae esset album, inquantum album, distingueretur potentia visiva albi a potentia visiva nigri. Manifestum est autem ex dictis (art. 1. huius quaest. & quaest. XVI. art. 1.) quod obiectum appetitus intellectivi, qui voluntas dicitur, est bonum secundum communem boni rationem; nec potest esse aliquis appetitus nisi boni: unde in parte intellectiva appetitus non dividitur secundum distinctionem aliquorum particularium bonorum, sicut dividitur appetitus sensitivus, qui non respicit bonum secundum communem rationem, sed quoddam particulare bonum.

Unde cum in Angelis non sit nisi appetitus intellectivus, eorum appetitus non distinguitur per irascibilem, & concupiscibilem, sed remanet indivisus, & vocatur voluntas.

Ad primum ergo dicendum, quod furor, & concupiscentia metaphorice dicuntur esse in daemonibus, sicut & ira quandoque Deo attribuitur propter similitudinem effectus.

Ad secundum dicendum, quod amor, & gaudium, secundum quod sunt passiones, sunt in concupiscibili; sed secundum quod nominant simplicem voluntatis actum, sic sunt in intellectiva parte, prout amare est velle bonum alicui, & gaudere est quiescere voluntatem in aliquo bono habito. Et universaliter nihil horum dicitur de Angelis secundum passionem, ut Augustinus dicit IX. de civitate Dei (cap. V. non procul a fin.)

Ad tertium dicendum, quod caritas, se-

secundum quod est virtus, non est in concupiscibili, sed in voluntate: nam obiectum concupiscibilis est bonum delectabile secundum sensum. Huiusmodi autem non est bonum divinum, quod est obiectum caritatis. Et eadem ratione dicendum est, quod spes non est in irascibili: quia obiectum irascibilis est quoddam arduum, quod est sensibile, circa quod non est spes quæ est virtus, sed circa arduum divinum. Temperantia autem, secundum quod est virtus humana, est circa concupiscentias delectabilium sensibilium, quæ pertinent ad vim concupiscibilem; & similiter fortitudo est circa audacias, & timores, quæ sunt in irascibili: & ideo temperantia, secundum quod est virtus humana, est in concupiscibili, & fortitudo in irascibili. Sed hoc modo non sunt in Angelis: non enim in eis sunt passiones concupiscentiarum, vel timoris, & audaciæ, quas oporteat per temperantiam, & fortitudinem regulari; sed temperantia in eis dicitur, secundum quod moderate suam voluntatem exhibent secundum regulam divinæ voluntatis, & fortitudo in eis dicitur, secundum quod voluntatem divinam firmiter exequuntur: quod totum fit per voluntatem, & non per irascibilem, & concupiscibilem.

QUAESTIO LX.

De amore, seu dilectione Angelorum, in quinque articulos divisa.

DEinde considerandum est de actu voluntatis, qui est amor, sive dilectio: nam omnis actus appetitivæ virtutis ex amore, seu dilectione derivatur: & circa hoc quæruntur quinque.

Primo, utrum in Angelis sit dilectio naturalis.

Secundo, utrum in eis sit dilectio electiva.

Tertio, utrum Angelus diligat seipsum dilectione naturali, an electiva.

Quarto, utrum unus Angelus diligat alium dilectione naturali sicut seipsum.

Quinto, utrum Angelus naturali dilectione diligat Deum plusquam seipsum.

ARTICULUS I. 301

Utrum in Angelo sit amor, seu dilectio naturalis.

1. 2. quæst. XXVI. *art.* 1. 2. *& III. dist.* XXVII. *quæst.* 1. *art.* 2. *cor. & quol.* 1. *quæst.* IV. *art.* 3.

AD primum sic proceditur. Videtur quod in Angelis non sit amor, vel dilectio naturalis. Amor enim naturalis dividitur contra intellectualem, ut patet per Dionysium IV. cap. de divin. Nomin. (part. 2. lect. 9.) Sed amor Angeli est intellectualis. Ergo non est naturalis.

2. Præterea. Ea quæ amant amore naturali, magis aguntur quam agant: nihil enim habet dominium suæ naturæ. Sed Angeli non aguntur, sed agunt, cum sint liberi arbitrii, ut ostensum est (quæst. præc. art. 3.) Ergo in Angelis non est amor, seu dilectio naturalis.

3. Præterea. Omnis dilectio aut est recta, aut non recta. Dilectio autem recta pertinet ad caritatem; dilectio autem non recta pertinet ad iniquitatem: neutrum autem horum pertinet ad naturam, quia caritas est supra naturam, iniquitas autem est contra naturam. Ergo nulla dilectio naturalis est in Angelis.

Sed contra est quod dilectio sequitur cognitionem: nihil enim amatur nisi cognitum, ut Augustinus dicit X. de Trinit. (cap. 1. circ. princ. & cap. 11. prop. fin.) Sed in Angelis est cognitio naturalis. Ergo & dilectio naturalis.

Respondeo dicendum, quod necesse est in Angelis ponere dilectionem naturalem. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod semper prius salvatur in posteriori. Natura autem prior est quam intellectus, quia natura cuiuscumque rei est essentia eius. Unde id quod est naturæ, oportet salvari etiam in habentibus intellectum. Est autem hoc commune omni naturæ ut habeat aliquam inclinationem, quæ est appetitus naturalis, vel amor: quæ tamen inclinatio diversimode invenitur in diversis naturis, in unaquaque secundum modum eius. Unde in natura intellectuali invenitur inclinatio naturalis secundum voluntatem; in natura autem sensitiva secundum appetitum sensitivum; in natura vero carente cognitione secundum solum ordinem naturæ in aliquid. Unde cum Angelus sit natura intellectualis, oportet quod in voluntate eius sit naturalis dilectio.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod intellectualis amor dividitur contra naturalem qui est solum naturalis, inquantum est naturæ quæ non addit supra rationem naturæ perfectionem sensus, aut intellectus.

Ad secundum dicendum, quod omnia quæ sunt in toto mundo, aguntur ab aliquo, præter primum agens, quod ita agit quod nullo modo ab alio agitur: in quo est idem natura, & voluntas. Et ideo non est inconveniens, si Angelus agatur, inquantum inclinatio naturalis est sibi indita ab auctore suæ naturæ. Non tamen sic agitur quod non agat, cum habeat liberam voluntatem.

Ad tertium dicendum, quod sicut cognitio naturalis semper est vera, ita dilectio naturalis semper est recta; cum amor naturalis nihil aliud sit quam inclinatio naturæ indita ab auctore naturæ. Dicere ergo, quod inclinatio naturæ non sit recta, est derogare auctori naturæ. Alia tamen est rectitudo naturalis dilectionis, & alia est rectitudo caritatis, & virtutis, quia una rectitudo est perfectiva alterius; sicut etiam alia est veritas naturalis cognitionis, & alia est veritas cognitionis infusæ, vel acquisitæ.

ARTICULUS II. 303

Utrum in Angelis sit dilectio electiva.

Inf. quæst. LXII. *art.* 2. *cor.* & 1. 2. *quæst.* X. *art.* 1. *cor.* & 2. 2. *quæst.* CLIV. *art.* 12. *cor.* & *ver. quæst.* XXII. *art.* 6. *cor.*

AD secundum sic proceditur. Videtur quod in Angelis non sit dilectio electiva. Dilectio enim electiva videtur esse amor rationalis, cum electio sequatur consilium, quod in inquisitione consistit, ut dicitur in III. Ethic. (cap. III.) Sed rationalis amor dividitur contra intellectualem, qui est proprius Angelorum, ut dicitur IV. cap. de divin. Nom. (part. II. lect. 9.) Ergo in Angelis non est dilectio electiva.

2. Præterea. In Angelis non est nisi cognitio naturalis præter cognitionem infusam: quia non discurrunt de principiis ad acquirendum conclusiones: & sic ad omnia quæ naturaliter cognoscere possunt, sic se habent sicut intellectus ad prima principia, quæ naturaliter cognoscere potest. Sed dilectio sequitur cognitionem, ut dictum est (art. præc. & quæst. XIX. art. 1.) Ergo in Angelis præter dilectionem gratuitam non est nisi dilectio naturalis: non ergo electiva.

Sed contra. Naturalibus neque meremur, neque demeremur. Sed Angeli sua dilectione aliqua merentur, vel demerentur. Ergo in eis est aliqua dilectio electiva.

Respondeo dicendum, quod in Angelis est quædam dilectio naturalis, & quædam electiva; & naturalis dilectio in eis est principium electivæ: quia semper id quod pertinet ad prius, habet rationem principii. Unde cum natura sit primum quod est in unoquoque, oportet quod id quod ad naturam pertinet, sit principium in quolibet. Et hoc apparet in homine quantum ad intellectum, & quantum ad voluntatem. Intellectus enim cognoscit principia naturaliter: & ex hac cognitione causatur in homine scientia conclusionum, quæ non cognoscuntur naturaliter ab homine, sed per inventionem, vel doctrinam. Similiter in voluntate finis hoc modo se habet sicut principium in intellectu, ut dicitur in II. Physic. (text. 89.) (*a*) sicut enim intellectus cognoscit principia naturaliter, sic voluntas vult finem naturaliter. Unde voluntas naturaliter tendit in suum finem ultimum: omnis enim homo naturaliter vult beatitudinem. Et ex hac naturali voluntate causantur omnes aliæ voluntates, cum quicquid homo vult velit propter finem. Dilectio igitur boni quod homo naturaliter vult sicut finem, est dilectio naturalis; dilectio autem ab hac derivata, quæ est boni quod diligitur propter finem, est dilectio electiva. Hoc tamen differenter se habet ex parte intellectus, & voluntatis: quia, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 2.) cognitio intellectus fit, secundum quod res cognitæ sunt in cognoscente. Est autem ex imperfectione intellectualis naturæ in homine quod non statim eius intellectus naturaliter habet omnia intelligibilia, sed quædam, a quibus in alia quodammodo movetur.

Sed actus appetitivæ virtutis est e converso secundum ordinem appetentis ad res. Quarum quædam sunt secundum se bona, & ideo secundum se appetibilia; quædam vero habent rationem bonitatis ex ordine ad aliud, & sunt appetibilia propter aliud. Unde non est ex imperfectione appetentis quod aliquid appetat na-

(a) *Ita editi omnes quos vidimus. In cod. Alcan. desunt quæ sequuntur usque ad verba illa* Unde voluntas.

naturaliter ut finem, & aliquid per electionem, ut ordinatur in finem. Quia igitur natura intellectualis in Angelis perfecta est, invenitur in eis sola cognitio naturalis, non autem ratiocinativa; sed invenitur in eis dilectio & naturalis, & electiva. Hæc autem dicta sunt, prætermissis his quæ supra naturam sunt: horum enim natura non est principium sufficiens. De his autem infra dicetur (quæst. LXII.)

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis dilectio electiva est amor rationalis, secundum quod rationalis amor dividitur contra intellectualem. Dicitur enim sic amor rationalis, qui sequitur cognitionem ratiocinativam. Non omnis autem electio consequitur discursum rationis, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 3. ad 1.) cum de libero arbitrio ageretur, sed solum electio hominis. Unde ratio non sequitur.

Ad secundum patet responsio ex dictis.

ARTICULUS III. 304

Utrum Angelus diligat seipsum dilectione naturali, & electiva.

1. 2. *quæst.* X. *art.* 1. *cor.* & *quæst.* XVII. *art.* 4. *ad* 1. & *quæst.* XXVI. *art.* 4. & 2. 2. *quæst.* LXVII. *art.* 5. *ad* 1. & *quæst.* CXXVI. *art.* 1. *cor.* & *I. cont. cap.* X. *fin.*

AD tertium sic proceditur. Videtur quod Angelus non diligat seipsum dilectione naturali, & electiva. Dilectio enim naturalis est ipsius finis, sicut dictum est (art. præc.) dilectio autem electiva eorum quæ sunt ad finem. Sed idem non potest esse finis, & ad finem respectu eiusdem. Ergo non potest esse eiusdem dilectio naturalis, & electiva.

2. Præterea. Amor est virtus unitiva, & concretiva, ut Dionysius dicit IV. cap. de divin. Nom. (part. 2. lect. 9.) Sed unitio, & concretio est diversorum in unum reductorum. Ergo non potest Angelus diligere seipsum.

3. Præterea. Dilectio est quidam motus. Sed omnis motus in alterum tendit. Ergo videtur quod Angelus non possit amare seipsum dilectione naturali, nec electiva.

Sed contra est quod Philosophus dicit IX. Ethic. (cap. VIII. paulo a princ.) quod *amicabilia quæ sunt ad alterum, veniunt ex amicabilibus quæ sunt ad seipsum.*

Respondeo dicendum, quod cum amor sit boni, bonum autem sit in substantia, & accidente, ut patet I. Ethic. (cap. VI. paulo post princ.) dupliciter aliquid amatur: uno modo ut bonum subsistens; alio modo ut bonum accidentale, sive inhærens. Illud quidem amatur ut bonum subsistens, quod sic amatur ut ei aliquis velit bonum; ut bonum vero accidentale, seu inhærens amatur id quod desideratur alteri; sicut amatur scientia, non ut ipsi sit bonum, sed ut habeatur. Et hunc modum amoris quidam nominaverunt *concupiscentiam*, primum vero *amicitiam*. Manifestum est autem quod in rebus cognitione carentibus unumquodque naturaliter appetit consequi id quod est sibi bonum, sicut ignis locum sursum. Unde & Angelus, & homo naturaliter appetunt suum bonum, & suam perfectionem. Et hoc est amare seipsum. Unde naturaliter tam Angelus, quam homo diligit seipsum, inquantum aliquod bonum naturali appetitu sibi desiderat. Inquantum vero sibi desiderat aliquod bonum per electionem, intantum amat seipsum dilectione electiva.

Ad primum ergo dicendum, quod Angelus, aut homo non diligit se dilectione naturali, & electiva secundum idem, sed secundum diversa, ut dictum est (in corp. & art. præc.)

Ad secundum dicendum, quod sicut plus est esse unum quam uniri, ita amor magis est unus ad seipsum quam ad diversa quæ ei uniuntur. Sed ideo Dionysius usus fuit nomine unitionis, & concretionis, ut ostenderet derivationem amoris a se in alia, sicut ab uno derivatur unitio.

Ad tertium dicendum, quod sicut amor est actio manens in agente, ita est motus manens in amante, non autem tendens in aliquid aliud ex necessitate, sed potest reflecti super amantem, ut amet seipsum; sicut & cognitio reflectitur in cognoscentem, ut cognoscat seipsum.

ARTICULUS IV. 305

Utrum unus Angelus naturali dilectione diligat alium sicut seipsum.

Ver. quæst. 11. *art.* 7. *ad* 6. & *Ioan.* XVII. *lect.* 5. *fin.*

AD quartum sic proceditur. Videtur quod unus Angelus non diligat naturali dilectione alium sicut seipsum. Dilectio enim sequitur cognitionem. Sed unus Angelus non cognoscit alium sicut seipsum: quia seipsum cognoscit per

suam

suam essentiam, alium vero per eius similitudinem, ut supra dictum est (quæst. LVI. art. 1. & 2.) Ergo videtur quod unus Angelus non diligat alium sicut seipsum.

2. Præterea. Causa est potior causato, & principium eo quod ex principio derivatur. Sed dilectio quæ est ad alium, derivatur ab ea quæ est ad seipsum, sicut dicit Philosophus IX. Ethic. (cap. VIII. non remote a princ.) Ergo Angelus non diligit alium sicut seipsum, sed seipsum magis.

3. Præterea. Dilectio naturalis est alicuius tamquam finis, & non potest removeri. Sed unus Angelus non est finis alterius; & iterum hæc dilectio potest removeri, ut patet in dæmonibus, qui non diligunt bonos Angelos. Ergo unus Angelus non diligit alium naturali dilectione sicut seipsum.

Sed contra est, quia illud quod invenitur in omnibus etiam ratione carentibus, videtur esse naturale. Sed, sicut dicitur Eccli. XIII. 19. *omne animal diligit sibi simile*. Ergo Angelus diligit naturaliter alium sicut seipsum.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) Angelus, & homo naturaliter seipsum diligit. Illud autem quod est unum cum aliquo, est ipsummet: unde unumquodque diligit id quod est unum sibi. Et si quidem sit unum sibi unione naturali, diligit illud dilectione naturali; si vero sit unum secum unione non naturali, diligit ipsum dilectione non naturali: sicut homo diligit civem suum dilectione politicæ virtutis, consanguineum autem suum dilectione naturali, inquantum est unum cum eo in principio generationis naturalis. Manifestum est autem quod id quod est unum cum aliquo genere, vel specie, est unum per naturam: & ideo dilectione naturali quælibet res diligit quod est secum unum secundum speciem, inquantum diligit speciem suam. Et hoc etiam apparet in his quæ cognitione carent: nam ignis naturalem inclinationem habet ut communicet alteri suam formam, quod est bonum eius; sicut naturaliter inclinatur ad hoc quod quærat bonum suum, ut esse sursum. Sic ergo dicendum est, quod unus Angelus diligit alium naturali dilectione, inquantum convenit cum eo in natura; sed inquantum convenit cum eo in aliquibus aliis, vel etiam inquantum differt ab eo secundum quædam alia, non diligit eum naturali dilectione.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod dico *sicut seipsum*, potest uno modo determinare cognitionem, seu dilectionem ex parte cogniti, & dilecti; & sic cognoscit alium sicut seipsum, quia cognoscit alium esse, sicut cognoscit seipsum esse. Alio modo potest determinare cognitionem, & dilectionem ex parte diligentis, & cognoscentis; & sic non cognoscit alium sicut seipsum, quia se cognoscit per suam essentiam, alium autem non per eius essentiam. Et similiter non diligit alium sicut seipsum, quia seipsum diligit per suam voluntatem, alium autem non diligit per eius voluntatem.

Ad secundum dicendum, quod ly *sicut* non designat æqualitatem, sed similitudinem. Cum enim dilectio naturalis super unitatem naturalem fundetur, illud quod est minus unum cum eo, naturaliter minus diligit. Unde naturaliter plus diligit quod est unum numero, quam quod est unum specie, vel genere. Sed naturale est quod similem dilectionem habeat ad alium sicut ad seipsum, quantum ad hoc quod sicut seipsum diligit, inquantum vult sibi bonum, ita alium diligat, inquantum vult eius bonum.

Ad tertium dicendum, quod dilectio naturalis dicitur esse ipsius finis, non tamquam cui aliquis velit bonum, sed tamquam bonum quod quis vult sibi, & per consequens alii, inquantum est unum sibi. Nec ista dilectio naturalis removeri potest etiam ab Angelis malis, quin dilectionem naturalem habeant ad alios Angelos, inquantum cum eis communicant in natura; sed odiunt eos, inquantum diversificantur secundum iustitiam, & iniustitiam.

ARTICULUS V. 306

Utrum Angelus naturali dilectione diligat Deum plus quam seipsum.

1.2. quæst. CIX. ar.3. & 2. 2. quæst. XXXVI. art. 3. corp. & quol. 1. art. 8. corp.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod Angelus naturali dilectione non diligat Deum plus quam seipsum. Quia, ut dictum est (art. præc.) dilectio naturalis fundatur super unione naturali. Sed natura divina maxime distat a natura Angeli. Ergo naturali dilectione Angelus minus diligit Deum quam se, vel etiam alium Angelum.

2. Præterea. Propter quod unumquodque, & illud magis. Sed naturali dilectione

ctione quilibet diligit alium propter se: unumquodque enim diligit aliquid, inquantum est bonum sibi. Ergo dilectione naturali Angelus non diligit Deum plus quam seipsum.

3. Præterea. Natura reflectitur in seipsam: videmus enim quod omne agens naturaliter agit ad conservationem sui. Non autem reflecteretur in seipsam natura, si tenderet in aliud plus quam in seipsam. Non ergo naturali dilectione diligit Angelus Deum plus quam se.

4. Præterea. Hoc videtur esse proprium caritatis, ut aliquis Deum plus quam seipsum diligat. Sed dilectio caritatis non est naturalis in Angelis, sed *diffunditur in cordibus eorum per Spiritum sanctum, qui datus est eis*, ut dicit Augustinus XII. de civ. Dei (cap. IX. post med.) Ergo non diligunt Deum Angeli dilectione naturali plus quam seipsos.

5. Præterea. Dilectio naturalis semper manet, manente natura. Sed diligere Deum plus quam seipsum, non manet in peccante angelo, vel homine: quia, ut Augustinus dicit XIV. de civit. Dei (cap. ult. in princ.) *fecerunt civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad Dei contemptum, cæleſtem vero amor Dei usque ad contemptum sui*. Ergo diligere Deum supra seipsum non est naturale.

Sed contra. Omnia moralia legis præcepta sunt de lege naturæ. Sed præceptum de diligendo Deum supra seipsum est præceptum morale legis. Ergo est de lege naturæ: ergo dilectione naturali Angelus diligit Deum supra seipsum.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt, quod Angelus naturali dilectione diligit Deum plus quam se amore concupiscentiæ, quia scilicet plus appetit sibi bonum divinum quam bonum suum; & quodammodo amore amicitiæ, inquantum scilicet Deo vult naturaliter Angelus maius bonum quam sibi: vult enim naturaliter Deum esse Deum, se autem vult habere naturam propriam. Sed, simpliciter loquendo, naturali dilectione plus diligit se quam Deum: quia intensius, & principalius naturaliter diligit se quam Deum.

Sed falsitas huius opinionis manifeste apparet, si quis in rebus naturalibus consideret, ad quid res naturaliter moveatur: inclinatio enim naturalis in his quæ sunt sine ratione, demonstrat inclinationem naturalem in voluntate intellectualis naturæ. Unumquodque autem in rebus naturalibus quod secundum naturam hoc ipsum quod est, alterius est, principalius, & magis inclinatur in id cuius est, quam in seipsum. Et hæc inclinatio naturalis demonstratur ex his quæ naturaliter aguntur: quia unumquodque sicut agitur naturaliter, sic aptum natum est agi, ut dicitur in II. Physic. (text. 78.) Videmus enim quod naturaliter pars se exponit ad conservationem totius, sicut manus exponitur ictui absque deliberatione ad conservationem totius corporis. Et quia ratio imitatur naturam, huiusmodi imitationem invenimus in virtutibus politicis: est enim virtuosi civis ut se exponat mortis periculo pro totius reipublicæ conservatione: & si homo esset naturalis pars huius civitatis, hæc inclinatio esset ei naturalis. Quia igitur bonum universale est ipse Deus, & sub hoc bono continetur etiam Angelus, & homo, & omnis creatura, quia omnis creatura naturaliter secundum id quod est, Dei est; sequitur quod naturali dilectione etiam Angelus, & homo plus, & principalius diligat Deum quam seipsum. Alioquin si naturaliter plus seipsum diligeret quam Deum, sequeretur quod naturalis dilectio esset perversa, & quod non perficeretur per caritatem, sed destrueretur.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit in his quæ ex æquo dividuntur, quorum unum non est alteri ratio existendi, & bonitatis: in talibus enim unumquodque diligit naturaliter magis seipsum quam alterum, inquantum est magis sibiipsi unum quam alteri. Sed in illis quorum unum est tota ratio existendi, & bonitatis aliis, magis diligitur naturaliter tale alterum quam ipsum, sicut dictum est (in corp.) quod unaquæque pars diligit naturaliter totum plus quam se, & quodlibet singulare naturaliter diligit plus bonum suæ speciei quam bonum suum singulare. Deus autem non solum est bonum unius speciei, sed est ipsum universale bonum simpliciter. Unde unumquodque suo modo naturaliter diligit Deum plus quam seipsum.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur, quod Deus diligitur ab Angelo, inquantum est ei bonus: si ly *inquantum* dicat finem, sic falsum est, non enim diligit naturaliter Deum propter bonum suum, sed propter ipsum Deum; si vero dicat rationem amoris ex parte amantis, sic verum est: non enim esset in natura alicuius quod amaret Deum, nisi ex eo

quod

quod unumquodque dependet a bono quod est Deus.

Ad tertium dicendum, quod natura reflectitur in seipsam, non solum quantum ad id quod est ei singulare, sed multo magis quantum ad commune. Inclinatur enim unumquodque ad conservandum non solum suum individuum, sed etiam suam speciem: & multo magis habet naturalem inclinationem unumquodque in id quod est bonum universale simpliciter.

Ad quartum dicendum, quod Deus, secundum quod est universale bonum, a quo dependet omne bonum naturale, diligitur naturali dilectione ab unoquoque; inquantum vero est bonum beatificans (a) universaliter omnes supernaturali beatitudine, sic diligitur dilectione caritatis.

Ad quintum dicendum, quod cum in Deo sit unum & idem eius substantia, & bonum commune, omnes qui vident ipsam Dei essentiam, eodem motu dilectionis moventur in ipsam Dei essentiam, prout est ab aliis distincta, & secundum quod est quoddam bonum commune. Et quia inquantum est bonum commune, naturaliter amatur ab omnibus, quicumque videt eum per essentiam, impossibile est quin diligat ipsum. Sed illi qui non vident essentiam eius, cognoscunt eum per aliquos particulares effectus, qui interdum eorum voluntati contrariantur: & sic hoc modo dicuntur odio habere Deum, cum tamen, inquantum est bonum commune omnium, unumquodque naturaliter diligat plus Deum quam seipsum.

QUAESTIO LXI.

De productione Angelorum in esse naturae, in quatuor articulos divisa.

Post ea quae praemissa sunt de natura Angelorum, & cognitione, & voluntate eorum, restat considerandum de eorum creatione, sive universaliter de eorum exordio: & haec consideratio est tripartita. Nam primo considerabimus, quomodo producti sunt in esse naturae. Secundo, quomodo perfecti sunt in gratia, vel gloria. Tertio, quomodo aliqui ex eis facti sunt mali.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo, utrum Angelus habeat causam sui esse.

Secundo, utrum Angelus sit ab aeterno.

Tertio, utrum Angelus sit creatus ante corporalem creaturam.

Quarto, utrum Angeli fuerint creati in caelo empyreo.

ARTICULUS I. 207

Utrum Angeli habeant causam sui esse.

Quol. III. *art.* 6. *corp. & opusc.* II. *cap.* LXXIV. *& opusc.* XV. *cap.* III. IX. *&* XVII.

AD primum sic proceditur. Videtur quod Angeli non habeant causam sui esse. De his enim quae sunt a Deo creata, agitur Genes. I. Sed nulla mentio fit ibi de Angelis. Ergo Angeli non sunt creati a Deo.

2. Praeterea. Philosophus dicit in VIII. Metaph. (tex. 16.) quod si aliqua substantia sit forma sine materia, statim per seipsam est ens, & unum, & non habet causam quae faciat eam ens, & unum. Sed Angeli sunt formae immateriales, ut supra ostensum est (quaest. I. art. 2.) Ergo non habent causam sui esse.

3. Praeterea. Omne quod fit ab aliquo agente, per hoc quod fit, accipit formam ab eo. Sed Angeli, cum sint formae, non accipiunt formam ab aliquo agente. Ergo Angeli non habent causam agentem.

Sed contra est quod dicitur in Psalm. CXLVIII. 2. *Laudate eum omnes Angeli eius:* & postea subdit: *Quoniam ipse dixit, & facta sunt.*

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere, & Angelos, & omne id quod praeter Deum est, a Deo factum esse. Solus enim Deus est suum esse, in omnibus autem aliis differt essentia rei, & esse eius, ut ex superioribus patet (quaest. III. art. 4.) Et ex hoc manifestum est quod solus Deus est ens per suam essentiam; omnia vero alia sunt entia per participationem. Omne autem quod est per participationem, causatur ab eo quod est per essentiam, sicut omne ignitum causatur ab igne. Unde necesse est Angelos a Deo creatos esse.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus dicit in XI. de civit. Dei (cap. IX. & XXX. circ. fin.) quod Angeli non sunt praetermissi in illa prima rerum creatione, sed significantur nomine caeli, aut etiam lucis. Ideo autem vel praetermissi sunt, vel nominibus rerum corporalium significati, quia Moyses rudi populo loquebatur, qui nondum capere poterat incorpoream naturam. Et si eis fuisset ex-

(a) *Al.* naturaliter.

pressum, aliquas res esse super omnem naturam corpoream, fuisset eis occasio idololatriæ, ad quam proni erant, & a qua Moyses eos præcipue revocare intendebat.

Ad secundum dicendum, quod substantiæ quæ sunt formæ subsistentes, non habent causam aliquam formalem sui esse, & suæ unitatis, nec causam agentem per transmutationem materiæ de potentia in actum; sed habent causam producentem totam substantiam.

Et per hoc patet solutio ad tertium.

ARTICULUS II. 308

Utrum Angelus sit productus a Deo ab æterno.

Pot. quæst. III. *art.* 18. *&* 19.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod Angelus sit productus a Deo ab æterno. Deus enim est causa Angeli per suum esse: non enim agit per aliquid additum suæ essentiæ. Sed esse eius est æternum. Ergo ab æterno Angelos produxit.

2. Præterea. Omne quod quandoque est, & quandoque non est, subiacet tempori. Sed Angelus est supra tempus, ut dicitur in Lib. de causis (prop. 2) Ergo Angelus non quandoque est, & quandoque non est, sed semper.

3. Præterea. Augustinus (Lib. XIII. de Trin. cap. VIII. & Lib. II. Soliloq. cap. XIX.) probat incorruptibilitatem animæ per hoc quod per intellectum est capax veritatis. Sed sicut veritas est incorruptibilis, ita est æterna. Ergo natura intellectualis & animæ, & Angeli non solum est incorruptibilis, sed etiam æterna.

Sed contra est quod dicitur Proverb. VIII. 22. ex persona Sapientiæ genitæ: *Dominus possedit me ab initio viarum suarum, antequam quicquam faceret a principio.* Sed Angeli sunt facti a Deo, ut ostensum est (art. præc.) Ergo Angeli aliquando non fuerunt.

Respondeo dicendum, quod solus Deus Pater, & Filius, & Spiritus sanctus est ab æterno. Hoc enim fides catholica indubitanter tenet; & omne contrarium est sicut hæreticum refutandum. Sic enim Deus creaturas produxit, quod eas ex nihilo fecit, idest postquam nihil (*a*) fuerant.

Ad primum ergo dicendum, quod esse Dei est ipsum eius velle. Per hoc ergo quod Deus produxit Angelos, & alias creaturas per suum esse, non excluditur quin eas produxerit per suam voluntatem. Voluntas autem Dei non de necessitate se habet ad productionem creaturarum, ut supra dictum est (quæst. XIX. art. 4. & quæst. XLVI. art. 1.) & ideo produxit & quæ voluit, & quando voluit.

Ad secundum dicendum, quod Angelus est supra tempus quod est numerus motus cæli, quia est supra omnem motum corporalis naturæ; non tamen est supra tempus (*b*) quod est numerus successionis esse eius post non esse, & etiam quod est numerus successionis quæ est in operationibus eius. Unde Augustinus dicit VIII. super Genes. ad litt. (cap. XX. & XXII.) quod Deus movet creaturam spiritualem per tempus.

Ad tertium dicendum, quod Angeli, & animæ intellectivæ ex hoc ipso quod habent naturam per quam sunt capaces veritatis, sunt incorruptibiles. Sed hanc naturam non habuerunt ab æterno, sed data fuit eis a Deo quando ipse voluit. Unde non sequitur quod Angeli sint ab æterno.

ARTICULUS III. 309

Utrum Angeli sint creati ante mundum corporeum.

II. dist. XXXII. *quæst.* 1. *art.* 3. *& pot. quæst.* III. *art.* 18. *&* 19.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod Angeli fuerint creati ante mundum corporeum. Dicit enim Hieronymus super epistolam ad Titum (cap. 1. super illud, *Quam promisit ille qui non est mentitus* &c.) *Sex millia nondum nostri temporis complentur annorum: & quanta tempora, quantasque sæculorum origines fuisse arbitrandum est, in quibus Angeli, Throni, Dominationes, ceterique Ordines Deo, servierunt?* Damascenus etiam dicit in II. Lib. (orth. Fidei cap. III circa fin.) *Quidam dicunt, quod ante omnem creationem geniti sunt Angeli, ut Theologus dicit Gregorius: Primum quidem excogitavit angelicas virtutes, & cælestes: & excogitatio opus eius fuit.*

2. Præterea. Angelica natura est media inter naturam divinam, & naturam corpoream. Sed natura divina est ab æterno, natura autem corporea ex tempore. Ergo na-

(a) *Al.* fuerat. (b) *Ita cod. Alcan. cum editis Rom. & Pat. at cod. Camer. Theologi Lovan. & Duaceni cum Nicolaio omittunt* quod est numerus successionis esse eius post non esse.

natura angelica facta est ante creationem temporis, & post æternitatem.

3. Præterea. Plus distat natura angelica a natura corporali quam una natura corporalis ab alia. Sed una natura corporalis fuit facta ante aliam: unde & sex dies productionis rerum in principio Genesis describuntur. Ergo multo magis natura angelica facta est ante omnem naturam corporalem.

Sed contra est quod dicitur Genes. I. I. *In principio creavit Deus cælum, & terram*. Non autem hoc esset verum, si aliquid creasset ante ea. Ergo Angeli non sunt ante naturam corpoream creati.

Respondeo dicendum, quod circa hoc invenitur duplex sanctorum Doctorum sententia. Illa tamen probabilior videtur, quod Angeli simul cum creatura corporea sunt creati.

Angeli enim sunt quædam pars universi: non enim constituunt per se unum universum; sed tam ipsi, quam creatura corporea, in constitutionem unius universi conveniunt. Quod apparet ex ordine unius creaturæ ad aliam. Ordo enim rerum ad invicem est bonum universi. Nulla autem pars perfecta est a suo toto separata. Non est igitur probabile quod Deus, *cuius perfecta sunt opera*, ut dicitur Deut. XXXII. 4. creaturam angelicam seorsum (*a*) ante alias creaturas creaverit.

Quamvis contrarium non sit reputandum erroneum, præcipue propter sententiam Gregorii Nazianzeni, cuius *tanta est in doctrina christiana auctoritas, ut nullus umquam eius dictis calumniam inferre præsumpserit; sicut nec Athanasii documentis*, ut Hieronymus dicit.

Ad primum ergo dicendum, quod Hieronymus loquitur secundum sententiam Doctorum Græcorum, qui omnes hoc concorditer sentiunt, quod Angeli sunt ante mundum corporeum creati.

Ad secundum dicendum, quod Deus non est aliqua pars universi, sed est supra totum universum, præhabens in se eminentiori modo totam universi perfectionem; Angelus autem est pars universi. Unde non est eadem ratio.

Ad tertium dicendum, quod creaturæ corporeæ omnes sunt unum in materia; sed Angeli non conveniunt in materia cum creatura corporea. Unde, creata materia corporalis creaturæ, omnia quodammodo sunt creata; non autem creatis Angelis esset ipsum universum creatum.

Si vero contrarium teneatur; (*b*) quod dicitur Genes. I. *In principio creavit Deus cælum, & terram*, exponendum est, *in principio*, idest in Filio, vel *in principio* temporis, non autem *in principio*, idest antequam nihil fieret: nisi dicatur, antequam nihil in genere corporalium fieret creaturarum.

ARTICULUS IV. 310

Utrum Angeli sint creati in cælo empyreo.

Infr. quæst. CII. *art.* 2. *ad* I. *&* 4. *ad* I. *&* II. *dist.* VI. *art.* 3. *cor. & opusc.* XXV. *cap.* XVII. *fin.*

AD quartum sic proceditur. Videtur quod Angeli non sint creati in cælo empyreo. Angeli enim sunt substantiæ incorporeæ. Sed substantia incorporea non dependet a corpore secundum suum esse, & per consequens neque secundum suum fieri. Ergo Angeli non sunt creati in loco corporeo.

2. Præterea. Augustinus dicit III. super Gen. ad litteram (cap. X. ante med.) quod Angeli fuerunt creati in superiori parte aeris. Non ergo in cælo empyreo.

3. Præterea. Cælum empyreum dicitur esse cælum supremum. Si igitur Angeli creati fuissent in cælo empyreo, non convenisset eis in superius cælum ascendere: quod est contra id quod ex persona Angeli peccantis dicitur Isa. XIV. 13. *Ascendam in cælum.*

Sed contra est quod Strabus dicit super illud, *In principio creavit Deus cælum, & terram* (refertur in Glos. ord. super hæc verba.) „ Cælum non visibile firmamentum hic appellat, sed empyreum, idest igneum, vel intellectuale, quod non ab ardore, sed a splendore dicitur: quod statim factum Angelis est repletum. "

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præced.) ex creaturis corporalibus, & spiritualibus unum universum constituitur. Unde sic creatæ sunt spirituales creaturæ, quod ad creaturam corporalem aliquem ordinem habent, & toti creaturæ corporali præsident. Unde conveniens fuit quod Angeli in supremo corpore crearentur, tamquam toti naturæ corporeæ præsidentes, sive id di-

(a) *Ita cod. Alcan. cum edit. Rom. & Patav. Nicolaius cum aliquot codd*, ante alias omnes creaturas. (b) *Al.* quia.

dicatur cælum empyreum, sive qualitercumque nominetur. Unde Isidorus dicit, quod supremum cælum est cælum Angelorum, super illud Deut. x. 14. *Domini Dei tui est cælum, & cælum cæli*. (Refertur ex Glos. ord. super hunc tex.)

Ad primum ergo dicendum, quod Angeli non sunt creati in loco corporeo, quasi dependentes a corpore secundum suum esse, vel secundum suum fieri: potuisset enim Deus Angelos ante totam creaturam corporalem creasse, ut multi sancti Doctores tenent. Sed facti sunt in loco corporeo ad ostendendum ordinem eorum ad naturam corpoream, & quod sua virtute (*a*) corporea contingunt.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus forte per supremam partem aeris intelligit supremam partem cæli, cum quo aer quamdam convenientiam habet propter suam subtilitatem, & diaphaneitatem. Vel loquitur non de omnibus Angelis, sed de illis qui peccaverunt, qui secundum quosdam fuerunt de inferioribus ordinibus. Nihil autem prohibet dicere, quod superiores Angeli habentes virtutem elevatam, & universalem supra omnia corpora, sint in supremo creaturæ corporeæ creati; alii vero habentes virtutes magis particulares sint creati in inferioribus corporibus.

Ad tertium dicendum, quod loquitur ibi non de cælo aliquo corporeo, sed de cælo sanctæ Trinitatis; in quod Angelus peccans ascendere voluit, dum voluit aliquo modo Deo æquiparari, ut infra patebit (quæst. lxiii. art. 3.)

QUAESTIO LXII.

De perfectione Angelorum in esse gratiæ, & gloriæ,

in novem articulos divisa.

Consequenter investigandum est, quomodo Angeli facti sunt in esse gratiæ, vel gloriæ: & circa hoc quæruntur novem.

Primo, utrum Angeli fuerint in sua creatione beati.

Secundo, utrum indiguerint gratia ad hoc quod ad Deum converterentur.

Tertio, utrum fuerint creati in gratia.

Quarto, utrum suam beatitudinem meruerint.

Quinto, utrum statim post meritum beatitudinem adepti fuerint.

Sexto, utrum gratiam, & gloriam secundum capacitatem suorum naturalium receperint.

Septimo, utrum post consecutionem gloriæ remanserit in eis dilectio, & cognitio naturalis.

Octavo, utrum postmodum potuerint peccare.

Nono, utrum post adeptionem gloriæ potuerint proficere.

ARTICULUS I. 311

Utrum Angeli fuerint in sua creatione beati.

II. dist. iv. art. 1. & quolib. ix. art. 3. cor.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Angeli fuerint creati beati. Dicitur enim in Lib. de eccl. dog. (cap. lix.) quod *Angeli qui in illa in qua creati sunt beatitudine perseverant, non natura possident bonum quod habent*. Sunt ergo Angeli creati in beatitudine.

2. Præterea. Natura angelica est nobilior quam corporalis. Sed creatura corporalis statim in principio suæ creationis fuit creata, formata, & perfecta; nec informitas præcessit in ea formationem tempore, sed natura tantum, ut Augustinus dicit I. super Genes. ad litteram (cap. xv. parum a princ.) Ergo nec naturam angelicam creavit Deus informem, & imperfectam. Sed eius formatio, & perfectio est per beatitudinem, secundum quod fruitur Deo. Ergo fuit creata beata.

3. Præterea. Secundum Augustinum IV. super Genes. ad litteram (cap. xxxiv. & V. cap. v.) ea quæ leguntur facta in operibus sex dierum, simul facta fuerunt; & sic oportet quod statim a principio creationis rerum fuerint omnes illi sex dies. Sed in illis sex diebus, secundum eius expositionem, mane fuit cognitio angelica, secundum quam cognoverunt Verbum, & res in Verbo. Ergo statim a principio creationis cognoverunt Verbum, & res in Verbo. Sed Angeli beati sunt per hoc quod Verbum vident. Ergo statim a principio suæ creationis Angeli fuerunt beati.

Sed contra. De ratione beatitudinis est stabilitas, sive confirmatio in bono. Sed Angeli non statim ut creati sunt, fuerunt confirmati in bono: quod casus quorumdam ostendit. Non ergo Angeli in sua creatione fuerunt beati.

Respondeo dicendum, quod nomine beatitudinis intelligitur ultima perfectio rationalis, seu intellectualis naturæ: & inde

(*a*) Nicolaius corpora.

inde est quod naturaliter desideratur, quia unumquodque naturaliter desiderat suam ultimam perfectionem.

Ultima autem perfectio rationalis, seu intellectualis naturae est duplex. Una quidem quam possunt assequi virtute suae naturae; & haec quodammodo beatitudo, vel felicitas dicitur. Unde & Aristoteles (X. Ethic. cap. VIII.) perfectissimam hominis contemplationem, qua optimum intelligibile, quod est Deus, contemplari potest in hac vita, dicit esse ultimam hominis felicitatem. Sed super hanc felicitatem est alia felicitas, quam in futuro expectamus, qua videbimus Deum sicuti est: quod quidem est supra cuiuslibet intellectus creati naturam, ut supra ostensum est (quaest. XII. art. 4.)

Sic igitur dicendum est, quod quantum ad primam beatitudinem, quam Angelus assequi virtute suae naturae potuit, fuit creatus beatus: quia perfectionem huiusmodi Angelus non acquirit per aliquem motum discursivum, sicut homo; sed statim ei adest propter suae naturae dignitatem, ut supra dictum est (quaest. LVIII. art. 3. & 4.) Sed ultimam beatitudinem, quae facultatem naturae excedit, Angeli non statim in principio suae creationis habuerunt: quia haec beatitudo non est aliquid naturae, sed naturae finis: & ideo non statim eam a principio debuernnt habere.

Ad primum ergo dicendum, quod beatitudo ibi accipitur pro illa perfectione naturali quam Angelus habuit in statu innocentiae.

Ad secundum dicendum, quod creatura corporalis statim in principio suae creationis habere non potuit perfectionem ad quam per suam operationem perducitur. Unde secundum Augustinum (tum Lib. V. de Gen. ad litter. cap. IV. post med. & cap. XXIII. tum Lib. VIII. cap. III. a princ.) germinatio plantarum ex terra non statim fuit in primis operibus, in quibus virtus sola germinativa plantarum data est terrae. Et similiter creatura angelica in principio suae creationis habuit perfectionem suae naturae, non autem perfectionem ad quam per suam operationem pervenire debebat.

Ad tertium dicendum, quod Angelus duplicem habet Verbi cognitionem, unam naturalem, & aliam gloriae: naturalem quidem, qua cognoscit Verbum per eius similitudinem in sua natura relucentem; cognitionem vero gloriae, qua cognoscit Verbum per suam essentiam. Et utraque cognoscit Angelus res in Verbo; sed naturali quidem cognitione imperfecte, cognitione vero gloriae perfecte. Prima ergo cognitio rerum in Verbo affuit Angelis a principio suae creationis, secunda vero non, sed quando facti sunt beati per conversionem ad bonum: & haec proprie dicitur cognitio matutina.

ARTICULUS II. 312

Utrum Angelus indiguerit gratia ad hoc quod converteretur in Deum.

II. dist. V. *quaest. II. art.* 2.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod Angelus non indiguerit gratia ad hoc quod converteretur in Deum. Ad ea enim quae naturaliter possumus, gratia non indigemus. Sed naturaliter Angelus convertitur in Deum, quia naturaliter Deum diligit, ut ex supra dictis patet (quaest. LX. art. 4.) Ergo Angelus non indiguit gratia ad hoc quod converteretur in Deum.

2. Praeterea. Ad ea tantum videmur indigere auxilio quae sunt difficilia. Sed converti ad Deum non erat difficile Angelo, cum nihil esset in eo quod huic conversioni repugnaret. Ergo Angelus non indiguit auxilio gratiae ad hoc quod converteretur in Deum.

3. Praeterea. Converti ad Deum est se ad gratiam praeparare: unde Zach. 1. 3. dicitur: *Convertimini ad me, & ego convertar ad vos*. Sed nos non indigemus gratia ad hoc quod nos ad gratiam praeparemus, quia sic esset abire in infinitum. Ergo non indiguit gratia Angelus ad hoc quod converteretur in Deum.

Sed contra. Per conversionem ad Deum Angelus pervenit ad beatitudinem. Si igitur non indiguisset gratia ad hoc quod converteretur in Deum, sequeretur quod non indigeret gratia ad habendam vitam aeternam: quod est contra illud Apostoli Rom. VI. 23. *Gratia Dei vita aeterna*.

Respondeo dicendum, quod Angeli indiguerunt gratia ad hoc quod converterentur in Deum, prout est obiectum beatitudinis. Sicut enim superius dictum est (quaest. LX. art. 2.) naturalis motus voluntatis est principium omnium eorum quae volumus: naturalis autem inclinatio voluntatis est ad id quod est conveniens secundum naturam. Et ideo si aliquid sit supra naturam, voluntas in id ferri non potest, nisi ab aliquo alio su-

per-

pernaturali principio adiuta; sicut patet quod ignis habet naturalem inclinationem ad calefaciendum, & ad generandum ignem. Sed generare carnem est supra naturalem virtutem ignis: unde ignis ad hoc nullam inclinationem habet, nisi secundum quod movetur ut instrumentum ab anima nutritiva. Ostensum est autem supra (quæst. XII. art. 4. & 5.) cum de Dei cognitione ageretur, quod videre Deum per essentiam, in quo ultima beatitudo rationalis creaturæ consistit, est supra naturam cuiuslibet intellectus creati. Unde nulla creatura rationalis potest habere motum voluntatis ordinatum ad illam beatitudinem, nisi mota a supernaturali agente: & hoc dicimus auxilium gratiæ. Et ideo dicendum est, quod Angelus in illam beatitudinem voluntate converti non potuit nisi per auxilium gratiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod Angelus naturaliter diligit Deum, inquantum est principium naturalis esse. Hic autem loquimur de conversione ad Deum, inquantum est beatificans per suæ essentiæ visionem.

Ad secundum dicendum, quod difficile est quod transcendit potentiam; sed hoc contingit esse dupliciter. Uno modo quia transcendit potentiam secundum suum naturalem ordinem; & tunc si ad hoc possit pervenire aliquo auxilio, dicitur difficile; si autem nullo modo, dicitur impossibile, sicut impossibile est hominem volare. Alio modo transcendit aliquid potentiam, non secundum ordinem naturalem potentiæ, sed propter aliquod impedimentum potentiæ adiunctum; sicut ascendere non est contra naturalem ordinem potentiæ animæ motivæ, quia anima, quantum est de se, nata est (*a*) movere in quamlibet partem, sed impeditur ab hoc propter corporis gravitatem, unde difficile est homini ascendere. Converti autem ad beatitudinem ultimam homini quidem est difficile, & quia est supra naturam, & quia habet impedimentum ex corruptione corporis, & infectione peccati; sed Angelo est difficile propter hoc solum quod est supernaturale.

Ad tertium dicendum, quod quilibet motus voluntatis in Deum potest dici conversio in ipsum: & ideo triplex est conversio in Deum. Una quidem per dilectionem perfectam, quæ est creaturæ iam Deo fruentis: & ad hanc conversionem requiritur gratia cosumata. Alia conversio est quæ est meritum beatitudinis: & ad hanc requiritur habitualis gratia, quæ est merendi principium. Tertia conversio est per quam aliquis præparat se ad gratiam habendam: & ad hanc non exigitur aliqua habitualis gratia, sed operatio Dei ad se animam convertentis, secundum illud Thren. ult. 21. *Converte nos Domine ad te, & convertemur*. Unde patet quod non est procedere in infinitum.

ARTICULUS III. 313

Utrum Angeli sint creati in gratia.

2. 2. *quæst.* V. *art.* I. *corp. & II. dist.* IV. *art.* 3. *& dist.* V. *quæst.* II. *art.* 2. *corp. & quol.* IX. *quæst.* IV. *art.* 3. *corp.*

AD tertium sic proceditur. Videtur quod Angeli non sint creati in gratia. Dicit enim Augustinus II. super Gen. ad litt. (cap. VIII.) quod *angelica natura primo erat informiter creata, & cælum dicta; postmodum vero formata est, & lux appellata*. Sed hæc formatio est per gratiam. Ergo non sunt creati in gratia.

2. Præterea. Gratia inclinat creaturam rationalem in Deum. Si igitur Angelus in gratia creatus fuisset, nullus Angelus fuisset a Deo aversus.

3. Præterea. Gratia medium est inter naturam, & gloriam. Sed Angeli non fuerunt beati in sua creatione. Ergo videtur quod nec etiam creati sunt in gratia, sed primo in natura tantum, postea autem adepti sunt gratiam, & ultimo facti sunt beati.

Sed contra est quod Augustinus dicit XII. de civit. Dei (cap. IX. a med.) *Bonam voluntatem quis fecit in Angelis, nisi ille qui eos cum sua voluntate, idest cum amore casto, quo illi adhærent, creavit, simul in eis condens naturam, & largiens gratiam?*

Respondeo dicendum, quod quamvis super hoc sint diversæ opiniones, quibusdam dicentibus, quod creati sunt Angeli in naturalibus tantum, aliis vero, quod sunt creati in gratia; hoc tamen probabilius videtur tenendum, & magis dictis Sanctorum consonum est, quod fuerunt creati in gratia gratum faciente. Sic enim videmus quod omnia quæ processu temporis per opus divinæ providentiæ creata a Deo operante sunt producta, in prima rerum conditione producta sunt secundum quasdam seminales ra-

(*a*) *Ita cod. Alcan. aliique cum Nicolaio, & edit. Romana. Edit. Pat. moveri.*

rationes, ut Augustinus dicit VIII. sup. Gen. ad litt. (cap. III. & Lib. V. cap. XXIII. in princ.) sicut arbores, & animalia, & alia huiusmodi. Manifestum est autem quod gratia gratum faciens hoc modo comparatur ad beatitudinem sicut ratio seminalis in natura ad effectum naturalem. Unde I. Ioan. III. gratia *semen* Dei nominatur. Sicut igitur secundum opinionem Augustini ponitur quod statim in prima creatione corporalis creaturæ inditæ sunt ei seminales rationes omnium naturalium effectuum; ita statim a principio sunt Angeli creati in gratia.

Ad primum ergo dicendum, quod informitas illa Angeli potest intelligi vel per comparationem ad formationem gloriæ, & sic præcessit tempore informitas formationem; vel per comparationem ad formationem gratiæ, & sic non præcessit ordine temporis, sed ordine naturæ, sicut etiam de formatione corporali Augustinus ponit (Lib. I. sup. Gen. ad lit. cap. XV.)

Ad secundum dicendum, quod omnis forma inclinat suum subiectum secundum modum naturæ eius. Modus autem naturalis intellectualis naturæ est ut libere feratur in ea quæ vult. Et ideo inclinatio gratiæ non imponit necessitatem; sed habens gratiam potest ea non uti, & peccare.

Ad tertium dicendum, quod quamvis gratia sit medium inter naturam, & gloriam ordine naturæ; tamen ordine temporis in natura creata non debuit simul esse gloria cum natura; quia est finis operationis ipsius naturæ per gratiam adiutæ. Gratia autem non se habet ut finis operationis, quia non est ex operibus, sed ut principium bene operandi. Et ideo statim cum natura gratiam dare conveniens fuit.

ARTICULUS IV. 314

Utrum Angelus beatus suam beatitudinem meruerit.

II. dist. V. quæst. II. art. 2. & quol. IX. quæst. IV. art. 3.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod Angelus beatus suam beatitudinem non meruerit. Meritum enim est ex difficultate actus meritorii. Sed nullam difficultatem Angelus habuit ad bene operandum. Ergo bona operatio non fuit ei meritoria.

2. Præterea. Naturalibus non meremur. Sed naturale fuit Angelo quod converteretur ad Deum. Ergo per hoc non meruit beatitudinem.

3. Præterea. Si Angelus beatus beatitudinem suam meruit, aut ergo antequam eam haberet, aut post. Sed non ante, quia, ut multis videtur, ante non habuit gratiam, sine qua nullum est meritum; nec etiam post, quia sic etiam modo mereretur, quod videtur esse falsum, quia sic minor Angelus merendo ad superioris Angeli gradum posset pertingere, & non essent stabiles distinctiones graduum gloriæ, quod est inconveniens. Non ergo Angelus beatus suam beatitudinem meruit.

Sed contra. Apoc. XXI. 17. dicitur, quod *mensura Angeli* in illa cælesti Hierusalem *est mensura hominis*. Sed homo ad beatitudinem pertingere non potest nisi per meritum. Ergo neque Angelus.

Respondeo dicendum, quod soli Deo beatitudo perfecta est naturalis: quia idem est sibi esse, & beatum esse. Cuiuslibet autem creaturæ esse beatum non est naturale, sed ultimus finis. Quælibet autem res ad ultimum finem per suam operationem pertingit: quæ quidem operatio in finem ducens vel est factiva finis, quando finis non excedit virtutem eius quod operatur propter finem, sicut medicatio est factiva sanitatis; vel est meritoria finis, quando finis excedit virtutem operantis propter finem, unde expectatur finis ex dono alterius. Beatitudo autem ultima excedit & naturam angelicam, & humanam, ut ex dictis patet (art. I. & 2. huius quæst. & art. 4. & 5. quæst. XII.) Unde relinquitur quod tam homo, quam Angelus suam beatitudinem meruerint.

Et si quidem Angelus in gratia creatus fuit, sine qua nullum est meritum, absque difficultate dicere possumus, quod suam beatitudinem meruerit: & similiter si quis diceret, quod qualitercumque gratiam habuerit antequam gloriam. Si vero gratiam non habuit antequam esset beatus, sic oportet dicere, quod beatitudinem absque merito habuit, sicut nos gratiam; quod tamen est contra rationem beatitudinis, quæ habet rationem finis, & est præmium virtutis, ut etiam Philosophus dicit in I. Ethic. (cap. IX. circa princ.) Vel oportet dicere, quod Angeli merentur beatitudinem per ea quæ iam beati operantur in divinis ministeriis, ut alii dixerunt: quod tamen est contra rationem meriti. Nam meri-

tum habet rationem viæ ad finem: ei autem qui iam est in termino, non convenit moveri ad terminum; & sic nullus meretur quod iam habet. Vel oportet dicere, quod unus, & idem actus conversionis in Deum, inquantum est ex libero arbitrio, est meritorius; & inquantum pertingit ad finem, est fruitio beata. Sed neque hoc etiam videtur esse conveniens. Quia liberum arbitrium non est sufficiens causa meriti: unde actus non potest esse meritorius, secundum quod est ex libero arbitrio, nisi inquantum est gratia informatus. Non autem simul potest informari gratia imperfecta, quæ est principium merendi, & gratia perfecta, quæ est principium fruendi. Unde non videtur esse possibile quod simul fruatur, & suam fruitionem mereatur.

Et ideo melius dicendum est, quod gratiam habuit Angelus, antequam esset beatus, per quam beatitudinem meruit.

Ad primum ergo dicendum, quod difficultas bene operandi non est in Angelis ex aliqua contrarietate, vel impedimento naturalis virtutis, sed ex hoc quod opus aliquod bonum est supra virtutem naturæ.

Ad secundum dicendum, quod conversione naturali Angelus non meruit beatitudinem, sed conversione caritatis, quæ est per gratiam.

Ad tertium patet responsio ex dictis.

ARTICULUS V. 315

Utrum Angelus statim post unum actum meriti beatitudinem habuerit.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod Angelus non statim post unum actum meritorium beatitudinem habuerit. Difficilius enim est homini bene operari quam Angelo. Sed homo non præmiatur statim post unum actum. Ergo neque Angelus.

2. Præterea. Angelus statim in principio suæ creationis, & in instanti actum aliquem habere potuit, cum etiam corpora naturalia in ipso instanti suæ creationis moveri incipiant; & si motus corporis in instanti esse posset, sicut opera intellectus, & voluntatis, in primo instanti suæ generationis motum haberent. Si ergo Angelus per unum motum suæ voluntatis beatitudinem meruit, in primo instanti suæ creationis meruit beatitudinem. Si ergo eorum beatitudo non retardatur, statim in primo instanti fuerunt beati.

3. Præterea. Inter multum distantia oportet esse multa media. Sed status beatitudinis Angelorum multum distat a statu naturæ eorum: medium autem inter utrumque est meritum. Oportuit igitur quod per multa media Angelus ad beatitudinem perveniret.

Sed contra. Anima hominis, & Angelus similiter ad beatitudinem ordinantur: unde Sanctis promittitur æqualitas Angelorum. Sed anima a corpore separata, si habeat meritum beatitudinis, statim beatitudinem consequitur, nisi aliud sit impedimentum. Ergo pari ratione & Angelus. Sed statim in primo actu caritatis habuit meritum beatitudinis. Ergo cum in eo non esset aliquod impedimentum, statim ad beatitudinem pervenit per solum unum actum meritorium.

Respondeo dicendum, quod Angelus post primum actum caritatis, quo beatitudinem meruit, statim beatus fuit.

Cuius ratio est, quia gratia perficit naturam secundum modum naturæ, sicut & omnis perfectio recipitur in perfectibili secundum modum eius. Est autem hoc proprium naturæ angelicæ quod naturalem perfectionem non per discursum acquirat, sed statim per naturam habeat, sicut supra ostensum est (art. 1. huius quæst. & quæst. LVIII. art. 3. & 4.) Sicut autem ex sua natura Angelus habet ordinem ad perfectionem naturalem, ita ex merito habet ordinem ad gloriam: & ita statim post meritum in Angelo fuit beatitudo consecuta. Meritum autem beatitudinis non solum in Angelo, sed etiam in homine esse potest per unicum actum: quia quolibet actu caritate informato homo beatitudinem meretur. Unde relinquitur quod statim post unum actum caritate informatum Angelus beatus fuit.

Ad primum ergo dicendum, quod homo secundum suam naturam non statim natus est ultimam perfectionem adipisci, sicut Angelus: & ideo homini longior via data est ad merendum beatitudinem quam Angelo.

Ad secundum dicendum, quod Angelus est supra tempus rerum corporalium. Unde instantia diversa in his quæ ad Angelos pertinent, non accipiuntur nisi secundum successionem in ipsorum actibus. Non autem potuit simul in eis esse actus meritorius beatitudinis, & actus beati-

beatitudinis, qui est fruitio, cum unus sit gratiæ imperfectæ, & alius gratiæ consummatæ. Unde relinquitur quod oportet diversa instantia accipi, in quorum uno meruerit beatitudinem, & in alio fuerit beatus.

Ad tertium dicendum, quod de natura Angeli est quod statim suam perfectionem consequatur, ad quam ordinatur: & ideo non requiritur nisi unus actus meritorius, qui ea ratione medium dici potest, quia secundum ipsum Angelus ad beatitudinem ordinatur.

ARTICULUS VI. 316

Utrum Angeli sint consecuti gratiam, & gloriam secundum quantitatem suorum naturalium.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod Angeli non sint consecuti gratiam, & gloriam secundum quantitatem suorum naturalium. Gratia enim ex mera Dei voluntate datur. Ergo & quantitas gratiæ dependet ex voluntate Dei, & non ex quantitate naturalium.

2. Præterea. Magis propinquum videtur ad gratiam actus humanus quam natura, quia actus humanus præparatorius est ad gratiam. Sed gratia non est ex operibus, ut dicitur Rom. XI. Multo igitur minus quantitas gratiæ in Angelis est secundum quantitatem naturalium.

3. Præterea. Homo, & Angelus pariter ordinantur ad beatitudinem, vel gratiam. Sed homini non datur plus de gratia secundum gradum naturalium. Ergo nec Angelo.

Sed contra est quod Magister dicit III. distinct. II. Sentent. quod *Angeli qui natura magis subtiles, & sapientia amplius perspicaces creati sunt, hi etiam maioribus gratiæ muneribus præditi sunt.*

Respondeo dicendum, quod rationabile est quod secundum gradum naturalium Angelis data sint dona gratiarum, & perfectio beatitudinis.

Cuius quidem ratio ex duobus accipi potest. Primo quidem ex parte ipsius Dei, qui per ordinem suæ sapientiæ diversos gradus in angelica natura constituit. Sicut autem natura angelica facta est a Deo ad gratiam, & beatitudinem consequendam; ita etiam gradus naturæ angelicæ ad diversos gradus gratiæ, & gloriæ ordinari videntur; ut puta, si ædificator lapides polit ad construendam domum, ex hoc ipso quod aliquos pulchrius, & decentius aptat, videtur eos ad honoratiorem partem domus ordinare. Sic igitur viderur quod Deus Angelos quos altioris naturæ fecit, ad maiora gratiarum dona, & ampliorem beatitudinem ordinaverit.

Secundo apparet idem ex parte ipsius Angeli: non enim Angelus est compositus ex diversis naturis, ut inclinatio unius naturæ impetum alterius impediat, aut retardet, sicut in homine accidit, in quo motus intellectivæ partis aut retardatur, aut impeditur ex inclinatione partis sensitivæ. Quando autem non est aliquid quod retardet, aut impediat, natura in id secundum totam suam virtutem movetur. Et ideo rationabile est quod Angeli qui meliorem naturam habuerunt, etiam fortius, & efficacius ad Deum sint conversi. Hoc autem etiam in hominibus contingit: quia secundum intensionem conversionis in Deum datur maior gratia, & gloria. Unde videtur quod Angeli qui habuerunt meliora naturalia, habuerunt plus de gratia, & gloria.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut gratia est ex mera Dei voluntate, ita etiam & natura Angeli: & sicut naturam, Dei voluntas ordinavit ad gratiam, ita & gradus naturæ ad gradus gratiæ.

Ad secundum dicendum, quod actus rationalis creaturæ sunt ab ipsa; sed natura est immediate a Deo. Unde magis videtur quod gratia detur secundum gradum naturæ quam ex operibus.

Ad tertium dicendum, quod diversitas naturalium aliter est in Angelis, qui differunt specie, & aliter in hominibus, qui differunt solo numero. Differentia enim secundum speciem est (a) propter formam, sed differentia secundum numerum est propter materiam. In homine etiam est aliquid quod potest impedire, vel retardare motum intellectivæ naturæ, non autem in Angelis. Unde non est eadem ratio de utroque.

ARTICULUS VII. 317

Utrum in Angelis beatis remaneat cognitio, & dilectio naturalis.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod in Angelis beatis non remaneat cogni-

(a) *Ita edit. Nicolai, & Patav. quibus adstipulatur Garcia. Cod. Alcan. editio Rom. aliaque propter finem.*

cognitio, & dilectio naturalis. Quia, ut dicitur I. Cor. XIII. 10. *cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*. Sed dilectio, & cognitio naturalis est imperfecta respectu cognitionis, & dilectionis beatæ. Ergo, adveniente beatitudine, naturalis cognitio, & dilectio cessat.

2. Præterea. Ubi unum sufficit, aliud superflue existit. Sed sufficit in Angelis beatis cognitio, & dilectio gloriæ. Superfluum ergo esset quod remaneret in eis cognitio, & dilectio naturalis.

3. Præterea. Eadem potentia non habet simul duos actus, sicut nec una linea terminatur ex eadem parte ad duo puncta. Sed Angeli beati sunt semper in actu cognitionis, & dilectionis beatæ: felicitas enim non est secundum habitum, sed secundum actum, ut dicitur in I. Ethic. (cap. VIII.) Ergo numquam in Angelis potest esse cognitio, & dilectio naturalis.

Sed contra. Quamdiu manet natura aliqua, manet operatio eius. Sed beatitudo non tollit naturam, cum sit perfectio eius. Ergo non tollit naturalem cognitionem, & dilectionem.

Respondeo dicendum, quod in Angelis beatis remanet cognitio, & dilectio naturalis: sicut enim se habent principia operationum ad invicem, ita se habent & operationes ipsæ. Manifestum est autem quod natura ad beatitudinem comparatur sicut primum ad secundum, quia beatitudo naturæ additur. Semper autem oportet salvari primum in secundo. Unde oportet quod natura salvetur in beatitudine: & similiter oportet quod in actu beatitudinis salvetur actus naturæ.

Ad primum ergo dicendum, quod perfectio adveniens tollit imperfectionem sibi oppositam. Imperfectio autem naturæ non opponitur perfectioni beatitudinis, sed substernitur ei, sicut imperfectio potentiæ substernitur perfectioni formæ: & non tollitur potentia per formam, sed tollitur privatio, quæ opponitur formæ. Et similiter etiam imperfectio cognitionis naturalis non opponitur perfectioni cognitionis gloriæ: nihil enim prohibet simul aliquid cognoscere per diversa media; sicut simul potest aliquid cognosci per medium probabile, & demonstrativum. Et similiter potest Angelus simul Deum cognoscere per essentiam Dei, quod pertinet ad cognitionem gloriæ, & per essentiam propriam, quod pertinet ad cognitionem naturæ.

Ad secundum dicendum, quod ea quæ sunt beatitudinis, per se sufficiunt; sed ad hoc quod sint, præexigunt ea quæ sunt naturæ: quia nulla beatitudo est per se subsistens nisi beatitudo increata.

Ad tertium dicendum, quod duæ operationes non possunt esse simul unius potentiæ, nisi una ad aliam ordinetur. Cognitio autem, & dilectio naturalis ordinantur ad cognitionem, & dilectionem gloriæ. Unde nihil prohibet in Angelo esse & cognitionem, & dilectionem naturalem, & cognitionem, & dilectionem gloriæ.

ARTICULUS VIII. 318

Utrum Angelus beatus peccare possit.

II. dist. VII. *quæst.* 1. *art.* 1. *& art.* 2. *cor. & dist.* XXIII. *quæst.* 1. *art.* 1. *ad* 1. *& Iob* IV.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod Angelus beatus peccare possit. Beatitudo enim non tollit naturam, ut dictum est (art. præc.) Sed de ratione naturæ creatæ est quod possit deficere. Ergo Angelus beatus potest peccare.

2. Præterea. Potestates rationales sunt ad opposita, ut Philosophus dicit IV. Metaph. (text. 3.) Sed voluntas Angeli beati non desinit esse rationalis. Ergo se habet ad bonum, & malum.

3. Præterea. Ad libertatem arbitrii pertinet quod homo possit eligere bonum, & malum. Sed libertas arbitrii non minuitur in Angelis beatis. Ergo possunt peccare.

Sed contra est quod Augustinus dicit XI. super Genes. ad litt. (cap. VII.) quod illa natura quæ peccare non potest, in sanctis Angelis est. Ergo sancti Angeli peccare non possunt.

Respondeo dicendum, quod Angeli beati peccare non possunt.

Cuius ratio est, quia eorum beatitudo in hoc consistit quod per essentiam Deum vident. Essentia autem Dei est ipsa essentia bonitatis. Unde hoc modo se habet Angelus videns Deum ad ipsum, sicut se habet quicumque non videns Deum ad communem rationem boni. Impossibile est autem quod aliquis velit quicquam velit, vel operetur, nisi attendens ad bonum, vel quod velit divertere a bono, inquantum huiusmodi. Angelus igitur beatus non potest velle, vel agere, nisi attendens ad Deum: sic autem volens, vel agens non potest peccare. Unde Angelus.

lus beatus nullo modo peccare potest.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum creatum in se consideratum deficere potest; sed ex coniunctione perfecta ad bonum increatum, qualis est coniunctio beatitudinis, adipiscitur quod peccare non possit, ratione iam dicta (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod virtutes rationales se habent ad opposita in illis ad quae non ordinantur naturaliter; sed quantum ad illa ad quae naturaliter ordinantur, non se habent ad opposita. Intellectus enim non potest non assentire principiis naturaliter notis; & similiter voluntas non potest non adhaerere bono, inquantum est bonum, quia in bonum naturaliter ordinatur sicut in suum obiectum. Voluntas igitur in Angelis se habet ad opposita, quantum ad multa facienda, vel non facienda; sed quantum ad ipsum Deum, quem vident esse ipsam essentiam bonitatis, non se habent ad opposita; sed secundum ipsum (a) ad omnia diriguntur, quodcumque oppositorum eligant, quod sine peccato est.

Ad tertium dicendum, quod liberum arbitrium sic se habet ad eligendum ea quae sunt ad finem, sicut se habet intellectus ad conclusiones. Manifestum est autem quod ad virtutem intellectus pertinet ut in diversas conclusiones procedere possit secundum principia data; sed quod in aliquam conclusionem procedat, praetermittendo ordinem principiorum, hoc est ex defectu ipsius. Unde quod liberum arbitrium diversa eligere possit, servato ordine finis, hoc pertinet ad perfectionem libertatis eius; sed quod eligat aliquid divertendo ab ordine finis, quod est peccare, hoc pertinet ad defectum libertatis. Unde maior libertas arbitrii est in Angelis, qui peccare non possunt, quam in nobis, qui peccare possumus.

ARTICULUS IX. 319

Utrum Angeli beati in beatitudine possint proficere.

AD nonum sic proceditur. Videtur quod Angeli beati in beatitudine proficere possint. Caritas enim est principium merendi. Sed in Angelis est perfecta caritas. Ergo Angeli beati possunt mereri. Crescente autem merito, & praemium beatitudinis crescit. Ergo Angeli beati in beatitudine proficere possunt.

2. Praeterea. Augustinus dicit in Lib. I. de doctr. Christ. (cap. XXXII. in princ.) quod Deus utitur nobis ad nostram utilitatem, & ad suam bonitatem, & similiter Angelis, quibus utitur in ministeriis spiritualibus, cum sint *administratorii spiritus in ministerium missi propter eos qui hereditatem capiunt salutis*, ut dicitur Hebr. 1. 14. Non autem hoc esset ad eorum utilitatem, si per hoc non mererentur, nec in beatitudine proficerent. Relinquitur ergo quod Angeli beati & mereri, & in beatitudine proficere possunt.

3. Praeterea. Ad imperfectionem pertinet quod ille qui non est in summo, non possit proficere. Sed Angeli non sunt in summo. Si ergo ad maius proficere non possunt, videtur quod in eis sit imperfectio, & defectus: quod est inconveniens.

Sed contra est quod mereri, & proficere pertinent ad statum viae. Sed Angeli non sunt viatores, sed comprehensores. Ergo Angeli beati non possunt mereri, nec in beatitudine proficere.

Respondeo dicendum, quod in unoquoque motu motoris intentio fertur in aliquid determinatum, ad quod mobile perducere intendit. Intentio enim est de fine, cui repugnat infinitum. Manifestum est autem quod, cum creatura rationalis per suam virtutem consequi non possit suam beatitudinem, quae in visione Dei consistit, ut ex superioribus patet (art. 1. huius quaest.) indiget ut ad beatitudinem a Deo moveatur. Oportet igitur quod sit aliquid determinatum, ad quod quaelibet creatura rationalis dirigatur sicut in ultimum finem. Et hoc quidem determinatum non potest esse in divina visione quantum ad ipsum quod videtur, quia summa veritas ab omnibus beatis secundum diversos gradus conspicitur; sed quantum ad modum visionis praefigitur diversimode terminus ex intentione dirigentis in finem. Non enim possibile est quod sicut rationalis creatura perducitur ad videndum summam essentiam, ita perducatur ad summum modum visionis, qui est comprehensio: hic enim modus soli Deo competere potest, ut ex supra dictis patet (quaest. XII. art. 7. & quaest. XIV. art. 3.) Sed cum infinita efficacia requiratur ad Deum comprehendendum, creaturae vero efficacia in videndo non possit esse nisi finita; ab infinito autem finitum quodlibet infini-

(a) *Ita mss. plurimi, & editi omnes quos vidimus, Cod. Alcan.* ad omnia diriguntur in quodcumque oppositorum eligat.

nitis gradibus distet; multis modis contingit creaturam rationalem intelligere Deum, (a) ut clarius, & minus clare. Et sicut beatitudo consistit in ipsa visione, ita gradus beatitudinis in certo modo visionis. Sic igitur unaquæque creatura rationalis a Deo perducitur ad finem beatitudinis, ut etiam ad determinatum gradum beatitudinis perducatur ex prædestinatione Dei.

Unde, consecuto illo gradu, ad altiorem transire non potest.

Ad primum ergo dicendum, quod mereri est eius quod movetur ad finem. Movetur autem ad finem creatura rationalis non solum patiendo, sed etiam operando. Et si quidem finis ille subsit virtuti rationalis creaturæ, operatio illa dicetur acquisitiva illius finis, sicut homo meditando acquirit scientiam. Si vero finis non sit in potestate eius, sed ab alio expectetur, operatio erit meritoria finis. Ei autem quod est in ultimo termino, non convenit moveri, sed mutatum esse. Unde caritatis imperfectæ, quæ est viæ, est mereri; caritatis autem perfectæ non est mereri, sed potius præmio frui: sicut & in habitibus acquisitis operatio præcedens habitum est acquisitiva habitus; quæ vero est ex habitu iam acquisito, est operatio iam perfecta cum delectatione. Et similiter actus caritatis perfectæ non habet rationem meriti, sed magis est de perfectione præmii.

Ad secundum dicendum, quod aliquid dicitur utile dupliciter. Uno modo sicut quod est in via ad finem; & sic utile est meritum beatitudinis. Alio modo sicut pars est utilis ad totum, ut paries ad domum; & hoc modo ministeria Angelorum sunt utilia Angelis beatis, inquantum sunt quædam pars beatitudinis ipsorum. Diffundere enim perfectionem habitam in alia, hoc est de ratione perfecti, inquantum est perfectum.

Ad tertium dicendum, quod licet Angelus beatus non sit in summo gradu beatitudinis simpliciter, est tamen in ultimo quantum ad seipsum secundum prædestinationem divinam. Potest tamen augeri Angelorum gaudium de salute eorum qui per ipsorum ministerium salvantur, secundum illud Lucæ xv. 10. *Gaudium est Angelis Dei super uno peccatore pœnitentiam agente.* Sed hoc gaudium ad præmium accidentale pertinet; quod quidem augeri potest usque ad diem iudicii. Unde quidam dicunt, quod quantum ad præmium accidentale etiam mereri possunt. Sed melius est ut dicatur, quod nullo modo aliquis beatus mereri potest, nisi sit simul viator, & comprehensor, ut Christus, qui solus fuit viator, & comprehensor. Prædictum enim gaudium magis acquirunt ex virtute beatitudinis quam illud mereantur.

(a) *Nicolaius vel clarius, vel minus clare:*

QUAESTIO LXIII.

De Angelorum malitia quoad culpam, in novem articulos divisa.

Deinde considerandum est, quomodo Angeli facti sunt mali: & primo quantum ad malum culpæ; secundo quantum ad malum pœnæ.

Circa primum quæruntur novem.

Primo, utrum malum culpæ in Angelis esse possit.

Secundo, cuiusmodi peccata in eis esse possint.

Tertio, quid appetendo Angelus peccavit.

Quarto, supposito quod aliqui peccato propriæ voluntatis facti sunt mali, utrum aliqui naturaliter sint mali.

Quinto, supposito quod non, utrum aliquis eorum in primo instanti suæ creationis potuerit esse malus per actum propriæ voluntatis.

Sexto, supposito quod non, utrum aliqua mora fuerit inter creationem, & lapsum.

Septimo, utrum supremus inter cadentes fuerit simpliciter inter omnes Angelos summus.

Octavo, utrum peccatum primi Angeli fuerit aliis aliqua causa peccandi.

Nono, utrum tot ceciderint, quot remanserunt.

ARTICULUS I. 320

Utrum malum culpæ possit esse in Angelis.

I. 2. *quæst.* LXXXIX. *art.* 4. & *II. dist.* III. *quæst.* I. *art.* I. & *III. contr. cap.* CVIII. CIX. & CX. & *opu.* XV. *cap.* XVIII. & XIX.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod malum culpæ in Angelis esse non possit. Quia malum culpæ non potest esse nisi in his quæ sunt in potentia, ut dicitur in IX. Metaph. (tex. 19.) subiectum enim privationis est ens in potentia. Sed Angeli, cum sint formæ subsistentes, non habent esse in potentia.

tia. Ergo in eis non potest esse malum culpæ.

2. Præterea. Angeli sunt digniores quam corpora cælestia. Sed in corporibus cælestibus non potest esse malum, ut Philosophi dicunt. Ergo neque in Angelis.

3. Præterea. Id quod est naturale, semper inest. Sed naturale est Angelis quod moveantur motu dilectionis in Deum. Ergo ab eis removeri non potest. Sed diligendo Deum non peccant. Ergo Angeli peccare non possunt.

4. Præterea. Appetitus non est nisi boni, vel apparentis boni. Sed in Angelis non potest esse apparens bonum, quod non sit verum bonum: quia in eis vel omnino error esse non potest, vel saltem non potest præcedere culpam. Ergo Angeli non possunt appetere nisi id quod est vere bonum. Sed nullus appetendo id quod est vere bonum, peccat. Ergo Angelus appetendo non peccat.

Sed contra est quod dicitur Iob IV. 18. *In Angelis suis reperit pravitatem.*

Respondeo dicendum, quod tam Angelus, quam quæcumque creatura rationalis, si in sua natura consideretur, potest peccare. Et cuicumque creaturæ hoc convenit ut peccare non possit, hoc habet ex dono gratiæ, non ex conditione naturæ. Cuius ratio est, quia peccare nihil est aliud quam declinare a rectitudine actus, quam debet habere, sive accipiatur peccatum in naturalibus, sive in artificialibus, sive in moralibus. Solum autem illum actum a rectitudine declinare non contingit cuius regula est ipsa virtus agentis. Si enim manus artificis esset ipsa regula incisionis, numquam posset artifex nisi recte lignum incidere; sed si rectitudo incisionis sit ab alia regula, contingit incisionem esse rectam, & non rectam. Divina autem voluntas sola est regula sui actus, quia non ad superiorem finem ordinatur; omnis autem voluntas cuiuslibet creaturæ rectitudinem in suo actu non habet, nisi secundum quod regulatur a voluntate divina, ad quam pertinet ultimus finis; sicut quælibet voluntas inferioris debet regulari secundum voluntatem superioris, ut voluntas militis secundum voluntatem ducis exercitus. Sic igitur in sola voluntate divina peccatum esse non potest; in qualibet autem voluntate creaturæ potest esse peccatum secundum conditionem suæ naturæ.

Ad primum ergo dicendum, quod in Angelis non est potentia ad esse naturale; est tamen in eis potentia secundum intellectivam partem ad hoc quod convertantur in hoc, vel in illud: & quantum ad hoc potest in eis esse malum.

Ad secundum dicendum, quod corpora cælestia non habent operationem nisi naturalem: & ideo sicut in natura eorum non potest esse corruptionis malum, ita nec in actione naturali eorum potest esse malum inordinationis. Sed supra actionem naturalem in Angelis est actio liberi arbitrii, secundum quam contingit in eis esse malum.

Ad tertium dicendum, quod naturale est Angelo quod convertatur motu dilectionis in Deum, secundum quod est principium naturalis esse; sed quod convertatur in ipsum, secundum quod est obiectum beatitudinis supernaturalis, hoc est ex amore gratuito, a quo averti potuit peccando.

Ad quartum dicendum, quod peccatum mortale in actu liberi arbitrii contingit esse dupliciter. Uno modo ex hoc quod aliquod malum eligitur, sicut homo peccat eligendo adulterium, quod secundum se est malum, & tale peccatum semper procedit ex aliqua ignorantia, vel errore: alioquin id quod est malum, non eligeretur ut bonum. Errat quidem adulter in particulari, eligens hanc delectationem inordinati actus, quasi aliquod bonum ad nunc agendum propter inclinationem passionis, aut habitus, etiamsi in universali non erret, sed veram de hoc sententiam teneat. Hoc autem modo in Angelo peccatum esse non potuit: quia nec in Angelis sunt passiones, quibus ratio, aut intellectus ligetur, ut ex supra dictis patet (quæst. LIX art. 4.) nec iterum primum peccatum habitus præcedere potuit ad peccatum inclinans. Alio modo, contingit peccare per liberum arbitrium, eligendo aliquid quod secundum se est bonum, sed non cum ordine debitæ mensuræ, aut regulæ; ita quod defectus inducens peccatum sit solum ex parte electionis, quæ non habet debitum ordinem nisi ex parte rei electæ, sicut si aliquis eligeret orare, non attendens ad ordinem ab Ecclesia institutum. Et huiusmodi peccatum non præexigit ignorantiam, sed absentiam solum considerationis eorum quæ considerari debent. Et hoc modo Angelus peccavit convertendo se per liberum arbitrium ad proprium bonum absque ordine ad regulam divinæ voluntatis.

AR-

ARTICULUS II. 321

Utrum in Angelis possit esse tantum peccatum superbiæ, & invidiæ.

II. dist. v. *quæst.* I. *art.* 3. & *dist.* XXII. *quæst.* I. *art.* I. *co.* & *III. con. cap.* CIX. & *mal. quæst.* XVI. *art.* 2. & 4.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod in Angelis non possit esse solum peccatum superbiæ, & invidiæ. In quemcumque enim cadit delectatio alicuius peccati, potest cadere peccatum illud. Sed dæmones delectantur etiam in obscœnitatibus carnalium peccatorum, ut Augustinus dicit XIV. de civitate Dei (cap. III. a med.) Ergo in dæmonibus etiam peccata carnalia possunt esse.

2. Præterea. Sicut superbia & invidia sunt peccata spiritualia, ita accidia, & avaritia, & ira. Sed spiritui conveniunt peccata spiritualia, sicut & carni peccata carnalia. Ergo non solum superbia, & invidia in Angelis esse potest, sed etiam accidia, & avaritia.

3. Præterea. Secundum Gregorium in Moralibus (Lib. XXXI. cap. XVII. post med.) ex superbia nascuntur plura vitia, & similiter ex invidia. Posita autem causa, ponitur effectus. Si ergo superbia, & invidia in Angelis esse possunt, pari ratione & alia vitia in eis esse possunt.

Sed contra est quod Augustinus dicit XIV. de civ. Dei (cap. III. a med.) quod *diabolus non est fornicator, aut ebriosus, neque aliquid huiusmodi; est tamen superbus, & invidus.*

Respondeo dicendum, quod peccatum aliquod in aliquo esse potest dupliciter, uno modo secundum reatum, alio modo secundum affectum.

Secundum reatum quidem omnia peccata in dæmonibus esse contingit: quia, dum homines ad omnia peccata inducunt, omnium peccatorum reatum incurrunt.

Secundum affectum vero illa solum peccata in malis angelis esse possunt ad quæ contingit affici spiritualem naturam. Spiritualem autem naturam affici non contingit ad bona quæ sunt propria corpori, sed ad ea quæ in rebus spiritualibus inveniri possunt: nihil enim afficitur nisi ad id quod suæ naturæ potest esse quodammodo conveniens. In spiritualibus autem bonis non potest esse peccatum, dum aliquis ad ea afficitur, nisi per hoc quod in tali affectu superioris regula non servatur: & hoc est peccatum superbiæ, non subdi superiori in eo in quo debet. Unde peccatum primum Angeli non potest esse aliud quam superbia.

Sed consequenter potuit in eis esse etiam invidia. Eiusdem enim rationis est quod affectus tendat in aliquid appetendum, & quod renitatur opposito. Invidus autem ex hoc de bono alterius dolet, inquantum bonum alterius æstimat sui boni impedimentum. Non autem bonum alterius poterat æstimari impedimendum boni affectati per angelum malum, nisi inquantum affectavit excellentiam singularem: quæ quidem singularitas per alterius excellentiam cessat. Et ideo post peccatum superbiæ consecutum est in Angelo peccante malum invidiæ, secundum quod de bono hominis doluit, & etiam de excellentia divina, secundum quod eo Deus contra voluntatem ipsius diaboli utitur in gloriam divinam.

Ad primum ergo dicendum, quod dæmones non delectantur in obscœnitatibus carnalium peccatorum, quasi ipsi afficiantur ad delectationes carnales; sed hoc totum ex invidia procedit, quod in peccatis hominum quibuscumque delectantur, inquantum sunt impedimenta humani boni.

Ad secundum dicendum, quod avaritia, secundum quod est speciale peccatum, est immoderatus appetitus rerum temporalium, quæ veniunt in usum vitæ humanæ, quæcumque pecunia æstimari possunt: & ad ista non afficiuntur dæmones, sicut nec ad delectationes carnales. Unde avaritia proprie sumpta in eis esse non potest. Sed si avaritia dicatur omnis immoderata cupiditas habendi quodcumque bonum creatum, sic avaritia continetur in superbia, quæ est in dæmonibus. Ira vero cum quadam passione est, sicut concupiscentia: unde ipsa in dæmonibus esse non potest nisi metaphorice. Accidia vero est quædam tristitia qua homo redditur tardus ad spirituales actus propter corporalem laborem, qui dæmonibus non competit. Et sic patet quod sola superbia, & invidia sunt pure spiritualia peccata quæ demonibus competere possunt; ita tamen quod invidia non sumatur pro passione, sed pro voluntate renitente bono alterius.

Ad

Ad tertium dicendum, quod sub invidia, & superbia, prout in dæmonibus ponuntur, comprehenduntur omnia peccata quæ ab illis derivantur.

ARTICULUS III. 322

Utrum diabolus appetierit esse ut Deus.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod diabolus non appetierit esse ut Deus. Illud enim quod non cadit in apprehensione, non cadit in appetitu; cum bonum apprehensum moveat appetitum vel sensibilem, vel rationalem, vel intellectualem: in solo enim huiusmodi appetitu contingit esse peccatum. Sed creaturam aliquam esse æqualem Deo non cadit in apprehensione: implicat enim contradictionem: quia necesse est finitum esse infinitum, si æquatur infinito. Ergo Angelus non potuit appetere esse ut Deus.

2. Præterea. Illud quod est finis naturæ, absque peccato appeti potest. Sed assimilari Deo est finis in quem tendit naturaliter qualibet creatura. Si ergo Angelus appetiit esse ut Deus non per æqualitatem, sed per similitudinem, videtur quod in hoc non peccaverit.

3. Præterea. Angelus in maiori plenitudine sapientiæ conditus est quam homo. Sed nullus homo, nisi omnino amens, eligit esse æqualis Angelo, nedum Deo: quia electio non est nisi possibilium, de quibus est consilium. Ergo multo minus peccavit Angelus appetendo esse ut Deus.

Sed contra est quod dicitur Isaiæ XIV. 13. ex persona diaboli: *Ascendam in cælum . . . . & ero similis Altissimo*: & Augustinus (vel alius Auctor) dicit in Lib. de quæstionibus vet. test. (quæst. CXIII. a med.) quod *elatione inflatus voluit dici Deus*.

Respondeo dicendum, quod Angelus absque omni dubio peccavit appetendo esse ut Deus.

Sed hoc potest intelligi dupliciter, uno modo per æquiparantiam, alio modo per similitudinem. Primo quidem modo non potuit appetere esse ut Deus: quia scivit hoc esse impossibile naturali cognitione: nec primum actum peccandi in ipso præcessit vel habitus, vel passio ligans cognoscitivam ipsius virtutem, ut in particulari deficiens eligeret impossibile, sicut in nobis interdum accidit. Et ideo dato quod esset possibile, hoc esset contra naturale desiderium: est enim unicuique naturale desiderium ad conservandum suum esse, quod non conservaretur, si transmutaretur in alteram naturam. Unde nulla res quæ est in inferiori gradu naturæ, potest appetere superioris naturæ gradum, sicut asinus non appetit esse equus: quia si transferretur in gradum superioris naturæ, iam ipsum non esset. Sed in hoc imaginatio decipitur: quia enim homo appetit esse in altiori gradu quantum ad aliqua accidentalia, quæ possunt crescere absque corruptione subiecti, æstimatur quod possit appetere altiorem gradum naturæ, in quem pervenire non posset, nisi esse desineret. Manifestum est autem quod Deus excedit Angelum non secundum aliqua accidentalia, sed secundum gradum naturæ, & etiam unus Angelus alium. Unde impossibile est quod unus Angelus inferior appetat esse æqualis superiori, nedum quod appetat esse æqualis Deo.

Appetere autem esse, ut Deus per similitudinem, contingit dupliciter. Uno modo quantum ad id in quo aliquid natum est Deo assimilari: & sic si aliquis quantum ad hoc appetat esse Deo similis, non peccat, dummodo similitudinem Dei debito ordine appetat adipisci, ut scilicet eam a Deo habeat. Si quis autem appeteret secundum iustitiam esse similis Deo, quasi propria virtute, & non ex virtute Dei, peccaret. Alio vero modo potest aliquis appetere similis esse Deo quantum ad hoc in quo non natus est assimilari; sicut si quis appeteret creare cælum, & terram, quod est proprium Dei: in quo appetitu esset peccatum.

Et hoc modo diabolus appetiit esse ut Deus; non ut ei assimilaretur quantum ad hoc quod est nulli subesse simpliciter: quia sic suum non esse appeteret, cum nulla creatura esse possit nisi per hoc quod sub Deo esse participat. Sed in hoc appetiit indebite esse similis Deo, quia appetiit ut finem ultimum beatitudinis id ad quod virtute suæ naturæ poterat pervenire, avertens suum appetitum a beatitudine supernaturali, quæ est ex gratia Dei.

Vel si appetiit ut ultimum finem illam Dei similitudinem quæ datur ex gratia, voluit hoc habere per virtutem suæ naturæ, non ex divino auxilio secundum Dei dispositionem. Et hoc consonat dictis Anselmi (cap. III. & IV. Lib. de casu diaboli) qui dicit, quod *appetiit illud ad quod pervenisset, si stetisset*. Et hæc duo quodammodo in idem redeunt: quia se-

ſecundum utrumque appetiit finalem beatitudinem per ſuam virtutem habere, quod eſt proprium Dei.

Quia vero quod eſt per ſe, eſt principium & cauſa eius quod eſt per aliud, ex hoc etiam conſecutum eſt quod appetiit aliquem principatum ſuper alia habere: in quo etiam perverſe voluit Deo aſſimilari.

Et per hoc patet reſponſio ad omnia obiecta.

ARTICULUS IV. 323

Utrum aliqui dæmones ſint naturaliter mali.

II. diſt. VII. *quæſt.* I. *art.* 2. *cor. & III. cont. cap.* CVII. *uſque ad* CXI. *& mal. quæſt.* XVI. *art.* 2.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod aliqui dæmones ſint naturaliter mali. Dicit enim Porphyrius, ut Auguſtinus introducit X. de civit. Dei (cap. XI. parum a princ.) quod *eſt quoddam genus dæmonum natura fallax, ſimulans deos, & animas defunctorum*. Sed eſſe fallacem eſt eſſe malum. Ergo aliqui dæmones ſunt naturaliter mali.

2. Præterea. Sicut Angeli ſunt creati a Deo, ita & homines. Sed aliqui homines ſunt naturaliter mali, de quibus dicitur Sap. XII. 10. *Erat eorum malitia naturalis*. Ergo & angeli aliqui poſſunt eſſe naturaliter mali.

3. Præterea. Aliqua animalia irrationalia habent quaſdam naturales malitias, ſicut vulpes naturaliter eſt ſubdola, & lupus naturaliter eſt rapax; & tamen ſunt creaturæ Dei. Ergo & dæmones, licet ſint creaturæ Dei, poſſunt eſſe naturaliter mali.

Sed contra eſt quod Dionyſius dicit IV. cap. de div. Nom. (circa med. lect. 19.) quod dæmones non ſunt naturaliter mali.

Reſpondeo dicendum, quod omne quod eſt, inquantum eſt, & naturam habet aliquam, in bonum aliquod naturaliter tendit, utpote ex principio bono exiſtens: quia ſemper effectus convertitur in ſuum principium. Contingit autem alicui bono particulari aliquod malum eſſe adiunctum, ſicut igni coniungitur hoc malum quod eſt eſſe conſumptivum aliorum; ſed bono univerſali nullum malum poteſt eſſe adiunctum. Si ergo aliquid ſit cuius natura quidem ordinetur in aliquod bonum particulare, poteſt naturaliter tendere in aliquod malum, non inquantum malum, ſed per accidens, inquantum eſt coniunctum cuidam bono. Si vero aliquid ſit cuius natura ordinetur in aliquod bonum ſecundum communem boni rationem, hoc ſecundum ſuam naturam non poteſt tendere in aliquod malum. Manifeſtum eſt autem quod quælibet natura intellectualis habet ordinem in bonum univerſale, quod poteſt apprehendere, & quod eſt obiectum voluntatis. Unde cum dæmones ſint ſubſtantiæ intellectuales, nullo modo poſſunt habere inclinationem naturalem in aliquod quodcumque malum: & ideo non poſſunt eſſe naturaliter mali.

Ad primum ergo dicendum, quod Auguſtinus ibidem reprehendit Porphyrium de hoc quod dixit, quod dæmones erant naturaliter fallaces, dicens, eos non eſſe naturaliter fallaces, ſed propria voluntate. Porphyrius autem hac ratione poſuit dæmones eſſe natura fallaces, quia ponebat dæmones eſſe animalia habentia naturam ſenſitivam. Natura autem ſenſitiva ordinatur ad aliquod bonum particulare, cui poteſt eſſe coniunctum malum: & ſecundum hoc aliquam inclinationem naturalem habere poteſt ad malum, per accidens tamen, inquantum malum eſt coniunctum bono.

Ad ſecundum dicendum, quod malitia aliquorum hominum poteſt dici naturalis vel propter conſuetudinem, quæ eſt natura altera, vel propter naturalem inclinationem ex parte naturæ ſenſitivæ ad aliquam inordinatam paſſionem, ſicut quidam dicuntur naturaliter iracundi, vel concupiſcentes; non autem ex parte naturæ intellectualis.

Ad tertium dicendum, quod animalia bruta ſecundum naturam ſenſitivam habent naturalem inclinationem ad quædam particularia bona, quibus coniuncta ſunt aliqua mala, ſicut vulpes ad quærendum victum ſagaciter, cui adiungitur doloſitas: unde eſſe doloſum non eſt malum vulpi, cum ſit ei naturale, ſicut nec eſſe furioſum eſt malum cani, ſicut Dionyſius dicit IV. cap. de divin. Nomin. (part. IV. parum a med. lect. 19.)

ARTICULUS V. 324

Utrum diabolus fuerit malus in primo inſtanti ſuæ creationis per culpam propriæ voluntatis.

II. diſt. III. *quæſt.* I. *& mal. quæſt.* XVI. *art.* 4. *& Io.* VIII. *lect.* 6.

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod diabolus in primo inſtanti ſuæ crea-

creationis fuerit malus per culpam propriæ voluntatis. Dicitur enim Ioan. VIII. 44. de diabolo: *Ille homicida erat ab initio*.

2. Præterea. Secundum Augustinum I. super Genes. ad litt. (cap. XV. parum a princ.) *informitas creaturæ non præcessit formationem tempore, sed origine tantum*. Per cælum autem, quod legitur primo creatum, ut ipse dicit in II. Lib. (cap. VIII.) intelligitur natura angelica informis. Per hoc autem quod dicitur, quod Deus dixit, *Fiat lux, & facta est lux*, intelligitur formatio eius per conversionem ad Verbum. Simul ergo natura angelica creata est, & facta est lux. Sed simul dum facta est lux, distincta est a tenebris, per quas intelliguntur angeli peccantes. Ergo in primo instanti suæ creationis quidam Angeli fuerunt beati, & quidam peccaverunt.

3. Præterea. Peccatum opponitur merito. Sed in primo instanti suæ creationis aliqua natura intellectualis potest mereri, sicut anima Christi, vel etiam ipsi boni Angeli. Ergo & dæmones in primo instanti suæ creationis potuerunt peccare.

4. Præterea. Natura angelica virtuosior est quam natura corporea. Sed res corporalis statim in primo instanti suæ creationis incipit habere suam operationem, sicut ignis in primo instanti quo generatus est, incipit moveri sursum. Ergo & Angelus in primo instanti suæ creationis potuit operari. Aut ergo habuit operationem rectam, aut non rectam. Si rectam, cum gratiam habuerint, per eam meruerunt beatitudinem. In Angelis autem statim ad meritum sequitur præmium, ut supra dictum est (quæst. LXII. art. 5.) Ergo fuissent statim beati, & ita numquam peccassent: quod est falsum. Relinquitur ergo quod in primo instanti non recte operando peccaverunt.

Sed contra est, quod dicitur Genes. 1. 31. *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona*. Inter ea autem erant etiam dæmones. Ergo & dæmones aliquando fuerunt boni.

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt, quod statim dæmones in primo instanti suæ creationis mali fuerunt, non quidem per naturam, sed per peccatum propriæ voluntatis: quia ex quo est factus diabolus iustitiam recusavit. *Cui sententiæ*, ut Augustinus dicit XI. de civ. Dei (cap. XIII. circa fin.) *quisquis acquiescit, non cum illis hæreticis sapit, idest Manichæis, qui dicunt, quod diabolus habet naturam mali*.

Sed quia hæc opinio auctoritati Scripturæ contradicit: dicitur enim sub figura Principis Babylonis de diabolo Isa. XIV. 12. *Quomodo cecidisti Lucifer, qui mane oriebaris?* & Ezech. XXVIII. 13. *In deliciis paradisi Dei fuisti*, dicitur ad diabolum sub persona Regis Tyri: ideo a magistris hæc opinio, tamquam erronea, rationabiliter reprobata est.

Unde aliqui dixerunt, quod Angeli in primo instanti suæ creationis peccare potuerunt, sed non peccaverunt.

Sed hæc opinio etiam a quibusdam reprobatur ea ratione, quia cum duæ operationes se consequuntur, impossibile videtur quod in eodem *nunc* utraque operatio terminetur. Manifestum est autem quod peccatum angeli fuit operatio creatione posterior: terminus autem creationis est ipsum esse angeli; terminus vero operationis peccati est quod sunt mali. Impossibile ergo videtur quod in primo instanti quo angelus esse cœpit, fuerit malus.

Sed hæc ratio non videtur sufficiens. Habet enim solum locum in motibus temporalibus, qui successive aguntur; sicut si motus localis sequitur ad alterationem, non potest in eodem instanti terminari alteratio, & localis motus. Sed si sunt mutationes instantaneæ, simul & in eodem instanti potest esse terminus primæ, & secundæ mutationis; sicut in eodem instanti in quo illuminatur Luna a Sole, illuminatur aer a Luna. Manifestum est autem quod creatio est instantanea, & similiter motus liberi arbitrii in Angelis: non enim indigent collatione, & discursu rationis, ut ex supradictis patet (quæst. LVIII. artic. 3.) Unde nihil prohibet simul & in eodem instanti esse terminum creationis, & terminum liberi arbitrii.

Et ideo aliter dicendum est, quod impossibile fuit angelum in primo instanti peccasse per inordinatum actum liberi arbitrii. Quamvis enim res aliqua in primo instanti quo esse incipit, simul incipere possit operari; tamen illa operatio quæ simul incipit cum esse rei, est ei ab agente, a quo habet esse, sicut moveri sursum inest igni a generante. Unde si aliqua res habeat esse ab agente deficiente, quod possit esse causa defectiva actionis, poterit in primo instanti in quo incipit esse, habere defectivam operatio-

nem;

nem ; sicut si tibia quæ nascitur clauda ex debilitate seminis, statim incipiat claudicare. Agens autem quod Angelos in esse produxit, scilicet Deus, non potest esse causa peccati.

Unde non potest dici, quod diabolus in primo instanti suæ creationis fuerit malus.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit XI. de civitate Dei (cap. xv. circa med.) cum dicitur, quod diabolus ab initio peccat, non ab initio, ex quo creatus est, peccare putandus est, sed ab initio peccati, scilicet quia numquam a peccato suo recessit.

Ad secundum dicendum, quod illa distinctio lucis, & tenebrarum, secundum quod per tenebras peccata dæmonum intelliguntur, accipienda est secundum Dei præscientiam. Unde Augustinus dicit XI. de civitate Dei (cap. xix. in med.) quod *solus lucem, ac tenebras discernere potuit qui potuit etiam prius quam caderent, præscire casuros*.

Ad tertium dicendum, quod quidquid est in merito, est a Deo: & ideo in primo instanti suæ creationis Angelus mereri potuit. Sed non est similis ratio de peccato, ut dictum est (in corp. art.)

Ad quartum dicendum, quod Deus non discrevit inter angelos ante aversionem quorumdam, & conversionem aliorum, ut Augustinus dicit XI. de civitate Dei (cap. xi. & xxxiii.) & ideo omnes in gratia creati in primo instanti meruerunt. Sed quidam eorum statim impedimentum præstiterunt suæ beatitudini, præcedens meritum mortificantes; & ideo beatitudine, quam meruerant, sunt privati.

ARTICULUS VI. 325

Utrum aliqua mora fuerit inter creationem, & lapsum angeli.

Quolib. ix. art. 8. corp.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod aliqua mora fuerit inter creationem, & lapsum angeli. Dicitur enim Ezech. xxviii. 14. *Ambulasti perfectus in viis tuis a die conditionis tuæ, donec inventa est iniquitas in te*. Sed ambulatio, cum sit motus continuus, requirit aliquam moram. Ergo aliqua mora fuit inter creationem diaboli, & eius lapsum.

2. Præterea. Origenes dicit (hom. 1. in Ezech. ante med.) quod serpens antiquus non statim supra pectus, & ventrem suum ambulavit: per quod intelligitur eius peccatum. Ergo diabolus non statim post primum instans suæ creationis peccavit.

3. Præterea. Posse peccare commune est homini, & angelo. Fuit autem aliqua mora inter formationem hominis, & eius peccatum. Ergo pari ratione fuit aliqua mora inter formationem diaboli, & eius peccatum.

4. Præterea. Aliud instans fuit in quo diabolus peccavit, ab instanti in quo creatus fuit. Sed inter quælibet duo instantia cadit tempus medium. Ergo aliqua mora fuit inter creationem eius, & lapsum.

Sed contra est quod dicitur Ioan. viii. 44. de diabolo, quod *in veritate non stetit*: & sicut Augustinus dicit XI. de civitate Dei (cap. xv. parum ante med.) *oportet ut hoc sic accipiamus, quod in veritate fuerit, sed non permanserit*.

Respondeo dicendum, quod circa hoc est duplex opinio.

Sed probabilior, & Sanctorum dictis magis consonans est quod statim post primum instans suæ creationis diabolus peccaverit. Et hoc necesse est dicere, si ponatur quod in primo instanti suæ creationis in actum liberi arbitrii prorupērit, & cum gratia fuerit creatus, ut supra diximus (quæst. lxii. art. 3.) Cum enim Angeli per unum actum meritorium ad beatitudinem perveniant, ut supra dictum est (quæst. lxii. art. 5.) si diabolus in primo instanti in gratia creatus meruit, statim post primum instans beatitudinem accepisset, nisi statim impedimentum præstitisset peccando.

Si vero ponatur, quod Angelus in gratia creatus non fuerit, vel quod in primo instanti actum liberi arbitrii non potuerit habere, nihil prohibet aliquam moram fuisse inter creationem, & lapsum.

Ad primum ergo dicendum, quod per motus corporales, qui per tempus mensurantur, quandoque in sacra Scriptura intelliguntur metaphorice motus spirituales instantanei: & sic per ambulationem intelligitur motus liberi arbitrii tendentis in bonum.

Ad secundum dicendum, quod Origenes dicit, quod serpens antiquus non a principio, nec statim supra pectus ambulavit propter primum instans, in quo malus non fuit.

Ad tertium dicendum, quod angelus habet liberum arbitrium inflexibile post ele-

electionem: & ideo nisi statim post primum instans, in quo naturalem motum habuit ad bonum, impedimentum beatitudini praestitisset, fuisset firmatus in bono. Sed non est simile de homine: & ideo ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum, quod inter quaelibet duo instantia esse tempus medium habet veritatem, inquantum tempus est continuum, ut probatur in VI. Physic. (tex. 2. & seqq.) Sed tamen in Angelis, qui non sunt subiecti caelesti motui, qui primo per tempus continuum mensuratur, tempus accipitur pro ipsa successione operationum intellectus, vel etiam affectus. Sic igitur instans primum in Angelis intelligitur respondere operationi mentis angelicae, qua se in se ipsam convertit per vespertinam cognitionem: quia in primo die commemoratur vespere, sed non mane. Et haec quidem operatio in omnibus bona fuit. Sed ab hac operatione quidam per matutinam cognitionem ad laudem Verbi sunt conversi; quidam vero in se ipsis remanentes facti sunt nox, per superbiam intumescentes, ut Augustinus dicit IV. super Gen. ad litt. (cap. XXIV.) Et sic prima operatio fuit omnibus communis; sed in secunda sunt distincti. Et ideo in primo instanti omnes fuerunt boni, sed in secundo fuerunt boni a malis distincti.

ARTICULUS VII. 326

Utrum Angelus supremus inter peccantes fuerit supremus inter omnes.

Infr. art. 9. ad 3. & II. dist. VI. *art.* I. *& III. con. cap.* CIX. *fin. & opusc.* XV. *cap.* XIX. *& Eph.* II. *& Iob* XI.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod ille Angelus qui fuit supremus inter peccantes, non fuerit supremus inter omnes. Dicitur enim Ezech. XXVIII. 14. *Tu Cherub extentus, & protegens: posui te in monte sancto Dei*. Sed ordo Cherubim est sub ordine Seraphim, ut Dionysius dicit VII. cap. angel. Hierar. Ergo Angelus qui fuit supremus inter peccantes, non fuit supremus inter omnes.

2. Praeterea. Deus fecit naturam intellectualem propter beatitudinem consequendam. Si igitur angelus qui fuit supremus inter omnes, peccavit, sequitur quod ordinatio divina fuerit frustrata in nobilissima creatura: quod est inconveniens.

3. Praeterea. Quanto aliquid magis inclinatur in aliquid, tanto minus potest ab illo deficere. Sed Angelus, quanto est superior, tanto magis inclinatur in Deum. Ergo minus potest a Deo peccando deficere: & sic videtur quod Angelus qui peccavit, non fuerit supremus inter omnes, sed de inferioribus.

Sed contra est quod dicit Gregorius in homil. de centum ovibus (XXXIV. in Evang. ante med.) quod primus angelus qui peccavit, *dum cunctis agminibus angelorum praelatus eorum claritatem transcenderet, ex eorum comparatione clarior fuit*.

Respondeo dicendum, quod in peccato est duo considerare, scilicet pronitatem ad peccandum, & motivum ad peccandum.

Si ergo consideremus in angelis pronitatem ad peccandum, minus videtur quod peccaverint superiores angeli quam inferiores: & propter hoc Damascenus dicit (Lib. II. orthod. Fid. cap. IV.) quod *maior eorum qui peccaverunt, fuit terrestri ordini praelatus*.

Et videtur haec opinio consonare positioni Platonicorum, quam Augustinus recitat in Lib. de civit. Dei VIII. (cap. VI. & VII.) & X. (cap. IX. X. & XI.) Dicunt enim, quod omnes dii erant boni; sed daemonum quidam boni, quidam mali, deos nominantes substantias intellectuales, quae sunt a globo lunari superius, daemones vero substantias intellectuales, quae sunt a globo lunari inferius, superiores hominibus ordine naturae.

Nec est abiicienda haec opinio, tamquam a fide aliena: quia tota creatura corporalis administratur a Deo per Angelos, ut Augustinus dicit III. de Trin. (cap. IV. & V.) Unde nihil prohibet dicere, inferiores Angelos divinitus distributos esse ad administrandum inferiora corpora, superiores vero ad administrandum corpora superiora, supremos vero ad assistendum Deo. Et secundum hoc Damascenus dicit (de Fide cathol. Lib. II cap. IV.) quod illi qui ceciderunt, fuerunt de inferioribus: in quorum etiam ordine aliqui boni Angeli permanserunt.

Si vero consideretur motivum ad peccandum, maius invenitur in superioribus quam in inferioribus. Fuit enim daemonum peccatum superbia, ut supra dictum est (artic. 2. huius quaest.) cuius motivum est excellentia, quae fuit maior in superioribus. Et ideo Gregorius di-

dicit (loco cit. in arg. *Sed con.*) quod ille qui peccavit, fuit superior inter omnes. Et hoc videtur probabilius: quia peccatum angeli non processit ex aliqua pronitate, sed ex solo libero arbitrio.

Unde magis videtur consideranda esse ratio quæ sumitur a motivo ad peccandum. Non est tamen inde alii opinioni præiudicandum: quia etiam in principe inferiorum angelorum potuit esse aliquod motivum ad peccandum.

Ad primum ergo dicendum, quod Cherubim interpretatur plenitudo scientiæ, Seraphim interpretatur ardentes, sive incendentes. Et sic patet quod Cherubim denominatur a scientia, quæ potest esse cum mortali peccato; Seraphim vero denominatur ab ardore caritatis, quæ cum peccato mortali esse non potest. Et ideo primus angelus peccans non est denominatus Seraphim, sed Cherubim.

Ad secundum dicendum, quod divina intentio non frustratur nec in his qui peccant, nec in his qui salvantur. Utrumque enim eventum Deus præcognoscit; & ex utroque habet gloriam, dum hos ex sua bonitate salvat, illos ex sua iustitia punit. Ipsa vero creatura intellectualis, dum peccat, a fine debito deficit. Nec hoc est inconveniens in quacumque creatura sublimi: sic enim creatura intellectualis instituta est a Deo, ut in eius arbitrio positum sit agere propter finem.

Ad tertium dicendum, quod quantacumque inclinatio ad bonum fuerit in supremo angelo, tamen ei necessitatem non inducebat: unde potuit per liberum arbitrium eam non sequi.

ARTICULUS VIII. 327

Utrum peccatum primi angeli fuerit aliis causa peccandi.

II. dist. VI. *art.* 2. & *dist.* XXXIV. *in exp. lit. ad* 2.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod peccatum primi angeli peccantis non fuerit aliis causa peccandi. Causa enim prior est causato. Sed omnes simul peccaverunt, ut Damascenus dicit (Lib. II. cap. IV. de Fid. cath.) Ergo peccatum unius non fuit aliis causa peccandi.

2. Præterea. Primum peccatum angeli non potest esse nisi superbia, ut supra dictum est (art. 2. huius quæst.) Sed superbia excellentiam quærit: magis autem excellentiæ repugnat quod aliquis inferiori subdatur quam superiori: & sic non videtur quod dæmones peccaverint per hoc quod voluerunt subesse alicui superiorum angelorum potius quam Deo. Sic autem peccatum unius angeli fuisset aliis causa peccandi, si eos ad hoc induxisset ut sibi subiicerentur. Non ergo videtur quod peccatum primi angeli fuerit causa peccandi aliis.

3. Præterea. Maius peccatum est velle subesse alteri contra Deum, quam contra Deum alteri velle præesse: quia minus habet de motivo ad peccandum. Si ergo peccatum primi angeli fuit aliis causa peccandi in hoc quod eos ut sibi subiicerentur induxit, gravius peccassent inferiores angeli quam supremus: quod est (*a*) contra illud Psalm. CIII. 27. *Draco iste, quem formasti:* dicit Glossa (ord.) „Qui ceteris in esse erat excellentior, „factus est in malitia maior." Non ergo peccatum primi angeli fuit aliis causa peccandi.

Sed contra est quod dicitur Apoc. XII. 4. quod *draco traxit secum tertiam partem stellarum.*

Respondeo dicendum, quod peccatum primi angeli fuit aliis causa peccandi, non quidem cogens, sed quadam quasi exhortatione inducens.

Cuius signum ex hoc apparet quod omnes dæmones illi supremo subduntur, ut manifeste apparet per illud quod dicit Dominus Matth. XXV. 41. *Ite maledicti in ignem aeternum, qui paratus est diabolo, & angelis eius.* Habet enim hoc ordo divinæ iustitiæ, ut cuius suggestioni aliquis consentit in culpa, eius potestati subdatur in pœna, secundum illud II. Pet. II. 19. *A quo quis superatus est, huic servus addictus est.*

Ad primum ergo dicendum, quod licet simul dæmones peccaverint, tamen peccatum unius potuit esse aliis causa peccandi. Angelus enim non indiget ad eligendum, vel exhortandum, vel etiam consentiendum temporis mora; sicut homo, qui deliberatione indiget ad eligendum, & ad consentiendum, & locutione vocali ad exhortandum: quorum utrumque tempore agitur. Manifestum est autem quod etiam homo simul dum aliquid

(a) *Supplet Nicolaius:* contra quod super illud Psalm. . . . . dicit Glossa. *Alii omnes libri quos vidimus, ut hic.*

quid iam corde concepit, in eodem instanti incipit loqui: & in ultimo instanti locutionis in quo aliquis sensum loquentis capit, potest assentire ei quod dicitur; ut patet maxime in primis conceptionibus, quas quisque probat auditas. Sublato ergo tempore locutionis, & deliberationis, quod in nobis requiritur, in eodem instanti in quo primus angelus suam affectionem intelligibili locutione expressit, possibile fuit aliis in eam consentire.

Ad secundum dicendum, quod superbus, ceteris paribus, magis vult subesse superiori quam inferiori. Sed si aliquam excellentiam consequatur sub inferiori, quam sub superiori consequi non possit, magis eligit inferiori subesse quam superiori. Sic igitur non fuit contra superbiam dæmonum quod subesse inferiori voluerunt in eius principatum consentientes, ad hoc eum principem, & ducem habere volentes, ut virtute naturali suam ultimam beatitudinem consequerentur: præsertim quia supremo angelo naturæ ordine etiam tunc subiecti erant.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. lxii. art. 6.) Angelus non habet aliquid retardans; sed secundum suam totam virtutem movetur in illud ad quod movetur, sive in bonum, sive in malum. Quia igitur supremus angelus maiorem habuit naturalem virtutem quam inferiores, intensiori motu in peccatum prolapsus est: & ideo factus est etiam in malitia maior.

ARTICULUS IX. 328

Utrum tot peccaverunt, quot permanserunt.

AD nonum sic proceditur. Videtur quod plures peccaverunt de Angelis quam permanserunt. Quia, ut dicit Philosophus (II. Ethic. cap. vi. a med.) malum est ut in pluribus, bonum ut in paucioribus.

2. Præterea. Iustitia, & peccatum eadem ratione inveniuntur in Angelis, & hominibus. Sed in hominibus plures inveniuntur mali quam boni, secundum illud Eccle. 1. 15. *Stultorum infinitus est numerus*. Ergo pari ratione in Angelis.

3. Præterea. Angeli distinguuntur secundum personas, & secundum ordines. Si igitur plures personæ angelicæ remanserunt, videtur etiam quod non de omnibus ordinibus aliqui peccaverunt.

Sed contra est quod dicitur IV. Reg. vi. 16. *Plures nobiscum sunt quam cum illis*: quod exponitur de bonis Angelis, qui sunt nobiscum in auxilium, & de malis, qui nobis adversantur.

Respondeo dicendum, quod plures Angeli permanserunt quam peccaverunt. Quia peccatum est contra naturalem inclinationem; ea vero quæ contra naturam fiunt, ut in paucioribus accidunt: natura enim consequitur suum effectum vel semper, vel ut in pluribus.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus ibi loquitur quantum ad homines, in quibus malum contingit ex hoc quod sequuntur bona sensibilia, quæ sunt pluribus nota, deserto bono rationis, quod paucioribus notum est. In Angelis autem non est nisi natura intellectualis. Unde non est similis ratio.

Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod secundum illos qui dicunt, quod diabolus maior fuit de inferiori ordine Angelorum, qui præsunt terrestribus, manifestum est quod non de quolibet ordine ceciderunt, sed de infimo tantum. Secundum vero illos qui ponunt maiorem diabolum de supremo fuisse ordine, probabile est quod de quolibet ordine aliqui ceciderunt; sicut in quemlibet ordinem homines assumuntur in supplementum ruinæ angelicæ. In quo etiam magis comprobatur libertas liberi arbitrii, quæ secundum quemlibet gradum creaturæ in malum flecti potest. In sacra Scriptura tamen nomina quorumdam ordinum, ut Seraphim, & Thronorum, dæmonibus non attribuuntur: quia hæc nomina sumuntur ab ardore caritatis, & ab inhabitatione Dei, quæ non possunt esse cum peccato mortali. Attribuuntur autem eis nomina Cherubim; Potestatum, & Principatum: quia hæc nomina sumuntur a scientia, & potentia, quæ bonis, malisque possunt esse communia.

QUAESTIO LXIV.

De pœna dæmonum,

in quatuor articulos divisa.

CONsequenter quæritur de pœna dæmonum: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo de obtenebratione intellectus.
Secundo de obstinatione voluntatis.
Tertio de dolore ipsorum.
Quarto de loco pœnali ipsorum.

ARTICULUS I. 329

Utrum intellectus dæmonis sit obtenebratus per privationem cognitionis omnis veritatis.

II. dist. VII. *quæst.* II. *art.* I. *& mal. quæst.* XVI. *art.* 6.

AD primum sic proceditur. Videtur quod intellectus dæmonum sit obtenebratus per privationem cognitionis omnis veritatis. Si enim aliquam veritatem cognoscerent, magis cognoscerent seipsos, quod est cognoscere substantias separatas. Hoc autem eorum miseriæ non convenit, cum ad magnam beatitudinem pertinere videatur, intantum quod quidam ultimam beatitudinem hominis posuerunt in cognoscendo substantias separatas. Ergo dæmones privantur omni cognitione veritatis.

2. Præterea. Id quod est maxime manifestum in natura, videtur esse maxime manifestum Angelis sive bonis, sive malis. Quod enim non sit nobis maxime manifestum, contingit ex debilitate intellectus nostri a phantasmatibus accipientis, sicut ex debilitate oculi noctuæ contingit quod non possit videre lumen Solis. Sed dæmones non possunt cognoscere Deum, qui est secundum se manifestissimus, cum sit in summo veritatis, eo quod non habent mundum cor, quo solo videtur Deus. Ergo nec alia cognoscere possunt.

3. Præterea. Cognitio rerum Angelis conveniens est duplex secundum Augustinum (Lib. IV. super Gen. cap. XXII.) scilicet matutina, & vespertina. Sed cognitio matutina non competit dæmonibus, quia non vident res in Verbo; nec cognitio vespertina, quia cognitio vespertina refert res cognitas ad laudem Creatoris: unde post vespere fit mane, ut dicitur Gen. I. Ergo dæmones non possunt cognitionem de rebus habere.

4. Præterea. Angeli in sua conditione cognoverunt mysterium regni Dei, ut Augustinus dicit V. super Gen. ad lit. (cap. XIX. non procul a princ.) Sed dæmones hac cognitione privati sunt: quia *si cognovissent, nequaquam Dominum gloriæ crucifixissent*, ut dicitur I. Corinth. II. 8. Ergo pari ratione omni alia cognitione veritatis sunt privati.

5. Præterea. Quamcumque veritatem aliquis scit, aut cognoscit eam naturaliter, sicut nos cognoscimus prima principia; aut accipiendo ab alio, sicut quæ scimus addiscendo; aut experientia longi temporis, sicut scimus inveniendo. Sed dæmones non possunt cognoscere veritatem per suam naturam: quia ab eis divisi sunt boni Angeli, sicut lux a tenebris, ut Augustinus dicit (Lib. XI. de civ. Dei cap. XIX. & XXXIII.) Omnis autem manifestatio fit per lumen, ut dicitur Ephes. V. Similiter etiam neque per revelationem, neque addiscendo a bonis Angelis: quia *non est conventio lucis ad tenebras*, ut dicitur II. Corinth. VI. 14. Neque per experientiam longi temporis, quia experientia a sensu oritur. Ergo nulla in eis est cognitio veritatis.

Sed contra est quod Dionysius dicit IV. cap. de div. Nom. (part. 4. parum a med. lect. 19.) quod data sunt dæmonibus aliqua dona, quæ nequaquam mutata esse dicimus, sed sunt integra, & splendidissima. Inter ista autem naturalia dona est cognitio veritatis. Ergo in eis est aliqua veritatis cognitio.

Respondeo dicendum, quod duplex est cognitio veritatis: una quæ habetur per naturam; alia quæ habetur per gratiam. Et ista quæ habetur per gratiam, est duplex: una quæ est speculativa tantum, sicut cum alicui aliqua secreta divinorum revelantur; alia vero, quæ est affectiva, producens amorem Dei, & hæc proprie pertinet ad donum sapientiæ.

Harum autem trium cognitionum prima in dæmonibus nec est ablata, nec diminuta: consequitur enim ipsam naturam Angeli, qui secundum suam naturam est quidam intellectus, vel mens. Propter simplicitatem autem suæ substantiæ a natura eius aliquid subtrahi non potest, ut sic per subtractionem naturalium puniatur; sicut homo punitur per subtractionem manus, aut pedis, aut alicuius huiusmodi. Et ideo dicit Dionysius (loc. cit. in arg. *Sed contra*) quod dona naturalia in eis integra manent: unde naturalis cognitio in eis non est diminuta.

Secunda autem cognitio quæ est per gratiam, in speculatione consistens, non est eis totaliter ablata, sed diminuta: quia de huiusmodi secretis divinis tantum revelatur eis, quantum oportet, vel mediantibus Angelis, vel per aliqua temporalia divinæ virtutis effecta, ut dicit Augustinus IX. de civit. Dei (cap. XXI. circ. med.) Non autem sicut ipsis sanctis Angelis, quibus plura, & clarius revelantur in ipso Verbo.

Tertia vero cognitione sunt totaliter privati, sicut & caritate.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod felicitas consistit in applicatione ad id quod superius est. Substantiæ autem separatæ sunt ordine naturæ supra nos: unde aliqualis ratio felicitatis esse potest homini, si cognoscat substantias separatas; licet perfecta eius felicitas sit in cognoscendo primam substantiam, scilicet Deum. Sed substantiæ separatæ cognoscere substantiam separatam est connaturale, sicut & nobis cognoscere naturas sensibiles. Unde sicut in hoc non est felicitas hominis quod cognoscat naturas sensibiles, ita non est felicitas Angeli in hoc quod cognoscat substantias separatas.

Ad secundum dicendum, quod illud quod est manifestissimum in natura, est nobis occultum propter hoc quod excedit proportionem intellectus nostri, & non solum propter hoc quod intellectus noster accipit a phantasmatibus. Excedit autem divina substantia non solum proportionem intellectus humani, sed etiam intellectus angelici. Unde nec ipse Angelus secundum suam naturam potest cognoscere Dei substantiam; potest tamen altiorem cognitionem de Deo habere per suam naturam quam homo, propter perfectionem sui intellectus: & talis cognitio remanet etiam in dæmonibus. Licet enim non habeant puritatem quæ est per gratiam, habent tamen puritatem naturæ, quæ sufficit ad cognitionem Dei, quæ eis competit ex natura.

Ad tertium dicendum, quod creatura tenebra est comparata excellentiæ divini luminis: & ideo cognitio creaturæ in propria natura vespertina dicitur. Vesper enim est tenebris adiunctum, habet tamen aliquid de luce; cum autem totaliliter deficit lux, est nox. Sic igitur & cognitio rerum in propria natura, quando refertur ad laudem Creatoris, ut in bonis Angelis, habet aliquid de luce divina, & potest dici vespertina; si autem non referatur in Deum, sicut in dæmonibus, non dicitur vespertina, sed nocturna. Unde in Genesi legitur, quod *tenebras*, quas Deus a luce separavit, *vocavit noctem*.

Ad quartum dicendum, quod mysterium regni Dei, quod est impletum per Christum, omnes quidem Angeli a principio aliquo modo cognoverunt, maxime ex quo beatificati sunt visione Verbi, quam dæmones numquam habuerunt; non tamen omnes Angeli cognoverunt perfecte, neque æqualiter. Unde dæmones multo minus, Christo existente in mundo, perfecte mysterium incarnationis cognoverunt. *Non enim innotuit eis*, ut Augustinus dicit (Lib. IX. de civ. Dei cap. XXI. non procul a princ.) *sicut Angelis sanctis, qui Verbi participata æternitate perfruuntur, sed sicut eis terrendis innotescendum fuit per quædam temporalia effecta*. Si autem perfecte, & per certitudinem cognovissent ipsius esse Filium Dei, & effectum passionis eius, numquam Dominum gloriæ crucifigi procurassent.

Ad quintum dicendum, quod dæmones tribus modis cognoscunt veritatem aliquam. Uno modo subtilitate suæ naturæ: quia licet sint obtenebrati per privationem luminis gratiæ, sunt tamen lucidi lumine intellectualis naturæ. Secundo per revelationem a sanctis Angelis, cum quibus non conveniunt quidem per conformationem voluntatis, conveniunt autem similitudine intellectualis naturæ, secundum quam possunt accipere quod ab aliis manifestatur. Tertio modo cognoscunt per experientiam longi temporis, non quasi a sensu accipientes; sed dum in rebus singularibus completur similitudo eius speciei intelligibilis quam sibi naturaliter habent inditam, aliqua cognoscunt præsentia, quæ non præcognoverunt futura, ut supra de cognitione Angelorum dictum est (quæst. LVII. art. 3.)

ARTICULUS II. 330

Utrum voluntas dæmonum sit obstinata in malo.

I. dist. VII. *quæst.* I. *art.* 2. & *ver. quæst.* XXIV. *art.* I. & *art.* 2. *corp.* & *mal. quæst.* XVI. *art.* 5.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod voluntas dæmonum non sit obstinata in malo. Libertas enim arbitrii ad naturam intellectualis naturæ pertinet, quæ manet in dæmonibus. Sed libertas arbitrii per se, & prius ordinatur ad bonum quam ad malum. Ergo voluntas dæmonis non est ita obstinata in malo quin possit redire ad bonum.

2. Præterea. Maior est misericordia Dei, quæ est infinita, quam dæmonis malitia, quæ est finita. A malitia autem culpæ ad bonitatem iustitiæ nullus redit nisi per Dei misericordiam. Ergo etiam dæmones a statu malitiæ possunt redire ad statum iustitiæ.

3. Præterea. Si dæmones habent voluntatem obstinatam in malo, maxime haberent eam obstinatam in peccato quo pec-

peccaverunt. Sed illud peccatum in eis nunc non manet, scilicet superbia, quia nec motivum manet, scilicet excellentia. Ergo dæmon non est obstinatus in malitia.

4. Præterea, Gregorius dicit, quod homo per alium reparari potuit, quia per alium cecidit. Sed dæmones inferiores per primum ceciderunt, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 8.) Ergo eorum casus per alium reparari potuit: ergo non sunt in malitia obstinati.

5. Præterea. Quicumque est in malitia obstinatus, numquam bonum opus operatur. Sed dæmon aliqua bona opera facit: confitetur enim veritatem, dicens Christo: *Scio, qui sis, sanctus Dei*. Marc. I. 24. *Dæmones* etiam *credunt, & contremiscunt*, ut dicitur Iacob. II. 19. Dionysius etiam dicit IV. cap. de div. Nomin. (part. 4. parum a med. lect. 19.) quod *bonum, & optimum concupiscunt, esse, vivere, & intelligere*. Ergo non sunt obstinati in malitia.

Sed contra est quod dicitur in Psalm. LXXIII. 23. *Superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper*: quod de dæmonibus exponitur. Ergo semper obstinati in malitia perseverant.

Respondeo dicendum, quod Origenis (Lib. I. Periarch. cap. VI. a med.) positio fuit, quod omnis voluntas creaturæ propter libertatem arbitrii potest flecti & in bonum, & in malum, excepta anima Christi propter unionem Verbi.

Sed hæc positio tollit veritatem beatitudinis a sanctis Angelis, & hominibus: quia stabilitas sempiterna est de ratione veræ beatitudinis, unde & vita æterna nominatur. Repugnat etiam auctoritati Scripturæ sacræ, quæ dæmones, & homines malos in supplicium æternum mittendos, bonos autem in vitam æternam transferendos pronuntiat.

Unde hæc positio est tamquam erronea reputanda; & tenendum est firmiter secundum fidem catholicam, quod & voluntas bonorum Angelorum confirmata est in bono, & voluntas dæmonum obstinata est in malo.

Causam autem huius obstinationis debes accipere non ex gravitate culpæ, sed ex conditione naturæ, seu status. *Hoc enim est hominibus mors, quod angelis casus*, ut Damascenus dicit (Lib. II. orth. Fid. cap. IV. in fin.) Manifestum est autem quod omnia mortalia peccata hominum, sive sint magna, sive sint parva, ante mortem sunt remissibilia, post mortem vero irremissibilia, & perpetuo manentia.

Ad inquirendum ergo causam huiusmodi obstinationis, considerandum est, quod vis appetitiva in omnibus proportionatur apprehensivæ, a qua movetur sicut mobile a motore. Appetitus enim sensitivus est boni particularis, voluntas vero universalis, ut supra dictum est (quæst. LIX. art. 4.) sicut etiam sensus apprehensivus est singularium, intellectus vero universalium.

Differt autem apprehensio Angeli ab apprehensione hominis in hoc quod Angelus apprehendit immobiliter per intellectum, sicut & nos immobiliter apprehendimus prima principia, quorum est intellectus; homo vero per rationem apprehendit mobiliter discurrendo de uno ad aliud, habens viam procedendi ad utrumque oppositorum. Unde & voluntas hominis adhæret alicui mobiliter, quasi potens etiam ab eo discedere, & contrario adhærere; voluntas autem Angeli adhæret fixe, & immobiliter. Et ideo si consideretur ante adhæsionem, potest libere adhærere & huic, & opposito, in his scilicet quæ non naturaliter vult; sed postquam iam adhæsit, immobiliter adhæret.

Et ideo consuevit dici, quod liberum arbitrium hominis flexibile est ad oppositum & ante electionem, & post; liberum autem arbitrium Angeli est flexibile ad utrumque oppositum ante electionem, sed non post. Sic igitur & boni Angeli semel adhærentes iustitiæ sunt in illa confirmati, mali vero peccantes sunt in peccato obstinati. De obstinatione vero hominum damnatorum infra dicetur (in parte, quam non absolvit immatura morte præreptus.)

Ad primum ergo dicendum, quod boni, & mali Angeli habent liberum arbitrium, sed secundum modum, & conditionem suæ naturæ, ut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod misericordia Dei liberat a peccato pœnitentes. Illi vero qui pœnitentiæ capaces non sunt, immobiliter malo adhærent, & per divinam misericordiam non liberantur.

Ad tertium dicendum, quod adhuc manet in diabolo peccatum quo primo peccavit, quantum ad appetitum, licet non quantum ad hoc quod credat se posse obtinere: sicut si aliquis credat se posse facere homicidium, & velit facere,

&

& postea adimatur ei potestas; nihilominus voluntas homicidii in eo manere potest, ut velit fecisse, vel velit facere, si posset.

Ad quartum dicendum, quod non est tota causa quare peccatum hominis sit remissibile, quia alio suggerente peccavit: & ideo ratio non sequitur.

Ad quintum dicendum quod actus dæmonis est duplex. Quidam scilicet ex voluntate deliberata procedens; & is proprie potest dici actus eius; & talis actus dæmonis semper est malus: quia etsi aliquando aliquod bonum faciat, non tamen bene facit; sicut dum veritatem dicit, ut decipiat; & dum non voluntarie credit, & confitetur; sed rerum evidentia coactus. Alius autem actus dæmonis est naturalis: qui bonus esse potest, & attestatur bonitati naturæ. Et tamen tali bono actu abutitur ad malum.

ARTICULUS III. 331

Utrum dolor sit in dæmonibus.

II. dist. v. quæst. 1. art. 2. corp. & ver. quæst. XXIV. art. 1. corp. & quæst. XXVI. art. 3. ad 5. & art. 8. corp. princip. & ad 5.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod dolor non sit in dæmonibus. Cum enim dolor, & gaudium opponantur, non possunt esse simul in eodem. Sed in dæmonibus est gaudium: dicit enim Augustinus de Gen. contra Manichæos (Lib. II. cap. XVII. circa med.) *Diabolus potestatem habet in eos qui Dei præcepta contemnunt, & de hac tam infelici potestate lætatur*. Ergo in dæmonibus non est dolor.

2. Præterea. Dolor est causa timoris: de his enim timemus, dum futura sunt, de quibus dolemus, dum præsentia sunt. Sed in dæmonibus non est timor, secundum illud Iob xli. 24. *Factus est ut nullum timeret*. Ergo in dæmonibus non est dolor.

3. Præterea. Dolere de malo est bonum. Sed dæmones non possunt bene facere. Ergo non possunt dolere ad minus de malo culpæ, quod pertinet ad vermem conscientiæ.

Sed contra est quod peccatum dæmonis est gravius quam peccatum hominis. Sed homo punitur dolore pro delectatione peccati, secundum illud Apoc. XVIII. 7. *Quantum glorificavit se, & in deliciis fuit, tantum date ei tormentum, & luctum*. Ergo multo magis diabolus, qui maxime se glorificavit, punitur doloris luctu.

Respondeo dicendum, quod timor, dolor, gaudium, & huiusmodi, secundum quod sunt passiones, in dæmonibus esse non possunt: sic enim sunt proprie appetitus sensitivi, qui est virtus in organo corporali. Sed secundum quod nominant simplices actus voluntatis, sic possunt esse in dæmonibus. Et necesse est dicere, quod in eis sit dolor: quia dolor, secundum quod significat simplicem actum voluntatis, nihil est aliud quam renisus voluntatis ad id quod est, vel non est. Patet autem quod dæmones multa vellent non esse, quæ sunt, & esse, quæ non sunt. Vellent enim, cum sint invidi, damnari eos qui salvantur. Unde oportet dicere, quod in eis sit dolor: & præcipue quia de ratione pœnæ est quod voluntati repugnet. Privantur etiam beatitudine, quam naturaliter appetunt; & in multis eorum iniqua voluntas cohibetur.

Ad primum ergo dicendum, quod gaudium, & dolor de eodem sunt opposita, non autem de diversis. Unde nihil prohibet unum simul dolere de uno, & gaudere de alio; & maxime, secundum quod dolor, & gaudium important simplices voluntatis actus: quia non solum in diversis, sed etiam in una & eadem re potest esse aliquid quod volumus, & aliquid quod nolumus.

Ad secundum dicendum, quod sicut in dæmonibus est dolor de præsenti, ita & timor de futuro. Quod autem dicitur, *Factus est ut nullum timeret*, intelligitur de timore Dei cohibente a peccato. Alibi namque scriptum est (Iac. II. 19.) quod *dæmones credunt, & contremiscunt*.

Ad tertium dicendum, quod dolere de malo culpæ propter se attestatur voluntatis bonitati, cui malum culpæ opponitur; dolere autem de malo pœnæ, vel de malo culpæ propter pœnam attestatur bonitati naturæ, cui malum pœnæ opponitur. Unde Augustinus dicit XIX. de civit. Dei (cap. XIII. post med.) quod *dolor amissi boni in supplicio testis est naturæ bonæ*. Dæmon ergo, cum perversæ sit voluntatis, & obstinatæ, de malo culpæ non dolet.

A R-

ARTICULUS IV. 332

Utrum aer iste sit locus poenalis daemonum.

IV. dist. XLV. *quaest.* I. *art.* 3. *corp.* & *ad* 4. & *dist.* XLVII. *quaest.* I. *art.* 3. *quaest.* 4. *ad* 2.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod aer iste non sit locus poenalis daemonum. Daemon enim est natura spiritualis. Natura autem spiritualis non afficitur loco. Ergo nullus locus est daemonibus poenalis.

2. Praeterea. Peccatum hominis non est gravius quam peccatum daemonis. Sed locus poenalis hominis est infernus. Ergo multo magis daemonis: ergo non aer caliginosus.

3. Praeterea. Daemones puniuntur poenae ignis. Sed in aere caliginoso non est ignis. Ergo aer caliginosus non est locus poenae daemonum.

Sed contra est quod Augustinus dicit III. super Genes. ad lit. (cap. x. a med.) quod *aer caliginosus est quasi carcer daemonibus usque ad tempus iudicii.*

Respondeo dicendum, quod Angeli secundum suam naturam medii sunt inter Deum, & homines. Habet autem hoc divinae providentiae ratio quod inferiorum bonum per superiora procuretur. Bonum autem hominis dupliciter procuratur per divinam providentiam. Uno modo directe, dum scilicet aliquis inducitur ad bonum, & retrahitur a malo; & hoc decenter fit per Angelos bonos: alio modo indirecte, dum scilicet aliquis exercetur impugnatus per impugnationem contrarii; & hanc procurationem boni humani conveniens fuit per malos angelos fieri, ne totaliter post peccatum ab utilitate naturalis ordinis exciderent Sic ergo daemonibus duplex locus poenalis debetur: unus quidem ratione suae culpae, & hic est infernus; alius autem ratione exercitationis humanae, & sic debetur eis caliginosus aer. Procuratio autem salutis humanae protenditur usque ad diem iudicii. Unde & usque tunc durat ministerium Angelorum, & exercitatio daemonum. Unde & usque tunc & boni Angeli ad nos huc mittuntur, & daemones in hoc aere caliginoso sunt ad nostrum exercitium; licet eorum aliqui etiam nunc in inferno sint ad torquendum eos quos ad malum induxerunt; sicut & aliqui boni Angeli sunt cum animabus sanctis in caelo. Sed post diem iudicii omnes mali tam homines, quam angeli in inferno erunt, boni vero in caelo.

Ad primum ergo dicendum, quod locus non est poenalis angelo, aut animae, quasi afficiens alterando naturam, sed quasi afficiens voluntatem contristando, dum angelus, vel anima apprehendit se esse in loco non convenienti suae voluntati.

Ad secundum dicendum, quod anima secundum ordinem naturae non praefertur alteri animae, sicut daemones ordine naturae praeferuntur hominibus. Unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod aliqui dixerunt, usque ad diem iudicii differri poenam sensibilem tam daemonum, quam animarum, & similiter beatitudinem Sanctorum differri usque ad diem iudicii: quod est erroneum, & repugnans Apostoli sententiae, qui dicit II. Corinth. v. I. *Si terrestris domus nostra huius habitationis dissolvatur, domum habemus in caelo.*

Alii vero, licet hoc non concedant de animabus, concedunt tamen de daemonibus.

Sed melius est dicendum, quod idem iudicium sit de malis animabus, & malis angelis, sicut idem iudicium est de bonis animabus, & bonis Angelis. Unde dicendum est, quod sicut locus caelestis pertinet ad gloriam Angelorum, tamen gloria eorum non minuitur, cum ad nos veniunt, quia considerant illum locum esse suum, eo modo quo dicimus, honorem Episcopi non minui, dum actu non sedet in cathedra; similiter dicendum est, quod licet daemones non actu alligentur gehennali igni, dum sunt in aere isto caliginoso; tamen ex hoc ipso quod sciunt illam alligationem sibi deberi, eorum poena non diminuitur. Unde dicitur in quadam Glossa Iacobi III. (ordinaria super illud, *Inflammata a gehenna*) quod *portant secum ignem gehennae quocumque vadunt.* Nec est contra hoc, quod rogaverunt Dominum, ut non mitteret eos in abyssum, ut dicitur Luc. VIII. quia hoc petierunt reputantes sibi poenam, si excluderentur a loco in quo possunt hominibus nocere. Unde Matth. VIII. dicitur, quod deprecabantur eum ne expelleret eos extra regionem.

QUAE-

QUAESTIO LXV.

De opere creationis creaturæ corporalis, in quatuor articulos divisa.

POst considerationem spiritualis creaturæ considerandum est de creatura corporali. In cuius productione tria opera Scriptura commemorat, scilicet opus creationis, cum dicitur: *In principio creavit Deus cælum, & terram &c.* opus distinctionis, cum dicitur: *Divisit lucem a tenebris, & aquas quæ sunt supra firmamentum, ab aquis quæ sunt sub firmamento:* & opus ornatus, cum dicitur: *Fiant luminaria in firmamento &c.* Primo ergo considerandum est de opere creationis; secundo de opere distinctionis; tertio de opere ornatus.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primo, utrum creatura corporalis sit a Deo.

Secundo, utrum sit facta propter bonitatem Dei.

Tertio, utrum sit facta a Deo mediantibus Angelis.

Quarto, utrum formæ corporum sint ab Angelis, an immediate a Deo.

ARTICULUS I. 333

Utrum creatura corporalis sit a Deo.

II. dist. XXXVII. *quæst.* I. *art.* 2. *cor. & II. con. cap.* VI. *&* XV. *& III. cap.* I. *& pot. quæst.* III. *art.* 5. *cor. & opusc.* X. *cap.* I.

AD primum sic proceditur. Videtur quod creatura corporalis non sit a Deo. Dicitur enim Eccle. III. 14. *Didici, quod omnia quæ fecit Deus, perseverant in æternum.* Sed corpora visibilia non perseverant in æternum: dicitur enim II. Corinth. IV. 18. *Quæ videntur, temporalia sunt; quæ autem non videntur, æterna.* Ergo Deus non fecit corpora visibilia.

2. Præterea. Genes. I. 31. dicitur: *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona.* Sed creaturæ corporales sunt malæ: experimur enim eas in multis noxias, ut patet in multis serpentibus, in æstu Solis, & huiusmodi. Ideo autem aliquid dicitur malum, quia nocet. Creaturæ igitur corporales non sunt a Deo.

3. Præterea. Id quod est a Deo, non retrahit a Deo, sed ducit in ipsum. Sed creaturæ corporales retrahunt a Deo: unde Apostolus dicit II. Corinth. IV. 18. *Non contemplantibus nobis quæ videntur.* Ergo creaturæ corporales non sunt a Deo.

Sed contra est quod dicitur in Psalm. CXLV. 6. *Qui fecit cælum, & terram, mare, & omnia quæ in eis sunt.*

Respondeo dicendum, quod quorumdam hæreticorum positio est, quod visibilia ista non sunt creata a bono Deo, sed a malo principio. Et ad argumentum sui erroris assumunt quod Apostolus dicit II. Corinth. IV. 4. *Deus huius sæculi excæcavit mentes infidelium.*

Hæc autem positio est omnino impossibilis. Si enim diversa in aliquo uniantur, necesse est huius unionis causam esse aliquam: non enim diversa secundum se uniuntur. Et inde est quod quandocumque in diversis invenitur aliquid unum, oportet quod illa diversa illud unum ab aliqua una causa recipiant, sicut diversa corpora calida habent calorem ab igne. Hoc autem quod est esse, communiter invenitur in omnibus rebus quantumcumque diversis. Necesse est ergo esse unum essendi principium, a quo esse habeant quæcumque sunt quocumque modo, sive sint invisibilia, & spiritualia, sive sint visibilia, & corporalia.

Dicitur autem diabolus esse Deus huius sæculi, non creatione, sed quia sæculariter viventes ei serviunt, eo modo loquendi quo Apostolus loquitur ad Philip. III. 19. *Quorum Deus venter est.*

Ad primum ergo dicendum, quod omnes creaturæ Dei secundum aliquid in æternum perseverant, ad minus secundum materiam: quia creaturæ numquam in nihilum redigentur, etiamsi sint corruptibiles. Sed quanto creaturæ magis appropinquant ad Deum, qui est immobilis, tanto magis sunt immobiles. Nam creaturæ corruptibiles in perpetuum manent secundum materiam, sed mutantur secundum formam substantialem; creaturæ vero incorruptibiles permanent quidem secundum substantiam, sed sunt mutabiles secundum alia, puta secundum locum, ut corpora cælestia, vel secundum affectiones, ut creaturæ spirituales. Quod autem Apostolus dicit, *Quæ videntur, temporalia sunt;* etsi verum sit etiam quantum ad ipsas res in se consideratas, secundum quod omnis creatura visibilis subiacet tempori vel secundum suum esse, vel secundum suum motum; tamen Apostolus intendit loqui de visibilibus, secundum quod sunt hominis præmia. Nam præmia hominis, quæ sunt in istis rebus visibilibus, temporaliter transeunt; quæ autem sunt in rebus invisibilibus, permanent in æternum. Unde & supra

præ-

præmiserat: *Aeternum gloriæ pondus operatur in nobis*.

Ad secundum dicendum, quod creatura corporalis secundum suam naturam est bona; sed non est bonum universale, sed est quoddam bonum particulare, & contractum: secundum quam particularitatem, & contractionem sequitur in ea contrarietas, per quam unum contrariatur alteri, licet utrumque in se sit bonum. Quidam autem æstimantes res non ex earum natura, sed ex suo proprio commodo, quæcumque sibi nociva sunt, simpliciter mala arbitrantur, non considerantes, quod id quod est uni nocivum quantum ad aliquid, vel alteri, vel eidem quantum ad aliquid est proficuum. Quod nequaquam esset, si secundum se corpora essent mala, & noxia.

Ad tertium dicendum, quod creaturæ, quantum est de se, non retrahunt a Deo, sed in ipsum ducunt: quia *invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*, ut dicitur Roman. I. 20. sed quod avertant a Deo, hoc est ex culpa eorum qui insipienter eis utuntur: unde dicitur Sap. XIV. II. quod *creaturæ factæ sunt in muscipulam pedibus insipientium*: & hoc ipsum quod sic a Deo abducunt, attestatur quod sunt a Deo: non enim abducunt insipientes a Deo, nisi alliciendo secundum aliquid boni in eis existens, quod habent a Deo.

ARTICULUS II. 334

Utrum creatura corporalis sit facta propter Dei bonitatem.

Sup. quæst. XXV. *art.* 5. *cor.* & *opusc.* II. *cap.* C. & CI.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod creatura corporalis non sit facta propter Dei bonitatem. Dicitur enim Sapient. I. 14. *Creavit Deus, ut essent omnia*. Ergo omnia sunt creata propter proprium esse, & non propter Dei bonitatem.

2. Præterea. Bonum habet rationem finis Ergo id quod est magis bonum in rebus, est finis minus boni. Creatura autem spiritualis comparatur ad corporalem sicut maius bonum ad minus bonum. Ergo creatura corporalis est propter spiritualem, & non propter Dei bonitatem.

3. Præterea. Iustitia non dat inæqualia nisi inæqualibus. Sed Deus est iustus. Ergo ante omnem inæqualitatem a Deo creatam est inæqualitas a Deo non creata. Sed inæqualitas a Deo non creata non potest esse nisi quæ est ex libero arbitrio. Ergo omnis inæqualitas sequitur ex diversis motibus liberi arbitrii. Creaturæ autem corporales sunt inæquales spiritualibus. Ergo creaturæ corporales sunt factæ propter aliquos motus liberi arbitrii, & non propter Dei bonitatem.

Sed contra est quod dicitur Proverb. XVI. 4. *Universa propter semetipsum operatus est Dominus*.

Respondeo dicendum, quod Origenes posuit (Lib. II. Periarch. cap. I. & IX.) quod creatura corporalis non est facta ex prima Dei intentione, sed ad pœnam creaturæ spiritualis peccantis. Posuit enim, quod Deus a principio creaturas spirituales solas fecit, & omnes æquales: quarum, cum essent liberi arbitrii, quædam conversæ sunt in Deum, & secundum quantitatem conversionis sortitæ sunt maiorem, vel minorem gradum in sua simplicitate remanentes; quædam vero aversæ a Deo alligatæ sunt corporibus diversis secundum modum aversionis a Deo.

Quæ quidem positio erronea est. Primo quidem quia contrariatur Scripturæ, quæ, narrata productione cuiuslibet speciei creaturæ corporalis, subiungit (Gen. I.) *Vidit Deus, quia hoc esset bonum*; quasi diceret, quod unumquodque ideo factum est, quia bonum est ipsum esse. Secundum autem opinionem Origenis creatura corporalis facta est, non quia bonum est eam esse, sed ut malum alterius puniretur. Secundo quia sequeretur quod mundi corporalis dispositio, quæ nunc est, esset a casu. Si enim ideo corpus Solis tale factum est, ut congrueret alicui peccato spiritualis creaturæ puniendo, si plures creaturæ spirituales similiter peccassent, sicut illa propter cuius peccatum puniendum ponit Solem creatum, sequeretur quod essent plures Soles in mundo: & idem esset de aliis. Hæc autem sunt omnino inconvenientia.

Unde, hac positione remota tamquam erronea, considerandum est, quod ex omnibus creaturis constituitur totum universum sicut totum ex partibus. Si autem alicuius totius, & partium eius velimus finem assignare, inveniemus primo quidem quod singulæ partes sunt propter suos actus, sicut oculus ad videndum: secundo vero quod pars ignobilior est propter nobiliorem, sicut sensus propter intellectum, & pulmo propter cor: tertio vero omnes partes sunt propter per-

fe-

fectionem totius, sicut & materia propter formam, partes enim sunt quasi materia totius: ulterius autem totus homo est propter aliquem finem extrinsecum, puta ut fruatur Deo. Sic igitur & in partibus universi unaquæque creatura est propter suum proprium actum, & perfectionem: secundo autem creaturæ ignobiliores sunt propter nobiliores, sicut creaturæ quæ sunt infra hominem, sunt propter hominem: ulterius autem singulæ creaturæ sunt propter perfectionem totius universi: ulterius autem totum universum cum singulis suis partibus ordinatur in Deum sicut in finem, inquantum in eis per quamdam imitationem divina bonitas repræsentatur ad gloriam Dei; quamvis creaturæ rationales speciali quodam modo supra hoc habeant finem Deum, quem attingere possunt sua operatione, cognoscendo, & amando. Et sic patet quod divina bonitas est finis omnium corporalium.

Ad primum ergo dicendum, quod in hoc ipso quod creatura aliqua habet esse, repræsentat divinum esse, & bonitatem eius: & ideo per hoc quod Deus creavit omnia, ut essent, non excluditur quin creaverit omnia propter suam bonitatem.

Ad secundum dicendum, quod finis proximus non excludit finem ultimum: unde per hoc quod creatura corporalis facta est quodammodo propter spiritualem, non removetur quin sit facta propter Dei bonitatem.

Ad tertium dicendum, quod æqualitas iustitiæ locum habet in retribuendo: iustum enim est quod æqualibus æqualia retribuantur: non autem habet locum in prima rerum institutione. Sicut enim artifex eiusdem generis lapides in diversis partibus ædificii ponit absque iniustitia, non propter aliquam diversitatem in lapidibus præcedentem, sed attendens ad perfectionem totius ædificii, quæ non esset, nisi lapides diversimode in ædificio collocarentur; sic & Deus a principio, ut esset perfectio in universo, diversas, & inæquales creaturas instituit secundum suam sapientiam absque iniustitia, nulla tamen præsupposita meritorum diversitate.

ARTICULUS III. 335

Utrum creatura corporalis sit producta a Deo mediantibus Angelis.

II. dist. 1. quæst. 1. art. 4. & opusc. XV. *cap.* IX. *&* XX.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod creatura corporalis sit producta a Deo mediantibus Angelis. Sicut enim res gubernantur per divinam sapientiam, ita omnia sunt per Dei sapientiam facta, secundum illud Psalm. CIII. 24. *Omnia in sapientia fecisti*. Sed ordinare est sapientis, ut dicitur in principio Metaph. (Lib. I. cap. II.) unde in gubernatione rerum inferiora per superiora reguntur quodam ordine, ut Augustinus dicit III. de Trinit. (cap. IV.) Ergo & in rerum productione talis ordo fuit quod creatura corporalis, tamquam inferior, per spiritualem, tamquam superiorem, est producta.

2. Præterea. Diversitas effectuum demonstrat diversitatem causarum: quia idem semper facit idem. Si ergo omnes creaturæ tam spirituales, quam corporales sunt immediate a Deo productæ, nulla esset inter creaturas diversitas, nec una magis distaret a Deo quam alia: quod patet esse falsum, cum propter longe distare a Deo dicat Philosophus (II. de gen. & cor. text. 59.) quædam corruptibilia esse.

3. Præterea. Ad producendum effectum finitum non requiritur virtus infinita. Sed omne corpus finitum est. Ergo per finitam virtutem spiritualis creaturæ produci potuit, & productum fuit: quia in talibus non differt esse, & posse: præsertim quia nulla dignitas competens alicui secundum suam naturam ei denegatur, nisi forte ob culpam suam.

Sed contra est quod dicitur Genes. I. I. *In principio creavit Deus cælum, & terram*: per quæ creatura corporalis intelligitur. Ergo creatura corporalis est immediate a Deo producta.

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt gradatim res a Deo processisse, ita scilicet quod ab eo immediate processit prima creatura, & illa produxit aliam, & sic inde usque ad creaturam corpoream.

Sed hæc positio est impossibilis: quia prima corporalis creaturæ productio est per creationem, per quam etiam ipsa materia

ria

ria producitur: (a) imperfectum enim est prius quam perfectum in fieri. Impossibile est autem aliquid creari nisi a solo Deo.

Ad cuius evidentiam considerandum est, quod quanto aliqua causa est superior, tanto ad plura se extendit in causando. Semper autem id quod substernitur in rebus, invenitur communius quam id quod informat, & restringit ipsum, sicut esse quam vivere, & vivere quam intelligere, & materia quam forma. Quanto ergo aliquid est magis substratum, tanto a superiori causa directe procedit. Id ergo quod est primo substratum in omnibus, proprie pertinet ad causalitatem supremae causae. Nulla igitur secunda causa potest aliquid producere, non praesupposito in re producta aliquo quod causatur a superiori causa. Creatio autem est productio alicuius rei secundum suam totam substantiam, nullo praesupposito, quod sit vel increatum, vel ab aliquo creatum. Unde relinquitur quod nihil potest aliquid creare nisi solus Deus, qui est prima causa. Et ideo, ut Moyses ostenderet, corpora omnia immediate a Deo creata, dixit: *In principio creavit Deus caelum, & terram.*

Ad primum ergo dicendum, quod in productione rerum est aliquis ordo, non quidem ut una creatura creetur ab alia, hoc enim impossibile est; sed ita quod ex divina sapientia diversi gradus in creaturis constituantur.

Ad secundum dicendum, quod ipse Deus unus absque suae simplicitatis detrimento diversorum cognoscitivus est, ut supra ostensum est (quaest. XIV. art. II. & quaest. XV. art. I.) & ideo etiam est secundum diversa cognita diversorum pro ductorum causa per suam sapientiam; sicut & artifex, apprehendendo diversas formas, producit diversa artificiata.

Ad tertium dicendum, quod quantitas virtutis agentis non solum mensuratur secundum rem factam, sed etiam secundum modum faciendi: quia unum & idem aliter fit a maiori, & a minori virtute. Producere autem aliquid finitum hoc modo ut nihil praesupponatur, est virtutis infinitae. Unde nulli creaturae competere potest.

ARTICULUS IV. 336

Utrum formae corporum sint ab Angelis.

I. dist. XXXVI. *quaest.* II. *art.* I. *corp. & II. dist.* I. *quaest.* I. *art.* 4. *ad* 4. *& dist.* XVIII. *quaest.* II. *art.* 3. *corp. & III. cont. cap.* XXIV. *&* LXIX. *& opusc.* XXXIV. *cap.* II.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod formae corporum sint ab Angelis. Dicit enim Boetius in Lib. I. de Trinit. (ante med.) quod *a formis quae sunt sine materia, veniunt formae quae sunt in materia.* Formae autem quae sunt sine materia, sunt substantiae spirituales; formae autem quae sunt in materia, sunt formae corporum. Ergo formae corporum sunt a spiritualibus substantiis.

2. Praeterea. Omne quod est per participationem, reducitur ad id quod est per essentiam. Sed spirituales substantiae per suam essentiam sunt formae; creaturae autem corporales participant formas. Ergo formae corporalium rerum sunt a spiritualibus substantiis derivatae.

3. Praeterea. Spirituales substantiae magis habent virtutem causandi quam corpora caelestia. Sed corpora caelestia causant formas in istis inferioribus, unde dicuntur esse generationis, & corruptionis causa. Ergo multo magis a spiritualibus substantiis formae quae sunt in materia, derivantur.

Sed contra est quod Augustinus dicit III. de Trinit. (cap. VIII. in princ.) quod *non est putandum Angelis ad nutum servire hanc corporalem materiam, sed potius Deo.* Illi autem ad nutum dicitur servire corporalis materia a quo speciem recipit. Non ergo formae corporales sunt ab Angelis, sed a Deo.

Respondeo dicendum, quod opinio fuit quorumdam, quod omnes formae corporales derivantur a substantiis spiritualibus, quas Angelos dicimus. Et hoc quidem dupliciter aliqui posuerunt.

Plato enim posuit, formas quae sunt in materia corporali, derivari, & formari a formis sine materia subsistentibus per modum participationis cuiusdam. Ponebat enim hominem quemdam immaterialiter subsistentem, & similiter equum, & sic de aliis ex quibus constituuntur haec singularia sensibilia, secundum quod in materia corporali remanet quaedam impressio ab illis formis separatis per modum

(a) *Ita cod. Alcan. cum editis. Codex Theologorum Lovan. & Duac. omittit* imperfectum enim est prius quam perfectum in fieri.

modum assimilationis cuiusdam, quam participationem vocabat. Et secundum ordinem formarum ponebant Platonici ordinem substantiarum separatarum; puta quod una substantia separata est quae est equus, quae est causa omnium equorum, supra quam est quaedam vita separata, quam dicebant per se vitam, & causam omnis vitae: & ulterius quamdam quam nominabant ipsum esse, & causam omnis esse.

Avicenna vero, & quidam alii non posuerunt, formas rerum corporalium in materia per se subsistere, sed solum in intellectu. A formis ergo in intellectu creaturarum spiritualium existentibus, quas quidem ipsi intelligentias, nos autem Angelos dicimus, dicebant procedere omnes formas quae sunt in materia corporali, sicut a formis quae sunt in mente artificis, procedunt formae artificiatorum.

Et in idem videtur redire quod quidam moderni haeretici ponunt, dicentes quidem Deum creatorem omnium, sed materiam corporalem a diabolo formatam, & per varias species distinctam.

Omnes autem hae opiniones ex una radice processisse videntur. Quaerebant enim causam formarum, ac si ipsae formae fierent secundum seipsas.

Sed, sicut probat Aristoteles in VII. Metaph. (text. 26. & 27.) id quod proprie fit, est compositum. Formae autem corruptibilium rerum habent ut aliquando sint, aliquando non sint, absque hoc quod ipsae generentur, aut corrumpantur, sed compositis generatis, aut corruptis: quia etiam formae non habent esse, sed composita habent esse per eas: sic enim alicui competit fieri, sicut & esse. Et ideo cum simile fiat a suo simili, non est quaerenda causa formarum corporalium aliqua forma immaterialis, sed aliquod compositum, secundum quod hic ignis generatur ab hoc igne. Sic igitur formae corporales causantur, non quasi influxae ab aliqua immateriali forma, sed quasi materia reducta de potentia in actum ab aliquo agente composito. Sed quia agens compositum, quod est corpus, movetur a substantia spirituali creata, ut Augustinus dicit III. de Trinit. (cap. IV. & V.) sequitur ulterius quod etiam formae corporales a substantiis spiritualibus deriventur, non tamquam influentibus formas, sed tamquam moventibus ad formas. Ulterius autem reducuntur in Deum sicut in primam causam etiam species angelici intellectus, quae sunt quaedam seminales rationes corporalium formarum.

In prima autem corporalis creaturae productione non consideratur aliqua transmutatio de potentia in actum: & ideo formae corporales quas in prima productione corpora habuerunt, sunt immediate a Deo productae, cui soli ad nutum obedit materia tamquam propriae causae. Unde ad hoc significandum Moyses singulis operibus praemittit: *Dixit Deus*: Fiat hoc, vel illud, In quo significatur formatio rerum per Verbum Dei facta, a quo secundum Augustinum (tract. I. in Ioan. a med. & I. super Gen. ad lit. cap. IV.) est omnis forma, & compago, & concordia partium.

Ad primum ergo dicendum, quod Boetius intelligit per formas quae sunt sine materia, rationes rerum, quae sunt in mente divina, sicut etiam Apostolus dicit Hebr. XI. 3. *Fide (a) credimus, aptata esse saecula verbo Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent*. Si tamen per formas quae sunt sine materia, intelligit Angelos, dicendum est, quod ab eis veniunt formae quae sunt in materia, non per influxum, sed per motum.

Ad secundum dicendum, quod formae participatae in materia reducuntur non ad formas aliquas per se subsistentes rationis eiusdem, ut Platonici posuerunt; sed ad formas intelligibiles vel intellectus angelici, a quibus per motum procedunt; vel ulterius ad rationes intellectus divini, a quibus etiam formarum semina sunt rebus creatis indita, ut per motum in actum educi possint.

Ad tertium dicendum, quod corpora caelestia causant formas in istis inferioribus, non influendo, sed movendo.

QUAESTIO LXVI.

De ordine creationis ad distinctionem, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de opere distinctionis: & primo considerandum est de ordine creationis ad distinctionem; secundo de ipsa distinctione secundum se.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo, utrum informitas materiae creatae praecesserit tempore formationem ipsius.

Se-

(a) *Vulgata* intelligimus.

Secundo, utrum sit una materia omnium corporalium.

Tertio, utrum cælum empyreum sit concreatum materiæ informi.

Quarto, utrum tempus sit eidem concreatum.

ARTICULUS I. 337

Utrum informitas materiæ tempore præcesserit formationem ipsius.

Inf. quæst. lxvi. *art.* 1. *&* 2. *cor. & quæst.* lxxiii. *art.* 2. *corp. & pot. quæst.* iv. *art.* 1. *&* 2. *corp.*

AD primum sic proceditur. Videtur quod informitas materiæ tempore præcesserit formationem ipsius. Dicitur enim Genes. 1. 2. *Terra erat inanis, & vacua*, sive *invisibilis, & incomposita* secundum aliam litteram (70. Interp.) per quod designatur informitas materiæ, ut Augustinus dicit (Lib. XII. Conf. cap. xii. & Lib. II. super Gen. ad lit. cap. xi.) Ergo materia fuit aliquando informis, antequam formaretur.

2. Præterea. Natura in sua operatione Dei operationem imitatur, sicut causa secunda imitatur causam primam. Sed in operatione naturæ informitas tempore præcedit formationem. Ergo & in operatione Dei.

3. Præterea. Materia (*a*) potior est accidente, quia materia est pars substantiæ. Sed Deus potest facere quod accidens sit sine subiecto, ut patet in sacramento altaris. Ergo potuit facere quod materia esset sine forma.

1. Sed contra. Imperfectio effectus attestatur imperfectioni agentis. Sed Deus est agens perfectissimum: unde de eo dicitur Deut. xxxii. 4. *Dei perfecta sunt opera*. Ergo opus ab eo creatum numquam fuit informe.

2. Præterea. Creaturæ corporalis formatio facta fuit per opus distinctionis. Distinctioni autem opponitur confusio, sicut & formationi informitas. Si ergo informitas præcessit tempore formationem materiæ, sequitur, a principio fuisse confusionem corporalis creaturæ, quam antiqui vocaverunt caos.

Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt diversæ opiniones Sanctorum. Augustinus enim (Lib. I. super Gen. cap. xv. parum a princ.) vult quod informitas materiæ corporalis non præcesserit tempore formationem ipsius, sed solum origine, vel ordine naturæ. Alii vero, ut Basilius (homil. ii. hexam. paulo a princ.) Ambrosius (Lib. I. hexam. cap. viii.) & Chrysostomus (homil. ii. in Genes. a med.) volunt, quod informitas materiæ tempore præcesserit formationem. Et quamvis hæ opiniones videantur esse contrariæ, tamen parum ab invicem differunt. Aliter enim accipit informitatem materiæ Augustinus quam alii.

Augustinus enim accipit informitatem materiæ pro carentia omnis formæ: & sic impossibile est dicere, quod informitas materiæ tempore præcesserit vel formationem ipsius, vel distinctionem. Et de formatione quidem manifestum est. Si enim materia informis præcessit duratione, hæc erat iam in actu: hoc enim (*b*) creatio importat. Creationis enim terminus est ens actu; ipsum autem quod est actus, est forma. Dicere igitur, materiam præcedere sine forma, est dicere ens actu sine actu, quod implicat contradictionem. Nec etiam potest dici, quod habuit aliquam formam communem, & postmodum supervenerunt ei formæ diversæ, quibus sit distincta: quia hoc esset idem cum opinione antiquorum Naturalium, qui posuerunt, materiam primam esse aliquod corpus in actu, puta ignem, aerem, aut aquam, aut aliquod medium: ex quo sequebatur quod fieri non esset nisi alterari: quia cum illa forma præcedens daret esse in actu in genere substantiæ, & faceret esse hoc aliquid, sequebatur quod superveniens forma non faceret simpliciter ens actu, sed ens actu hoc, quod est proprium formæ accidentalis; & sic sequentes formæ essent accidentia, secundum quæ non attenditur generatio, sed alteratio. Unde oportet dicere, quod materia prima neque fuit creata omnino sine forma, neque sub forma una communi, sed sub formis distinctis. Et ita si informitas materiæ referatur ad conditionem primæ materiæ, quæ secundum se non habet aliquam formam, informitas materiæ non præcessit formationem, seu distinctionem ipsius tempore, ut Augustinus dicit (loc. cit. supra) sed origine, seu natura tantum, eo modo quo potentia est prior actu, & pars toto.

Alii vero Sancti accipiunt informitatem, non secundum quod excludit omnem

(*a*) *Ita editio Rom. & Nicolai. Editio Patav.* 1712. prior *al.* potior. (*b*) *Ita Nicolaius. Edit. Rom. & Patav.* duratio.

mnem formam, sed secundum quod excludit istam formositatem, & decorem qui nunc apparet in corporea creatura: & secundum hoc dicunt, quod informitas materiæ corporalis duratione præcessit formationem eiusdem. Et sic secundum hoc quantum ad aliquid cum eis Augustinus concordat, & quantum ad aliquid discordat, ut infra patebit (quæst. lxix. art. I.)

Et quantum ex littera Genesis accipi potest, triplex formositas deerat, propter quod dicebatur creatura corporalis informis. Deerat enim a toto corpore diaphano, quod dicitur cælum, pulchritudo lucis: unde dicitur, quod *tenebræ erant super faciem abyssi*. Deerat autem terræ duplex pulchritudo. Una, quam habet ex hoc quod est aquis discooperta; & quantum ad hoc dicitur, quod *terra erat inanis*, sive *invisibilis*: quia corporali aspectui patere non poterat propter aquas undique eam cooperientes. Alia vero, quam habet ex hoc quod est ornata herbis, & plantis: & ideo dicitur, quod erat *vacua*, seu *incomposita*, idest *non ornata*, secundum aliam litteram (70. Interpr.)

Et sic cum præmisisset duas naturas creatas, scilicet cælum, & terram, informitatem cæli expressit per hoc quod dixit: *Tenebræ erant super faciem abyssi*, secundum quod sub cælo etiam aer includitur: informitatem vero terræ per hoc quod dixit: *Terra erat inanis, & vacua*.

Ad primum ergo dicendum, quod terra aliter accipitur in loco isto ab Augustino, & ab aliis Sanctis. Augustinus enim (locis cit. in arg. & Lib. I. de Gen. cont. Manich. cap. v. & vii.) vult quod nomine terræ, & aquæ significetur in hoc loco ipsa materia prima. Non enim poterat Moyses rudi populo primam materiam exprimere nisi sub similitudine rerum eis notarum: unde & sub multiplici similitudine eam exprimit, non vocans eam tantum aquam, vel tantum terram, ne videatur secundum rei veritatem materia prima esse vel terra, vel aqua. Habet tamen similitudinem cum terra, inquantum subsidet formis, & cum aqua, inquantum est apta formari diversis formis. Secundum hoc ergo dicitur terra inanis, & vacua, vel invisibilis, & incomposita, quia materia per formam cognoscitur. Unde ita se considerata dicitur invisibilis, vel inanis; & eius potentia per formam repletur. Unde & Plato (citatur in Timæo ab Arist. IV. Phys. tex. 15.) materiam dicit esse locum. Alii vero Sancti per terram intelligunt ipsum elementum: quæ qualiter secundum eos erat informis, dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod natura producit effectum in actu de ente in potentia; & ideo oportet ut in eius operatione potentia tempore præcedat actum, & informitas formationem. Sed Deus producit ens actu ex nihilo; & ideo statim potest producere rem perfectam secundum magnitudinem suæ virtutis.

Ad tertium dicendum, quod accidens, cum sit forma, est actus quidam; materia autem secundum id quod est, est ens in potentia. Unde magis repugnat materiæ esse in actu sine forma, quam accidenti sine subiecto.

Ad primum vero quod obiicitur in contrarium, dicendum est, quod si secundum alios Sanctos informitas tempore præcessit formationem materiæ, non fuit hoc ex impotentia Dei, sed ex eius sapientia, ut ordo servaretur in rerum conditione, dum ex imperfecto ad perfectum adducerentur.

Ad secundum dicendum, quod quidam antiquorum Naturalium posuerunt confusionem excludentem omnem distinctionem præter hoc quod Anaxagoras posuit solum intellectum distinctum, & immixtum. Sed ante opus distinctionis Scriptura sacra ponit multiplicem distinctionem. Primo quidem cæli, & terræ: in quo ostenditur distinctio etiam secundum materiam, ut infra patebit (quæst. lxix. art. I.) & hoc, cum dicit: *In principio Deus creavit cælum, & terram &c.* Secundo per distinctionem elementorum quantum ad formas suas, per hoc quod nominat terram, & aquam: aerem autem, & ignem non nominat, quia non est ita manifestum rudibus, quibus Moyses loquebatur, huiusmodi esse corpora, sicut manifestum est de terra, & aqua. Quamvis Plato (in Timæo cap. xxvi.) aerem intellexerit significari per hoc quod dicitur *spiritus Domini*: quia etiam aer spiritus dicitur; ignem vero intellexerit significari per cælum, quod igneæ naturæ esse dixit, ut Augustinus refert in VIII. Lib. de civ. Dei (cap. xi.) Sed Rabbi Moyses (Lib. II. perplexorum cap. xxx.) in aliis cum Platone concordans dicit, ignem significari per tenebras: quia, ut dicit, in propria sphæra ignis non lucet. Sed magis videtur esse con-

conveniens quod prius dictum est, quod *Spiritus Domini* in Scriptura nonnisi pro Spiritu sancto consuevit poni: qui aquis superferri dicitur, non corporaliter, sed sicut voluntas artificis superfertur materiæ quam vult formare. Tertia distinctio significatur secundum situm: quia terra erat sub aquis, quibus invisibilis reddebatur; aer vero, qui est subiectum tenebrarum, significatur fuit se super aquas, per hoc quod dicitur: *Tenebræ erant super faciem abyssi*. Quid autem distinguendum remaneret, ex sequentibus apparebit (quæst. lxxi.)

ARTICULUS II. 338

Utrum una sit materia informis omnium corporalium.

I. dist. XII. *art.* I. *&* II. *contr. cap.* XVI. §. 8. *&* *opus.* XII. *cap.* lXXI. *&* *opus.* XVI. *cap.* VIII. *&* *opus.* XLII. *cap.* XIV. *&* XV. *&* I. *cæl. Hierar. lect.* 6.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod una sit materia informis omnium corporalium. Dicit enim Augustinus XII. Confess. (cap. XII.) *Duo reperio quæ fecisti: unum quod erat formatum; alterum quod erat informe*. Et hoc dicit esset terram invisibilem, & incompositam, per quam dicit significari materiam rerum corporalium. Ergo una est materia omnium corporalium.

2. Præterea. Philosophus dicit in V. Metaphys. (tex. 10.) quod illa quæ sunt unum in genere, sunt unum in materia. Sed omnia corporalia conveniunt in genere corporis. Ergo omnium corporalium est una materia.

3. Præterea. Diversus actus fit in diversa potentia, & unus in una. Sed omnium corporum est una forma, scilicet corporeitas. Ergo omnium corporalium est matera una.

4. Præterea. Materia in se considerata est solum in potentia. Sed distinctio est per formas. Ergo materia in se considerata est una tantum omnium corporalium.

Sed contra. Quæcumque conveniunt in materia, sunt transmutabilia ad invicem, & agunt, & patiuntur ab invicem, ut dicitur in I. de generatione (a tex. 50. usque ad 54.) Sed corpora cælestia, & inferiora non sic se habent ad invicem. Ergo eorum materia non est una.

Respondeo dicendum, quod circa hoc fuerunt diversæ opiniones Philosophorum. Plato enim, & omnes Philosophi ante Aristotelem posuerunt omnia corpora esse de natura quatuor elementorum. Unde cum quatuor elementa communicent in una materia, ut mutua generatio, & corruptio in eis ostendit, per consequens sequebatur quod omnium corporum sit materia una. Quod autem quædam corpora sint incorruptibilia, Plato (in Timæo a princ.) adscribebat non conditioni materiæ, sed voluntati artificis, scilicet Dei, quem introducit corporibus cælestibus dicentem: *Natura vestra estis dissolubilia, voluntate autem mea indissolubilia: quia voluntas mea maior est nexu vestro*.

Hanc autem positionem Aristoteles (Lib. I. de cælo a tex. 5. usque ad 19.) reprobat per motus naturales corporum. Cum enim corpus cæleste habeat naturalem motum diversum a naturali motu elementorum, sequitur quod eius natura sit alia a natura quatuor elementorum. Et sicut motus circularis, qui est proprius corporis cælestis, caret contrarietate; motus autem elementorum sunt invicem contrarii (ut qui est sursum, ei qui est deorsum;) ita corpus cæleste est absque contrarietate, corpora vero elementaria sunt cum contrarietate. Et quia corruptio, & generatio sunt ex contrariis, sequitur quod secundum suam naturam corpus cæleste sit incorruptibile, elementa vero sint corruptibilia.

Sed, non obstante hac differentia corruptibilitatis, & incorruptibilitatis naturalis, Avicebron posuit unam materiam omnium corporum, attendens ad unitatem formæ corporalis. Sed si forma corporeitatis esset una forma per se, cui supervenirent aliæ formæ, quibus corpora distinguuntur, haberet necessitatem quod dicitur, quia illa forma immutabiliter materiæ inhæret: & quantum ad illam esset omne corpus incorruptibile; sed corruptio accideret per remotionem sequentium formarum, quæ non esset corruptio simpliciter, sed secundum quid: quia privationi substerneretur aliquod ens actu: sicut etiam accidebat antiquis Naturalibus, qui ponebant subiectum corporum aliquod ens actu, puta ignem, aut aerem, aut aliquid huiusmodi.

Supposito autem quod nulla forma quæ sit in corpore corruptibili, remaneat, ut substrata generationi, & corruptioni, sequitur de necessitate quod non sit eadem

dem materia corporum corruptibilium, & incorruptibilium. Materia enim secundum id quod est, est in potentia ad formam. Oportet ergo quod materia secundum se considerata sit in potentia ad formam omnium illorum quorum est materia communis. Per unam autem formam non fit in actu nisi quantum ad illam formam. Remanet ergo in potentia quantum ad omnes alias formas. Nec hoc excluditur, si una illarum formarum sit perfectior, & continens in se virtute alias: quia potentia, quantum est de se, indifferenter se habet ad perfectum, & imperfectum. Unde sicut quando est sub forma imperfecta, est in potentia ad formam perfectam, ita e converso. Sic ergo materia, secundum quod est sub forma incorruptibilis corporis, erit adhuc in potentia ad formam corruptibilis corporis: & cum non habeat eam in actu, erit simul sub forma, & privatione: quia carentia formæ in eo quod est in potentia ad formam, est privatio. Hæc autem dispositio est corruptibilis corporis. Impossibile ergo est quod corporis incorruptibilis, & incorruptibilis per naturam sit una materia.

Nec tamen dicendum est, ut Averroes fingit (in Lib. de substantia orbis cap. II.) quod ipsum corpus cæleste est materia cæli, ens in potentia ad *ubi*, & non ad *esse*, & forma eius est substantia separata, quæ unitur ei ut motor: quia impossibile est ponere aliquod ens actu, quin vel ipsum totum sit actus, & forma, vel habeat actum, seu formam. Remota ergo per intellectum substantia separata, quæ ponitur motor, si corpus cæleste non est habens formam (quod est componi ex forma, & subiecto formæ) sequitur quod sit totum forma, & actus. Omne autem tale est intellectum in actu: quod de corpore cælesti dici non potest, cum sit sensibile. Relinquitur ergo quod materia corporis cælestis secundum se considerata non est in potentia nisi ad formam quam habet. Nec refert ad propositum, quæcumque sit illa, sive anima, sive aliquid aliud. Unde illa forma sic perficit illam materiam, quod nullo modo in ea remanet potentia ad *esse*, sed ad *ubi* tantum, ut Aristoteles dicit (Lib. I. de cælo a tex. 20. usque ad 32.) Et sic non est eadem materia corporis cælestis, & elementorum, nisi secundum analogiam, secundum quod conveniunt in ratione potentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus sequitur in hoc opinionem Platonis non ponentis quintam essentiam. Vel dicendum, quod materia informis est una unitate ordinis, sicut omnia corpora sunt unum in ordine creaturæ corporeæ.

Ad secundum dicendum, quod si genus consideretur physice, corruptibilia, & incorruptibilia non sunt in eodem genere propter diversum modum potentiæ in eis, ut dicitur X. Metaph. (tex. 26.) Secundum autem logicam considerationem est unum genus omnium corporum propter unam rationem corporeitatis.

Ad tertium dicendum, quod forma corporeitatis non est una in omnibus corporibus, cum non sit alia a formis, quibus corpora distinguuntur, ut dictum est (in corp. art.)

Ad quartum dicendum, quod cum potentia dicatur ad actum, ens in potentia est diversum ex hoc ipso quod ordinatur ad diversum actum; sicut visus ad colorem, & auditus ad sonum. Unde ex hoc ipso materia cælestis corporis est alia a materia elementi, quia non est in potentia ad formam elementi.

ARTICULUS III. 339

Utrum cælum empyreum sit concreatum materiæ informi.

II. dist. XII. *art.* 5.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod cælum empyreum non sit concreatum materiæ informi. Cælum enim empyreum, si est aliquid, oportet quod sit corpus sensibile. Omne autem corpus sensibile est mobile; cælum autem empyreum non est mobile: quia motus eius deprehenderetur per motum alicuius corporis apparentis, quod minime apparet. Non ergo cælum empyreum est aliquid materiæ informi concreatum.

2. Præterea. Augustinus dicit in III. de Trinitate (cap. IV. & V.) quod *inferiora corpora per superiora quodam ordine reguntur*. Si ergo cælum empyreum est quoddam supremum corpus, oportet quod habeat aliquam influentiam in hæc inferiora corpora. Sed hoc non videtur, præsertim si ponatur immobile, cum nullum corpus moveat nisi motum. Non est ergo cælum empyreum materiæ informi concreatum.

3. Si dicatur, quod cælum empyreum est

est locus contemplationis, non ordinatum ad naturales effectus; contra Augustinus dicit in IV. de Trinit. (cap. xx. parum a med.) quod *nos, secundum quod mente aliquod aeternum capimus, non in hoc mundo sumus*. Ex quo patet quod contemplatio mentem supra corporalia elevat. Non ergo contemplationi locus corporeus deputatur.

4. Praeterea. Inter corpora caelestia invenitur aliquod corpus partim diaphanum, & partim lucidum, scilicet caelum sidereum. Invenitur etiam aliquod caelum totum diaphanum, quod aliqui nominant caelum aqueum, vel crystallinum. Si ergo est aliud superius caelum, oportet quod sit totum lucidum. Sed hoc esse non potest: quia sic continue aer illuminaretur, nec umquam nox esset. Non ergo caelum empyreum materiae informi est concreatum.

Sed contra est quod Strabus dicit (habetur in Glo. ord. ubi citatur non Strabus, sed Beda) quod cum dicitur, *In principio creavit Deus caelum, & terram*, caelum dicit „ non visibile firmamentum, „ sed empyreum, idest igneum. “

Respondeo dicendum, quod caelum empyreum non invenitur positum nisi per auctoritates Strabi, & Bedae, & iterum per auctoritatem Basilii.

In cuius positione quantum ad aliquid conveniunt, scilicet quantum ad hoc quod sit locus beatorum. Dicit enim Strabus, & etiam Beda (ibid.) quod *statim factum Angelis est repletum*. Basilius etiam dicit (in homil. II. hexam. a med.) *Sicut damnati in tenebras ultimas abiguntur; ita remuneratio pro dignis operibus restauratur in ea luce quae est extra mundum; & ibi quietis domicilium sortientur*. Differunt tamen quantum ad rationem ponendi. Nam Strabus, & Beda ponunt caelum empyreum ea ratione quia firmamentum, per quod caelum empyreum intelligunt, non in principio, sed secunda die dicitur factum. Basilius vero ea ratione ponit, ne videatur simpliciter Deus opus suum a tenebris inchoasse; quod Manichaei calumniantur, Deum veteris testamenti Deum tenebrarum nominantes.

Hae autem rationes non sunt multum cogentes. Nam quaestio de firmamento, quod legitur factum in secunda die, aliter solvitur ab Augustino, & aliter ab aliis Sanctis. Quaestio autem de tenebris solvitur secundum Augustinum (I. sup. Genes. ad litt. cap. xv. & VII. cap. xxvii.) per hoc quod informitas, quae per tenebras significatur, non praecessit duratione formationem, sed origine. Secundum alios vero, cum tenebrae non sint creatura aliqua, sed privatio lucis, divinae sapientiae attestatur, ut ea quae produxit ex nihilo, primo in statu imperfectionis institueret, & postmodum ea perduceret ad perfectum.

Potest autem convenientior ratio sumi ex ipsa conditione gloriae. Expectatur enim in futura remuneratione duplex gloria, scilicet spiritualis, & corporalis, non solum in corporibus humanis glorificandis, sed etiam in toto mundo innovando. Inchoata est autem spiritualis gloria ab ipso mundi principio in beatitudine Angelorum, quorum aequalitas Sanctis promittitur. Unde conveniens fuit ut etiam a principio corporalis gloria inchoaretur in aliquo corpore, quod etiam a principio fuerit absque servitute corruptionis, & mutabilitatis, & totaliter lucidum, sicut tota creatura corporalis expectatur post resurrectionem futura. Et ideo illud caelum dicitur empyreum, idest igneum, non ab ardore, sed a splendore.

Sciendum est autem, quod Augustinus X. de civit. Dei (cap. ix. & xxvii.) dicit, quod Porphyrius discernebat a daemonibus Angelos, ut aerea loca esse daemonum, aetherea vero, vel empyrea diceret Angelorum. Sed Porphyrius, tamquam Platonicus, caelum istud sidereum igneum esse existimabat; & ideo empyreum nominabat, vel aethereum, secundum quod nomen aetheris sumitur ab inflammatione, & non secundum quod sumitur a velocitate motus, ut Aristoteles dicit (I. de caelo tex. 22.) Quod pro tanto dictum sit, ne aliquis opinetur, Augustinum caelum empyreum posuisse, sicut nunc ponitur a modernis.

Ad primum ergo dicendum, quod corpora sensibilia sunt mobilia secundum ipsum statum mundi, quia per motum creaturae corporalis procuratur elementorum multiplicatio. Sed in ultima consummatione gloriae cessabit corporum motus: & talem oportuit esse a principio dispositionem caeli empyrei.

Ad secundum dicendum, quod satis probabile est quod caelum empyreum secundum quosdam, cum sit ordinatum ad statum gloriae, non habet influentiam in inferiora corpora, quae sunt sub alio ordine, utpote ordinata ad naturalem rerum (a) decursum.

Pro-

(a) *Nicolai* cursum.

Probabilius tamen videtur dicendum, quod sicut supremi Angeli, qui assistunt, habent influentiam super medios, & ultimos, qui mittuntur, quamvis ipsi non mittantur, secundum Dionysium (cap. VIII. cael. Hierarch.) ita caelum empyreum habet influentiam super corpora quae moventur, licet ipsum non moveatur. Et propter hoc potest dici, quod influit in primum caelum, quod movetur, non aliquid transiens, & adveniens per motum, sed aliquid fixum, & stabile, puta virtutem continendi, & causandi, vel aliquid huiusmodi ad dignitatem pertinens.

Ad tertium dicendum, quod locus corporeus deputatur contemplationi, non propter necessitatem, sed propter congruitatem, ut exterior claritas interiori conveniat. Unde Basilius dicit (hom. II. in hexam. a med.) quod *ministrator spiritus non poterat degere in tenebris, sed in luce, & laetitia degendi sibi habitum possidebat.*

Ad quartum dicendum, quod, sicut Basilius dicit (ibid.) constat *factum esse caelum rotunditate conclusum, habens corpus spissum, & adeo validum, ut possit ea quae extrinsecus habentur, ab interioribus separare. Ob hoc necessario post se regionem relictam carentem luce constituit, utpote fulgore, qui superradiabat, exclusa.*

Sed quia corpus firmamenti, etsi sit solidum, est tamen diaphanum, quod lumen non impedit (ut patet per hoc quod lumen stellarum videmus non obstantibus mediis caelis) potest aliter dici, quod habet lucem caelum empyreum non condensatam, ut radios emittat, sicut corpus Solis, sed magis subtilem; vel habet claritatem gloriae, quae non est conformis cum claritate naturali.

ARTICULUS IV. 340

Utrum tempus sit concreatum materiae informi.

II. dist. XII. *quaest.* I. *art.* 5.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod tempus non sit concreatum materiae informi. Dicit enim Augustinus XII. Confess. (cap. XII.) ad Deum loquens: *Duo reperio, quae fecisti carentia temporibus, scilicet materiam primam corporalem, & naturam angelicam.* Non ergo tempus est concreatum materiae informi.

2. Praeterea. Tempus dividitur per diem, & noctem. Sed a principio nec nox, nec dies erat, sed postmodum, cum *divisit Deus lucem a tenebris*. Ergo a principio non erat tempus.

3. Praeterea. Tempus est numerus motus firmamenti, quod legitur factum secundo die. Ergo non a principio erat tempus.

4. Praeterea. Motus est prior tempore. Magis igitur debebat numerari inter primo creata quam tempus.

5. Praeterea. Sicut tempus est mensura extrinseca, ita & locus. Non ergo magis debet computari inter primo creata tempus, quam locus.

Sed contra est quod Augustinus dicit super Genes. ad litt. (imperf. cap. III.) quod spiritualis, & corporalis creatura est creata in principio temporis.

Respondeo dicendum, quod communiter dicitur, quatuor esse primo creata, scilicet naturam angelicam, caelum empyreum, materiam corporalem informem, & tempus.

Sed attendendum est, quod hoc dictum non procedit secundum Augustini opinionem. Augustinus enim (loco cit. in arg. I.) ponit duo primo creata, scilicet *naturam angelicam*, & *materiam corporalem*, nulla mentione facta de caelo empyreo. Haec autem duo, scilicet natura angelica, & materia informis, praecedunt formationem non duratione, sed natura: & sicut natura praecedunt formationem, ita etiam & motum, & tempus. Unde tempus non potest eis connumerari.

Procedit autem praedicta enumeratio secundum opinionem aliorum Sanctorum ponentium, quod informitas materiae duratione praecessit formationem; & tunc pro illa duratione necesse est ponere tempus aliquod: aliter enim mensura durationis accipi non posset.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus hoc dicit ea ratione qua natura angelica, & materia informis praecedunt origine, seu natura tempus.

Ad secundum dicendum, quod sicut secundum alios Sanctos materia erat quodammodo informis, & postea fuit formata; ita tempus quodammodo fuit informe, & postmodum formatum, & distinctum per diem, & noctem.

Ad tertium dicendum, quod si motus firmamenti non statim a principio incepit, tunc tempus quod praecessit, non erat numerus motus firmamenti, sed cuiuscumque primi motus. Accidit enim tempori quod sit numerus motus firmamenti, inquantum hic motus est primus motuum. Si autem esset alius motus primus,

mus, illius motus esset tempus mensura: quia omnia mensurantur primo sui generis. Oportet autem dicere, statim a principio fuisse aliquem motum ad minus secundum successionem conceptionum, & affectionum in mente aliqua. Motum autem non est intelligere sine tempore, cum nihil aliud sit tempus quam numerus prioris, & posterioris in motu.

Ad quartum dicendum, quod inter primo creata computantur ea quæ habent generalem habitudinem ad res: & ideo computari debuit tempus, quod habet rationem communis mensuræ, non autem motus, qui comparatur solum ad subiectum mobile.

Ad quintum dicendum, quod locus intelligitur in cælo empyreo omnia continente. Et quia locus est de permanentibus, concreatus est totus simul; tempus autem, quod non est permanens, concreatum est in suo principio, sicut etiam modo nihil est accipere in actu de tempore nisi *nunc*.

QUAESTIO LXVII.

De opere distinctionis secundum se, in quatuor articulos divisa.

Consequenter considerandum est de opere distinctionis secundum se: & primo de opere primæ diei; secundo de opere secundæ diei; tertio de opere (a) tertiæ.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primo, utrum lux proprie in spiritualibus dici possit.

Secundo, utrum lux corporalis sit corpus.

Tertio, utrum sit qualitas.

Quarto, utrum conveniens fuerit prima die fieri lucem.

ARTICULUS I. 341

Utrum lux proprie in spiritualibus dicatur.

II. dist. XIII. art. 2. & quol. VI. fin. & Ioan. 1. lect. 8. princ.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod lux proprie in spiritualibus dicatur. Dicit enim Augustinus IV. super Genes. ad litt. (cap. XXVIII. a med.) quod in spiritualibus melior, & certior lux est; & quod Christus non sic dicitur lux quomodo lapis; sed illud proprie, hoc figurative.

2. Præterea. Dionysius cap. IV. de div. Nom. (part. 1. lect. 4.) ponit lumen inter nomina intelligibilia Dei. Nomina autem intelligibilia proprie dicuntur in spiritualibus. Ergo lux proprie dicitur in spiritualibus.

3. Præterea. Apostolus dicit ad Ephes. V. 13. *Omne quod manifestatur, lumen est*. Sed manifestatio magis proprie est in spiritualibus quam in corporalibus. Ergo & lux.

Sed contra est quod Ambrosius (in princ. prol. Lib. II. de fide ad Gratianum) ponit splendorem inter ea quæ de Deo metaphorice dicuntur.

Respondeo dicendum, quod de aliquo nomine dupliciter convenit loqui: uno modo secundum primam eius impositionem; alio modo secundum usum nominis; sicut patet in nomine visionis, quod primo impositum est ad significandum actum sensus visus; sed propter dignitatem, & certitudinem huius sensus extensum est hoc nomen, secundum usum loquentium, ad omnem cognitionem aliorum sensuum: dicimus enim, Vide quomodo sapit, vel quomodo redolet, vel quomodo est calidum: & ulterius etiam ad cognitionem intellectus, secundum illud Matth. V. 8. *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt*.

Et similiter dicendum est de nomine lucis. Nam primo quidem est institutum ad significandum id quod facit manifestationem in sensu visus; postmodum autem extensum est ad significandum omne illud quod facit manifestationem secundum quamcumque cognitionem. Si ergo accipiatur nomen luminis secundum suam primam impositionem, metaphorice in spiritualibus dicitur, ut Ambrosius dicit (loc. prox. cit.) Si autem accipiatur secundum quod est in usu loquentium ad omnem manifestationem extensum, sic proprie in spiritualibus dicitur.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS II. 342

Utrum lux sit corpus.

II. dist. XI. quæst. II. art. 3. ad 4. & dist. XIII. art. 3. & dist. XXX. quæst. II. art. 1. cor. & II. cæl. lect. 10. princ. & II. de Anima lect. 14.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod lux sit corpus. Dicit enim Augustinus in Lib. III. de lib. arb. (cap. V. a med.) quod *lux in corporibus*

(a) *Nicolaius addit* diei.

bus primum tenet locum. Ergo lux est corpus.

2. Præterea. Philosophus dicit (V. Topic. cap. 11.) quod lumen est species ignis. Sed ignis est corpus. Ergo lumen est corpus.

3. Præterea. Ferri, interfecari, & reflecti est proprie corporum. Hæc autem omnia attribuuntur lumini, vel radio: coniunguntur etiam diversi radii, & separantur, ut Dionysius dicit 11. cap. de div. Nom. (ante med. lect. 2.) quod etiam videtur nonnisi corporibus convenire posse. Ergo lumen est corpus.

Sed contra. Duo corpora non possunt simul esse in eodem loco. Sed lumen est simul cum aere. Ergo lumen non est corpus.

Respondeo dicendum, quod impossibile est lumen esse corpus: quod quidem apparet tripliciter.

Primo quidem ex parte loci. Nam locus cuiuslibet corporis est alius a loco alterius corporis: nec est possibile secundum naturam duo corpora esse simul in eodem loco, qualiacumque corpora sint: quia contiguum requirit distinctionem in situ.

Secundo apparet idem ex ratione motus. Si enim lumen esset corpus, illuminatio esset motus localis corporis. Nullus autem motus localis corporis potest esse in instanti: quia omne quod movetur localiter, necesse est quod prius perveniat ad medium magnitudinis quam ad extremum: illuminatio autem fit in instanti. Nec potest dici, quod fiat in tempore imperceptibili: quia in parvo spatio posset tempus latere; in magno autem spatio, puta ab oriente in occidentem, tempus latere non posset. Statim enim cum Sol est in puncto horizontis, illuminatur totum hemisphærium usque ad punctum oppositum. Est etiam aliud considerandum ex parte motus: quia omne corpus habet motum naturalem determinatum. Motus autem illuminationis est ad omnem partem, nec magis secundum circulum quam secundum rectitudinem. Unde manifestum est quod illuminatio non est motus localis alicuius corporis.

Tertio apparet idem ex parte generationis, & corruptionis. Si enim lumen esset corpus, quando aer obtenebrescit per absentiam luminaris, sequeretur quod corpus luminis corrumperetur, & quod materia eius acciperet aliam formam: quod non apparet, nisi aliquis dicat, etiam tenebras esse corpus. Nec etiam apparet, ex qua materia tantum corpus, quod replet medium hemisphærium, quotidie generetur. Ridiculum est etiam dicere, quod ad solam absentiam luminaris tantum corpus corrumpatur. Si quis etiam dicat, quod non corrumpitur, sed simul cum Sole accedit, & circumfertur, quid dici poterit de hoc quod ad interpositionem alicuius corporis circa candelam tota domus obscuratur? Nec videtur quod lumen congregetur circa candelam, quia non apparet ibi maior claritas post quam ante. Quia ergo omnia hæc non solum rationi, sed sensui etiam repugnant, dicendum est, quod impossibile est lumen esse corpus.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus accipit lucem pro corpore lucido in actu, scilicet pro igne, quod inter quatuor elementa nobilissimum est.

Ad secundum dicendum, quod Aristoteles lumen nominat ignem in propria materia; sicut ignis in materia aerea dicitur flamma, & in materia terrea dicitur carbo. Non tamen est multum curandum de eis exemplis quæ Aristoteles inducit in libris logicalibus, quia inducit ea ut probabilia secundum opinionem aliorum.

Ad tertium dicendum, quod omnia illa attribuuntur lumini metaphorice, sicut etiam possent attribui calori. Quia enim motus localis est naturaliter primus motuum, ut probatur in VIII. Physic. (tex. 55.) utimur nominibus pertinentibus ad motum localem in alteratione, & in omnibus motibus; sicut etiam nomen distantiæ derivatum est a loco ad omnia contraria, ut dicitur in X. Metaph. (text. 13.)

ARTICULUS III. 343

Utrum lux sit qualitas.

II. dist. 1. quæst. 111. art. 3. & 4. & art. 8. ad 12. & II. de Anima lect. 14. & opusc. IX. quæst. VII. & II. cæl. lect. 10.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod lux non sit qualitas. Omnis enim qualitas permanet in subiecto, etiam postquam agens discesserit; sicut calor in aqua, postquam removetur ab igne. Sed lumen non remanet in aere, recedente luminari. Ergo lumen non est qualitas.

2. Præterea. Omnis qualitas sensibilis habet contrarium, sicut calido contrariatur frigidum, & albo nigrum. Sed lumini nihil est contrarium: tenebra enim est privatio luminis. Ergo lumen non est qualitas sensibilis.

3. Præterea. Causa est potior effectu. Sed lux cælestium corporum causat for-

mas substantiales in istis inferioribus: dat etiam esse spirituale coloribus, quia facit eos visibiles actu. Ergo lux non est aliqua qualitas sensibilis, sed magis substantialis forma, aut spiritualis.

Sed contra est quod Damascenus dicit in Lib. I. (orthod. Fid. cap. IX. & Lib. II. cap. VII.) quod lux est quaedam qualitas.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt, quod lumen in aere non habet esse naturale, sicut color in pariete, sed esse intentionale, sicut similitudo coloris in aere.

Sed hoc non potest esse propter duo. Primo quidem quia lumen denominat aerem, fit enim aer luminosus in actu; color vero non denominat ipsum, non enim dicitur aer coloratus. Secundo quia lumen habet effectum in natura, quia per radios Solis calefiunt corpora; intentiones autem non causant transmutationes naturales.

Alii vero dixerunt, quod lux est forma substantialis Solis.

Sed hoc etiam apparet impossibile propter duo. Primo quidem quia nulla forma substantialis est per se sensibilis: quia *quod quid est* est obiectum intellectus, ut dicitur in III. de Anima (text. 26.) lux autem est secundum se visibilis. Secundo quia impossibile est ut id quod est forma substantialis in uno, sit forma accidentalis in alio: quia formae substantiali per se convenit constituere in specie: unde semper, & in omnibus adest ei. Lux autem non est forma substantialis aeris: alioquin, ea recedente, corrumperetur. Unde non potest esse forma substantialis Solis.

Dicendum est ergo, quod sicut calor est qualitas activa consequens formam substantialem ignis; ita lux est qualitas activa consequens formam substantialem Solis, vel cuiuscumque alterius corporis a se lucentis, si aliquod aliud tale est. Cuius signum est quod radii diversarum stellarum habent diversos effectus secundum diversas naturas corporum.

Ad primum ergo dicendum, quod cum qualitas consequatur formam substantialem, diversimode se habet subiectum ad receptionem qualitatis, sicut se habet ad receptionem formae. Cum enim materia perfecte recipit formam, firmiter stabilitur etiam qualitas consequens formam; sicut si aqua convertatur in ignem. Cum vero forma substantialis recipitur imperfecte secundum inchoationem quamdam, qualitas consequens manet quidem aliquamdiu, sed non semper; sicut patet in aqua calefacta, quae redit ad suam naturam. Sed illuminatio non fit per aliquam transmutationem materiae ad susceptionem formae substantialis, ut fiat quasi inchoatio aliqua formae: & ideo lumen non remanet nisi ad praesentiam agentis.

Ad secundum dicendum, quod accidit luci quod non habeat contrarium, inquantum est qualitas naturalis primi corporis alterantis, quod est a contrarietate elongatum.

Ad tertium dicendum, quod sicut calor agit ad formam ignis quasi instrumentaliter in virtute formae substantialis; ita lumen agit quasi instrumentaliter in virtute corporum caelestium ad producendas formas substantiales, & ad hoc quod faciat colores visibiles actu, inquantum est qualitas primi corporis sensibilis.

ARTICULUS IV. 344

Utrum convenienter lucis productio in prima die ponatur.

II. dist. XIII. *art.* 4. *& Gal.* IV. *lect.* 6. *fin.*

AD quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter lucis productio in prima die ponatur. Est enim lux qualitas quaedam, ut dictum est (art. praec.) Qualitas autem, cum sit accidens, non habet rationem primi, sed magis rationem postremi. Non ergo prima die debet poni productio lucis.

2. Praeterea. Per lucem distinguitur nox a die. Hoc autem fit per Solem, qui ponitur factus die quarta. Ergo non debuit poni productio lucis prima die.

3. Praeterea. Nox, & dies fit per circularem motum corporis lucidi. Sed circularis motus est proprius firmamenti, quod legitur factum die secunda. Ergo non debuit poni in prima die productio lucis distinguentis noctem, & diem.

4. Si dicatur, quod intelligitur de luce spirituali; contra. Lux, quae legitur facta prima die, facit distinctionem a tenebris. Sed non erant in principio spirituales tenebrae: quia etiam daemones fuerunt a principio boni, ut supra dictum est (quaest. LXIII. art. 5.) Non ergo prima die debuit poni productio lucis.

Sed contra. Id sine quo non potest esse dies, oportuit fieri in prima die. Sed sine luce non potest esse dies. Ergo oportuit lucem fieri prima die.

Respon-

Respondeo dicendum, quod de productione lucis est duplex opinio.

Augustinus enim (Lib. XI. de civ. Dei cap. IX. & XXXIII.) videtur dicere, quod non fuerit conveniens, Moysen prætermisisse spiritualis creaturæ productionem: & ideo dicit, quod cum dicitur, *In principio creavit Deus cælum, & terram*, per cælum intelligitur spiritualis natura adhuc informis, per terram autem intelligitur materia informis corporalis creaturæ. Et quia natura spiritualis dignior est quam corporalis, fuit prius formanda. Formatio igitur spiritualis naturæ significatur in productione lucis, ut intelligatur de luce spirituali. Formatio enim naturæ spiritualis est per hoc quod illuminatur, ut adhæreat verbo Dei.

Aliis autem videtur quod sit prætermissa a Moyse productio spiritualis creaturæ; sed huius rationem diversimode assignant. Basilius enim dicit (hom. I. hexam. a princ.) quod Moyses principium narrationis suæ fecit a principio, quod ad tempus pertinet sensibilium rerum; sed spiritualis natura, idest angelica, prætermittitur, quia fuit ante creata. Chrysostomus autem (hom. II. in Gen. circ. med.) assignat aliam rationem: quia Moyses loquebatur rudi populo, qui nihil nisi corporalia poterat capere, quem etiam ab idololatria revocare volebat. Assumpsissent autem idololatriæ occasionem, si propositæ fuissent eis aliquæ substantiæ supra omnes corporeas creaturas: eas enim reputassent deos, cum etiam proni essent ad hoc quod Solem, & Lunam, & stellas colerent tamquam deos: quod eis inhibetur Deuter. IV. Præmissa autem fuerat circa creaturam corporalem multiplex informitas. Una quidem in hoc quod dicebatur: *Terra erat inanis, & vacua*: alia vero in hoc quod dicebatur: *Tenebræ erant super faciem abyssi*.

Necessarium autem fuit ut informitas tenebrarum primo removeretur per lucis productionem propter duo. Primo quidem quia lux, ut dictum est (art. 3. huius quæst.) est qualitas primi corporis: unde secundum eam primo fuit mundus formandus. Secundo propter communitatem lucis: communicant enim in ea inferiora corpora cum superioribus. Sicut autem in cognitione proceditur a communioribus, ita etiam in operatione: nam prius generatur vivum quam animal, & animal quam homo, ut dicitur in Lib. II. de generatione animalium (cap. III.) Sic ergo oportuit ordinem divinæ sapientiæ manifestari, ut prima inter opera distinctionis produceretur lux, tamquam primi corporis forma, & tamquam communior. Basilius tamen (homil. II. hexam. a med.) posuit tertiam rationem, quia per lucem omnia alia manifestantur. Potest & quarta ratio addi, quæ in obiiciendo est tacta: quia dies non potest esse sine luce: unde oportuit in prima die fieri lucem.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum opinionem quæ ponit, informitatem materiæ duratione præcedere formationem, oportet dicere, quod materia a principio fuerit creata sub formis substantialibus, postmodum vero fuerit formata secundum aliquas conditiones accidentales, inter quas primum locum obtinet lux.

Ad secundum dicendum, quod quidam dicunt, lucem illam fuisse quamdam nubem lucidam, quæ postmodum facto Sole, in materiam præiacentem rediit. Sed istud non est conveniens: quia Scriptura in principio Genesis commemorat institutionem naturæ, quæ postmodum perseverat. Unde non debet dici, quod aliquid tunc factum fuerit quod postmodum esse desierit.

Et ideo alii dicunt, quod illa nubes lucida adhuc remanet; & est coniuncta Soli, ut ab eo discerni non possit. Sed secundum hoc illa nubes superflua remaneret: nihil autem est vanum in operibus Dei.

Et ideo alii dicunt, quod ex illa nube formatum est corpus Solis. Sed hoc etiam dici non potest, si ponatur, corpus Solis non esse de natura quatuor elementorum, sed esse incorruptibile per naturam: quia secundum hoc materia eius non potest esse sub alia forma.

Et ideo est dicendum, quod, ut Dionysius dicit IV. cap. de div. Nom. (part. I. lect. 3.) illa lux fuit lux Solis, sed adhuc informis quantum ad hoc quod iam erat substantia Solis, & habebat virtutem illuminativam in communi; sed postmodum data est ei specialis, & determinata virtus ad particulares effectus. Et secundum hoc in productione huius lucis distincta est lux a tenebris quantum ad tria. Primo quidem quantum ad causam, secundum quod in substantia Solis erat causa luminis, in opacitate autem terræ causa tenebrarum. Secundo quantum ad locum: quia in uno hemisphærio erat lumen, in alio tenebræ. Tertio quantum ad

ad tempus: quia in eodem hemisphærio secundum unam partem temporis erat lumen, secundum aliam tenebræ: & hoc est quod dicitur: *Lucem vocavit diem, & tenebras noctem*.

Ad tertium dicendum, quod Basilius dicit (homil. II. in hexam. a med.) lucem, & tenebras tunc fuisse per emissionem, & contractionem luminis, & non per motum.

Sed contra hoc obiicit Augustinus (Lib. I. sup. Gen. ad litt. cap. XVI.) quod nulla ratio esset huius vicissitudinis emittendi, & retrahendi luminis, cum homines, & animalia non essent, quorum usibus hoc deserviret. Et præterea hoc non habet natura corporis lucidi, ut retrahat lumen in sui præsentia; sed miraculose potest hoc fieri. In prima autem institutione naturæ non quæritur miraculum, sed quid natura rerum habeat, ut Augustinus dicit (Lib. II. super Gen. ad litt. cap. I. parum a princ.)

Et ideo dicendum est, quod duplex est motus in cælo. Unus communis toti cælo, qui facit diem, & noctem: & iste videtur institutus primo die. Alius autem est qui diversificatur per diversa corpora: secundum quos motus fit diversitas dierum ad invicem, & mensium, & annorum. Et ideo in prima die fit mentio de sola distinctione noctis, & diei, quæ fit per motum communem; in quarta autem die fit mentio de diversitate dierum, & temporum, & annorum, cum dicitur: *Ut sint in tempora, & dies, & annos*: quæ quidem diversitas fit per motus proprios.

Ad quartum dicendum, quod secundum Augustinum (Lib. I. super Gen. ad litt. cap. XV.) informitas non præcedit formationem duratione. Unde oportet dicere, quod per lucis productionem intelligatur formatio spiritualis creaturæ, non quæ est per gloriam perfecta, cum qua creata non fuit, sed quæ est per gratiam perfecta, cum qua creata fuit, ut dictum est (quæst. LXII. art. 3.) Per hanc ergo lucem facta est divisio a tenebris, idest ab informitate alterius creaturæ non formatæ. Sed si tota creatura simul formata fuit, facta est distinctio a tenebris spiritualibus, non quæ tunc essent, quia diabolus non fuit creatus malus, sed quas Deus futuras prævidit.

QUAESTIO LXVIII.

De opere secundæ diei, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de opere secundæ diei: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum firmamentum sit factum secundo die.

Secundo, utrum aliquæ aquæ sint supra firmamentum.

Tertio, utrum firmamentum dividat aquas ab aquis.

Quarto, utrum sit unum cælum tantum, vel plures.

ARTICULUS I. 345

Utrum firmamentum sit factum secunda die.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod firmamentum non sit factum secunda die. Dicitur enim Genes. I. 8. *Vocavit Deus firmamentum cælum*. Sed cælum factum est ante omnem diem, ut patet, cum dicitur: *In principio creavit Deus cælum, & terram*. Ergo firmamentum non est factum secunda die.

2. Præterea. Opera sex dierum ordinantur secundum ordinem divinæ sapientiæ. Non conveniret autem divinæ sapientiæ ut posterius faceret quod est naturaliter prius. Firmamentum autem est naturaliter prius aqua, & terra; de quibus tamen fit mentio ante formationem lucis, quæ fuit primo die. Non ergo firmamentum factum est secunda die.

3. Præterea. Omne quod est factum per sex dies, formatum est ex materia prius creata ante omnem diem. Sed firmamentum non potuit formari ex materia præexistente, quia sic esset generabile, & corruptibile. Ergo firmamentum non est factum secunda die.

Sed contra est quod dicitur Genes. I. 6. *Dixit Deus, Fiat firmamentum*: & postea sequitur: *Et factum est vespere, & mane dies secundus*.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus docet (I. super Genes. ad litt. cap. XVIII. prope fin. & Lib. XII. Conf. cap. XXIII. & XXIV. in princ.) in huiusmodi quæstionibus duo sunt observanda. Primo quidem, ut veritas Scripturæ inconcusse teneatur. Secundo, cum Scriptura divina multipliciter exponi possit, quod nulli expositioni aliquis ita præcise in-

inhæreat, ut si certa ratione constiterit hoc esse falsum quod aliquis sensum Scripturæ esse credebat, id nihilominus asserere præsumat; ne Scriptura ex hoc ab infidelibus derideatur, & ne eis via credendi præcludatur.

Sciendum est ergo, quod hoc quod legitur, firmamentum secunda die factum, dupliciter intelligi potest. Uno modo de firmamento in quo sunt sidera: & secundum hoc oportet nos diversimode exponere secundum diversas opiniones hominum de firmamento.

Quidam enim dixerunt, firmamentum illud esse ex elementis compositum: & hæc fuit opinio Empedoclis, qui tamen dixit, ideo illud corpus indissolubile esse, quia in eius compositione lis non erat, sed amicitia tantum.

Alii vero dixerunt, firmamentum esse de natura quatuor elementorum, non quasi ex elementis compositum, sed quasi elementum simplex: & hæc opinio fuit Platonis, qui posuit, corpus cæleste esse elementum ignis.

Alii vero dixerunt, cælum non esse de natura quatuor elementorum, sed esse quintum corpus præter quatuor elementa: & hæc est opinio Aristotelis (Lib. I. de cælo a text. 16. usque ad 32.)

Secundum igitur primam opinionem absolute posset concedi, quod firmamentum factum fuerit secunda die, etiam secundum suam substantiam. Nam ad opus creationis pertinet producere ipsam elementorum substantiam; ad opus autem distinctionis, & ornatus pertinet formare aliqua ex præexistentibus elementis.

Secundum vero opinionem Platonis non est conveniens quod firmamentum credatur secundum suam substantiam esse factum secunda die. Nam facere firmamentum secundum hoc est producere elementum ignis. Productio autem elementorum pertinet ad opus creationis, secundum eos qui ponunt informitatem materiæ tempore præcedere formationem: quia formæ elementorum sunt quæ primo adveniunt materiæ.

Multo autem minus secundum opinionem Aristotelis poni potest, quod firmamentum secundum suam substantiam sit secunda die productum, secundum quod per istos dies successio temporis designatur. Quia cælum, cum sit secundum suam naturam incorruptibile, habet materiam quæ non potest subesse alteri formæ. Unde impossibile est quod firmamentum sit factum ex materia prius tempore existente. Unde productio substantiæ firmamenti ad opus creationis pertinet. Sed aliqua formatio eius secundum has duas opiniones pertinet ad opus secundæ diei, sicut etiam Dionysius dicit IV. cap. de div. Nom. (post princ. lect. 3.) quod lumen Solis fuit informe in primo triduo, & postea fuit in quarta die formatum.

Si autem per istos dies non designetur temporis successio, sed solum ordo naturæ, ut Augustinus vult (IV. super Genes. ad litt. cap. XXII. & XXXIV.) nihil prohibebit dicere, secundum quamcumque harum opinionum, formationem secundum substantiam firmamenti ad secundam diem pertinere.

Potest autem & alio modo intelligi, ut per firmamentum quod legitur secunda die factum, non intelligatur firmamentum illud in quo fixæ sunt stellæ; sed illa pars aeris in qua condensantur nubes: & dicitur firmamentum propter spissitudinem aeris in parte illa. Nam quod est spissum, & solidum, dicitur esse corpus firmum, ad differentiam corporis mathematici, ut dicit Basilius (in hexam. hom. III. ante med.)

Et secundum hanc expositionem nihil repugnans sequitur cuicumque opinioni. Unde Augustinus II. super Gen. ad litt. (cap. IV. in med.) hanc expositionem commendans dicit: *Hanc considerationem laude dignissimam iudico. Quod enim dixit, neque est contra fidem, & in promptu posito documento credi potest.*

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Chrysostomum (hom. III. in Gen.) primo Moyses summarie dixit, quid Deus fecit, præmittens: *In principio creavit Deus cælum, & terram:* postea per partes explicavit; sicut si quis dicat, Hic artifex fecit domum istam, & postea subdat: Primo fecit fundamenta, & postea erexit parietes, tertio superposuit tectum. Et sic non oportet nos aliud cælum intelligere, cum dicitur, *In principio creavit Deus cælum, & terram*, & cum dicitur, quod secunda die factum est firmamentum. Potest etiam dici, aliud esse cælum quod legitur in principio creatum, & quod legitur secunda die factum: & hoc diversimode. Nam secundum Augustinum (Lib. I. super Gen. ad litt. cap. IX.) cælum quod legitur primo die factum, est natura spiritualis informis; cælum autem quod legitur secunda die factum, est cælum corporeum. Secundum vero Bedam, & Strabum (ut in Glos. ord. sup. illud, *In princ.*) cælum,

lum quod legitur primo die factum, est cælum empyreum; firmamentum vero quod legitur secunda die factum, est cælum sidereum. Secundum vero Damascenum (Lib. II. orth. Fid. cap. VI.) cælum quod legitur prima die factum, est quoddam cælum sphæricum sine stellis, de quo Philosophi loquuntur, dicentes, ipsum esse nonam sphæram, & mobile primum, quod movetur motu diurno. Per firmamentum vero factum secunda die intelligitur cælum sidereum. Secundum autem aliam expositionem, quam Augustinus tangit (Lib. II. sup. Genes. ad litt. cap. I. a med.) cælum prima die factum est etiam ipsum cælum sidereum; per firmamentum vero secunda die factum intelligitur spatium aeris, in quo nubes condensantur, quod etiam cælum æquivoce dicitur. Et ideo ad æquivocationem designandam signanter dicitur: *Vocavit Deus firmamentum cælum*: sicut & supra dixerat: *Vocavit lucem diem*: quia dies etiam pro spatio vigintiquatuor horarum ponitur. Et idem est in aliis observandum, ut Rabbi Moyses dicit (Lib. II. Prophetarum cap. XXX.)

Ad secundum, & tertium patet solutio ex supra dictis.

ARTICULUS II. 346

Utrum aquæ sint supra firmamentum.

II. dist. XIV. *art.* 2. *& pot. quæst.* IV. *art.* 1. *ad* 5. *& quol.* IV. *quæst.* II. *art.* 2.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod aquæ non sint supra firmamentum. Aqua enim est naturaliter gravis. Locus autem proprius gravis non est esse sursum, sed solum deorsum. Ergo aquæ non sunt supra firmamentum.

2. Præterea. Naturaliter aqua est fluida. Sed quod est fluidum, non potest consistere super corpus rotundum, ut experimento patet. Ergo, cum firmamentum sit corpus rotundum, aqua non potest esse supra firmamentum.

3. Præterea. Aqua, cum sit elementum, ordinatur ad generationem corporis mixti, sicut imperfectum ordinatur ad perfectum. Sed supra firmamentum non est locus mixtionis, sed supra terram. Ergo frustra aqua esset supra firmamentum. Nihil autem in operibus Dei est frustra. Ergo aquæ non sunt supra firmamentum.

Sed contra est quod dicitur Gen. I. 7. quod *divisit aquas quæ erant supra firmamentum, ab his quæ erant sub firmamento*.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicit Augustinus II. super Genes. ad litt. (cap. V. in fin.) *maior est Scripturæ huius auctoritas quam omnis humani ingenii capacitas. Unde quoquomodo, & qualeslibet aquæ ibi sint, eas tamen ibi esse, minime dubitamus.*

Quales autem sint illæ aquæ, non eodem modo ab omnibus assignatur. Origenes enim dicit (hom. I. in Gen. non longe a princ.) quod aquæ illæ quæ super cælos sunt, sunt spirituales substantiæ. Unde in Psalm. CXLVIII. 4. dicitur: *Aquæ, quæ super cælos sunt, laudent nomen Domini*: & Dan. III. 60. *Benedicite aquæ omnes quæ super cælos sunt, Domino.*

Sed ad hoc respondet Basilius in III. hexam. (non procul a fin.) quod hoc non dicitur, eo quod aquæ sint rationales creaturæ, sed quia consideratio earum prudenter a sensum habentibus contemplata glorificationem perficit Creatoris. Unde ibidem dicitur idem de igne, & grandine, & huiusmodi, de quibus constat quod non sunt rationales creaturæ.

Dicendum est ergo, quod sunt aquæ corporales. Sed quales aquæ sint, oportet diversimode definire secundum diversam de firmamento sententiam.

Si enim per firmamentum intelligatur cælum sidereum, quod ponitur esse de natura quatuor elementorum, pari ratione & aquæ, quæ super cælos sunt, eiusdem naturæ poterunt credi cum elementaribus aquis. Si tautem per firmamentum intelligatur cælum sidereum, quod non sit de natura quatuor elementorum, tunc & aquæ illæ quæ sunt supra firmamentum, non erunt de natura elementarium aquarum.

Sed sicut secundum Strabum (in Glos. ord. supr. illud, *In princ. creav.*) dicitur cælum empyreum, idest igneum, propter (*a*) solum splendorem; ita dicetur aliud cælum aqueum propter solam diaphaneitatem, quod est supra cælum sidereum.

Posito etiam quod firmamentum sit alterius naturæ præter quatuor elementa, adhuc potest dici, quod aquas dividit, si per aquam non elementum aquæ, sed materiam informem corporum intelligamus, ut Augustinus dicit I. super Genes. contra Manichæos (cap. V. & VII.) quia secundum hoc, quicquid est inter corpora, dividit aquas ab aquis.

Si autem per firmamentum intelligatur pars aeris, in qua nubes condensantur, sic

(*a*) *Ita cod. Alcan. Garcia, & Nicolaius. Edit. Rom. & Patav.* Solis splendorem.

si aquæ sunt supra firmamentum, sunt aquæ quæ vaporabiliter resolutæ supra aliquam partem aeris elevantur, ex quibus pluviæ generantur.

Dicere enim, quod aquæ vaporabiliter resolutæ eleventur supra cælum sidereum, ut quidam dixerunt, quorum opinionem Augustinus tangit in II. super Genes. ad litt. (cap. IV.) est omnino impossibile: tum propter soliditatem cæli: tum propter regionem ignis mediam, quæ huiusmodi vapores consumeret: tum quia locus, quo feruntur levia, & rara, est infra concavum orbis Lunæ: tum etiam quia sensibiliter apparet vapores non elevari usque ad cacumina quorumdam montium. Quod etiam dicunt de rarefactione corporis in infinitum, propter hoc quod corpus est in infinitum divisibile, vanum est: non enim corpus naturale in infinitum dividitur, aut rarefit, sed usque ad certum terminum.

Ad primum ergo dicendum, quod quibusdam videtur ratio illa solvenda per hoc quod aquæ, quamvis sint naturaliter graves, virtute tamen divina super cælos continentur.

Sed hanc solutionem Augustinus excludit II. super Genes. (cap. I. paulo a princ.) dicens, quod nunc quemadmodum Deus instituit naturas rerum convenit quærere, non quid in eis ad miraculum suæ potentiæ velit operari.

Unde aliter dicendum est, quod secundum duas ultimas opiniones de aquis, & firmamento patet solutio ex præmissis (in corp. art.) Secundum autem primam opinionem oportet ponere alium ordinem in elementis quam Aristoteles ponat; ut quædam aquæ spissæ sint circa terram, quædam vero tenues circa cælum; ut sic se habeant illæ ad cælum, sicut istæ ad terram: vel quod per aquam intelligatur materia corporum, ut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum etiam patet solutio ex præmissis secundum duas ultimas opiniones. Secundum vero primam respondet Basilius (hom. III. hexam. aliquantulum ante med.) dupliciter. Uno modo, quia non est necessarium ut omne quod in concavo apparet rotundum, sit etiam supra rotundum, seu convexum. Secundo, quia aquæ quæ sunt supra cælos, non sunt fluidæ, sed quasi glaciali soliditate extra cælum firmatæ. Unde & a quibusdam dicuntur cælum crystallinum.

Ad tertium dicendum, quod secundum tertiam opinionem aquæ sunt supra firmamentum vaporabiliter elevatæ propter utilitatem pluviarum. Secundum vero secundam opinionem aquæ sunt supra firmamentum, idest cælum totum diaphanum absque stellis: quod quidam ponunt primum mobile, quod revolvit totum cælum motu diurno, ut operetur per motum diurnum continuitatem generationis; sicut cælum, in quo sunt sidera, per motum qui est secundum Zodiacum, operatur diversitatem generationis, & corruptionis per accessum, & recessum, & per diversas virtutes stellarum. Secundum vero primam opinionem aquæ sunt ibi, ut Basilius dicit (loco prox. cit.) ad contemperandum calorem cælestium corporum. Cuius signum acceperunt aliqui, ut Augustinus dicit (Lib. II. super Gen. cap. V. per tot.) quod stella Saturni propter vicinitatem aquarum superiorum est frigidissima.

ARTICULUS III. 347

Utrum firmamentum dividat aquas ab aquis.

Pot. quæst. IV. *art.* I. *corp.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod firmamentum non dividat aquas ab aquis. Unius enim corporis secundum speciem est unus locus naturalis. Sed omnis aqua omni aquæ est eadem specie, ut dicit Philosophus (Lib. I. Topic. cap. VI. parum a princ.) Non ergo aquæ ab aquis sunt distinguendæ secundum locum.

2. Si dicatur, quod aquæ illæ quæ sunt supra firmamentum, sunt alterius speciei ab aquis quæ sunt sub firmamento; contra. Ea quæ sunt secundum speciem diversa, non indigent aliquo alio distinguente. Si ergo aquæ superiores, & inferiores specie differunt, firmamentum eas ab invicem non distinguit.

3. Præterea. Illud videtur aquas ab aquis distinguere quod ex utraque parte ab aquis contingitur; sicut si aliquis paries fabricetur in medio fluminis. Manifestum est autem quod aquæ inferiores non pertingunt usque ad firmamentum. Ergo non dividit firmamentum aquas ab aquis.

Sed contra est quod dicitur Gen. I. 6. *Fiat firmamentum in medio aquarum, & dividat aquas ab aquis.*

Respondeo dicendum, quod aliquis considerando superficie tenus litteram Genesis, posset talem imaginationem con-

concipere secundum quorumdam antiquorum Philosophorum positionem. Posuerunt enim quidam aquam quoddam infinitum corpus, & omnium aliorum corporum principium. Quam quidem immensitatem aquarum accipere posset in nomine abyssi, cum dicitur, quod *tenebrae erant super faciem abyssi*. Ponebant etiam, quod istud caelum sensibile, quod videmus, non continet infra se omnia corporalia; sed est infinitum aquarum corpus supra caelum. Et ita posset aliquis dicere, quod firmamentum caeli divisit aquas exteriores ab aquis interioribus, idest ab omnibus corporibus, quae infra caelum continentur, quorum principium aquam ponebant.

Sed quia ista positio per veras rationes falsa deprehenditur, non est dicendum, hunc esse intellectum Scripturae. Sed considerandum est, quod Moyses rudi populo loquebatur, quorum imbecillitati condescendens, illa solum eis proposuit quae manifeste sensui apparent. Omnes autem, quamtumcumque rudes, terram, & aquam esse corpora sensu deprehendunt. Aer autem non percipitur ab omnibus esse corpus, intantum quod etiam quidam Philosophi aerem dixerunt nihil esse, plenum aere vacuum nominantes. Et ideo Moyses de aqua, & terram mentionem facit expressam; aerem autem non expresse nominat, ne rudibus quoddam ignotum proponeret. Ut tamen capacibus veritatem exprimeret, dat locum intelligendi aerem, significans ipsum quasi aquae annexum, cum dicit, quod *tenebrae erant super faciem abyssi*: per quod datur intelligi, super faciem aquae esse aliquod corpus diaphanum, quod est subiectum lucis, & tenebrarum.

Sic igitur, sive per firmamentum intelligamus caelum in quo sunt sidera, sive spatium aeris nubilosum; convenienter dicitur, quod firmamentum divisit aquas ab aquis, secundum quod per aquam materia informis significatur, vel secundum quod omnia corpora diaphana (*a*) sub communi nomine aquarum intelliguntur. Nam caelum sidereum distinguit corpora inferiora diaphana a superioribus; aer vero nubilosus distinguit superiorem aeris partem, in qua generantur pluviae, & huiusmodi impressiones, ab inferiori parte aeris, quae aquae connectitur, & sub nomine aquarum intelligitur.

Ad primum ergo dicendum, quod si per firmamentum intelligatur caelum sidereum, aquae superiores non sunt eiusdem speciei cum inferioribus. Si autem per firmamentum intelligatur nubilosus aer, tunc utraeque aquae sunt eiusdem speciei: & deputantur tunc duo loca aquis non eadem ratione; sed locus superior est locus generationis aquarum, locus autem inferior est locus quietis earum.

Ad secundum dicendum, quod si accipiantur aquae diversae secundum speciem, firmamentum dicitur dividere aquas ab aquis, non sicut causa faciens divisionem, sed sicut terminus utrarumque aquarum.

Ad tertium dicendum, quod Moyses propter invisibilitatem aeris, & similium corporum omnia huiusmodi corpora sub aquae nomine comprehendit. Et sic manifestum est quod ex utraque parte firmamenti qualitercumque accepti sunt aquae.

ARTICULUS IV. 348

Utrum sit unum caelum tantum.

II. dist. XIV. *art.* 4. *& 1. Met. lec.* 7.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod sit unum caelum tantum. Caelum enim contra terram dividitur, cum dicitur: *In principio creavit Deus caelum, & terram*. Sed terra est una tantum. Ergo & caelum est unum tantum.

2. Praeterea. Omne quod constat ex tota sua materia, est unum tantum. Sed caelum est huiusmodi, ut probat Philosophus in I. de caelo (tex. 95.) Ergo caelum est unum tantum.

3. Praeterea. Quicquid dicitur de pluribus univoce, dicitur de eis secundum unam rationem communem. Sed si sunt plures caeli, caelum dicitur univoce de pluribus: quia si aequivoce, non proprie dicerentur plures caeli. Oportet ergo, si dicuntur plures caeli, quod sit aliqua ratio communis, secundum quam caeli dicantur. Hanc autem non est assignare. Non est ergo dicendum, quod sint plures caeli.

Sed contra est quod dicitur in Psal. CXLVIII. 4. *Laudate eum caeli caelorum*.

Respondeo dicendum, quod circa hoc videtur esse quaedam diversitas inter Basilium & Chrysostomum. Dicit enim Chrysostomus (hom. XV. in hexam. ante

(*a*) *Edit. Rom.* sub omni convenientia aquarum. *Nicolaius* sub convenientia aquarum.

te med.) non esse nisi unum cælum: & quod pluraliter dicitur, *cæli cælorum*, hoc est propter proprietatem linguæ Hebrææ, in qua consuetum est ut cælum solum pluraliter significetur, sicut sunt etiam multa nomina in Latino, quæ singulari carent. Basilius autem (hom. III. hexamer. inter med. & fin.) & Damascenus (Lib. II. orthod. Fidei cap. VI.) sequens eum dicunt, plures esse cælos.

Sed hæc diversitas magis est in voce quam in re. Nam Chrysostomus unum cælum nominat totum corpus, quod est supra terram, & aquam: nam etiam aves, quæ volant in aere, dicuntur propter hoc volucres cæli. Sed quia in isto corpore sunt multæ distinctiones, propter hoc Basilius posuit plures cælos.

Ad distinctionem ergo cælorum sciendam considerandum est, quod cælum tripliciter dicitur in Scripturis. Quandoque enim dicitur proprie, & naturaliter; & sic dicitur cælum corpus aliquod sublime, & luminosum actu, vel potentia, & incorruptibile per naturam: & secundum hoc ponuntur tres cæli. Primum totaliter lucidum, quod vocant empyreum. Secundum totaliter diaphanum, quod vocant cælum aqueum, & crystallinum. Tertium partim diaphanum, & partim lucidum actu, quod vocant cælum siderum: & dividitur in octo sphæras, scilicet in sphæram stellarum fixarum, & septem sphæras planetarum, quæ possunt dici septem cæli, vel septem sphæræ.

Secundo dicitur cælum per participationem alicuius proprietatis cælestis corporis, scilicet sublimitatis, & luminositatis, actu, vel potentia: & sic totum illud spatium quod est ab aquis usque ad orbem Lunæ, Damascenus (Lib. II. orth. Fid. cap. VI.) ponit unum cælum, nominans illud aereum. Et sic secundum eum sunt tres cæli, aereum, sidereum, & aliud superius, de quo intelligitur quod Apostolus legitur raptus usque ad tertium cælum.

Sed quia istud spatium continet duo elementa, scilicet ignis, & aeris, & in utroque eorum vocatur superior, & inferior regio; ideo istud cælum Rabanus (in Gen. cap. I.) distinguit in quatuor, supremam regionem ignis nominans cælum igneum; inferiorem vero regionem cælum Olympium ab altitudine cuiusdam montis, qui vocatur Olympus; supremam vero regionem aeris vocavit cælum æthereum propter inflammationem; inferiorem vero regionem cælum aereum. Et sic, cum isti quatuor cæli tribus superioribus connumerentur, fiunt in universo, secundum Rabanum, septem cæli corporei.

Tertio dicitur cælum metaphorice: & sic quandoque ipsa sancta Trinitas dicitur cælum propter eius spiritualem sublimitatem, & lucem: de quo cælo exponitur diabolum dixisse (Isa. XIV. 13.) *Ascendam in cælum*, idest ad æqualitatem Dei. Quandoque etiam spiritualia bona, in quibus est Sanctorum remuneratio, propter eorum eminentiam, cæli nominantur, ubi dicitur (Matth. V. 12.) *Merces vestra multa est in cælis*, ut Augustinus (Lib. I. de serm. Dom. in monte cap. V.) exponit. Quandoque vero tria genera supernaturalium visionum, scilicet corporalis, imaginariæ, & intellectualis, tres cæli nominantur: de quibus Augustinus exponit (XII. sup. Gen. ad lit. cap. XXIX. & XXXIV.) quod Paulus est *raptus usque ad tertium cælum*.

Ad primum ergo dicendum, quod terra se habet ad cælum ut centrum ad circumferentiam. Circa unum autem centrum possunt esse multæ circumferentiæ. Unde, una terra existente, multi cæli ponuntur.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de cælo secundum quod importat universitatem creaturarum corporalium: sic enim est unum cælum tantum.

Ad tertum dicendum, quod in omnibus cælis invenitur communiter sublimitas, & aliqua luminositas, ut ex dictis patet (in corp. art.)

QUAESTIO LXIX.

De opere tertiæ diei,

in duos articulos divisa.

DEinde considerandum est de opere tertiæ diei: & circa hoc quæruntur duo.

Primo de congregatione aquarum.
Secundo de productione plantarum.

ARTICULUS I. 349

Utrum aquarum congregatio convenienter dicatur facta tertia die.

II. dist. XIV. art. 5.

AD primum sic proceditur. Videtur quod aquarum congregatio non conve-

venienter dicatur facta tertia die. Ea enim quæ facta sunt prima, & secunda die, verbo factionis exprimuntur. Dicitur enim: *Dixit Deus, Fiat lux:* &, *Fiat firmamentum*. Sed tertia dies condividitur duabus primis. Ergo opus tertiæ diei debuit exprimi verbo factionis, & non solum verbo congregationis.

2. Præterea. Terra prius undique erat aquis coperta, propter hoc enim invisibilis dicebatur. Non erat ergo aliquis locus super terram in quo aquæ congregari possent.

3. Præterea. Quæ non sunt continuata ad invicem, non habent unum locum. Sed non omnes aquæ habent ad invicem continuitatem. Ergo non sunt omnes aquæ congregatæ in unum locum.

4. Præterea. Congregatio ad motum localem pertinet. Sed aquæ naturaliter videntur fluentes, & ad mare currentes. Non ergo fuit necessarium ad hoc divinum præceptum adhiberi.

5. Præterea. Terra etiam in principio suæ creationis nominatur, cum dicitur: *In principio creavit Deus cælum, & terram*. Inconvenienter ergo dicitur tertia die nomen terræ impositum.

Sed in contrarium sufficit auctoritas Scripturæ.

Respondeo dicendum, quod hic oportet aliter dicere secundum expositionem Augustini, & aliorum Sanctorum. Augustinus enim (Lib. I. super Gen. ad litt. cap. xv. & Lib. IV. cap. xxii. & xxxiv. & Lib. I. de Gen. contra Manich. cap. v. & vii.) in omnibus his operibus non ponit durationis ordinem, sed solum originis, & naturæ. Dicit enim prius creatam naturam spiritualem informem, & naturam corporalem absque omni forma, quam dicit primo significari nomine terræ, & aquæ; non quia hæc informitas formationem præcesserit tempore, sed origine tantum. Neque una formatio secundum eum præcessit aliam duratione, sed solum naturæ ordine. Secundum quem ordinem necesse fuit ut primo poneretur formatio supremæ naturæ, scilicet spiritualis, per hoc quod legitur prima die lux facta. Sicut autem spiritualis natura præeminet corporali; ita superiora corpora præeminent inferioribus. Unde secundo loco tangitur formatio superiorum corporum, cum dicitur: *Fiat firmamentum:* per quod intelligitur impressio formæ cælestis in materiam informem, non prius existentem tempore, sed origine tantum. Tertio vero loco ponitur impressio formarum elementarium in materiam informem non tempore, sed origine præcedentem. Unde per hoc quod dicitur, *Congregentur aquæ, & appareat arida*, intelligitur quod materiæ corporali impressa est forma substantialis aquæ, per quam competit sibi talis motus; & forma substantialis terræ, per quam competit sibi sic videri.

Sed secundum alios Sanctos (citatos quæst. lxvi. art. 1. in corp.) in his operibus etiam ordo durationis attenditur. Ponunt enim quod informitas materiæ tempore præcessit formationem, & una formatio aliam. Sed informitas materiæ secundum eos non intelligitur carentia omnis formæ: quia iam erat cælum, & aqua, & terra; quæ tria nominantur tamquam manifeste sensu perceptibilia: sed intelligitur informitas materiæ carentia debitæ distinctionis, & consummatæ cuiusdam pulchritudinis. Et secundum hæc tria nomina posuit Scriptura tres informitates. Ad cælum enim, quod est superius, pertinet informitas tenebrarum, quia ex eo est origo luminis. Informitas vero aquæ, quæ est media, significatur nomine abyssi: quia hoc nomen significat quamdam immensitatem inordinatam aquarum, ut Augustinus dicit contra Faust. (Lib. XXII. cap. xi.) Informitas vero terræ tangitur in hoc quod dicitur, quod *terra erat inanis*, seu *invisibilis*, per hoc quod erat aquis cooperta. Sic igitur formatio supremi corporis facta est prima die: & quia tempus sequitur motum cæli, tempus autem est numerus motus supremi corporis, per huiusmodi formationem facta est distinctio temporis, noctis scilicet, & diei. Secundo vero die formatum est medium corpus, scilicet aqua, per firmamentum accipiens quamdam distinctionem, & ordinem; ita quod sub nomine aquæ etiam alia comprehenduntur, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 3.) Tertio vero die formatum est ultimum corpus, scilicet terra, per hoc quod discooperta est aquis; & facta est distinctio in infimo, quæ dicitur terræ, & maris. Unde satis congrue, sicut informitatem terræ expresserat dicens, quod *terra erat invisibilis*, vel *inanis*; ita eius formationem exprimit per hoc quod dicit, *Et appareat arida*.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Augustinum (Lib. III. sup. Gen. cap. xx. & Lib. II. cap. vii. & viii.) ideo in opere tertiæ diei non utitur Scriptura verbo factionis, sicut in præcedentibus

tibus

tibus operibus, ut ostendatur quod superiores formæ, scilicet spirituales Angelorum, & cælestium corporum, sunt perfectæ in esse, & stabiles; formæ vero inferiorum sunt imperfectæ, & mobiles: & ideo per congregationem aquarum, & apparentiam aridæ impressio talium formarum designatur. *Aqua enim est labiliter fluxa, terra stabiliter fixa*, ut ipse dicit in II. super Genes. ad litt. (cap. xi. in fin.) Secundum vero alios dicendum est, quod opus tertiæ diei est perfectum secundum solum motum localem. Et ideo non oportuit quod Scriptura uteretur verbo factionis.

Ad secundum patet solutio secundum Augustinum (loc. cit. in princ. corp.) quia non oportet dicere, quod terra primo esset cooperta aquis, & postmodum congregatæ, sed quod in tali congregatione fuerunt productæ. Secundum vero alios tripliciter respondetur, ut Augustinus dicit I. super Genes. ad lit. (cap. xii. non procul a fin.) Uno modo, ut aquæ in maiorem altitudinem sint elevatæ in loco ubi sunt congregatæ: nam mare est altius terra, ut experimento compertum est in mari rubro, ut Basilius dicit (hom. iv. hexam. ante med.) Secundo, ut dicatur, quod rarior aqua, velut nebula, terras tegebat, quæ congregatione densata est. Tertio modo, ut dicatur, quod terra potuit aliquas partes præbere concavas, quibus confluentes aquæ reciperentur. Inter quas prima videtur probabilior.

Ad tertium dicendum, quod omnes aquæ unum terminum habent, scilicet mare, in quod confluunt vel manifestis, vel occultis meatibus: & propter hoc dicuntur aquæ congregari in unum locum.

Vel dicit unum locum non simpliciter, sed per comparationem ad locum terræ siccæ, ut sit sensus: *Congregentur aquæ in unum locum*, idest seorsum a terra sicca. Nam ad designandam pluralitatem locorum aquæ subdit, quod *congregationes aquarum appellavit maria*.

Ad quartum dicendum, quod iussio Dei naturalem motum corporibus præbet: unde dicitur, quod suis naturalibus motibus faciunt verbum eius.

Vel potest dici, quod naturale esset quod aqua undique esset circa terram, sicut aer undique (a) est circa aquam, & terram; sed propter necessitatem finis, ut scilicet animalia, & plantæ essent super terram, oportuit quod aliqua pars terræ esset discooperta aquis. Quod quidem aliqui Philosophi attribuunt actioni Solis per elevationem vaporum desiccantis terram; sed sacra Scriptura attribuit potestati divinæ, non solum in Gen. sed etiam in Iob xxxviii. 10. ubi ex persona Domini dicitur: *Circumdedi mare terminis meis*: & Hier. v. 22. *Me ergo non timebitis, ait Dominus . . . qui posui arenam terminum mari?*

Ad quintum dicendum, quod secundum Augustinum (Lib. II. super Gen. cap. xi. & Lib. I. cap. xiii.) per terram de qua primo fiebat mentio, intelligitur materia prima; nunc autem intelligitur ipsum elementum terræ.

Vel potest dici secundum Basilium (hom. iv. hexam. a med.) quod primo nominabatur terra secundum naturam suam; nunc autem nominatur ex sua principali proprietate, quæ est siccitas. Unde dicitur, quod *vocavit aridam terram*.

Vel potest dici secundum Rabbi Moysem (Lib. II. Proph. cap. xxx.) quod ubicumque dicitur, *Vocavit*, significatur æquivocatio nominis. Unde prius dictum est, quod *vocavit lucem diem*, propter hoc quod etiam dies vocatur spatium vigintiquatuor horarum, secundum quod ibidem dicitur: *Factum est vespere, & mane dies unus*. Similiter dicendum est, quod *firmamentum*, idest aerem, *vocavit cælum*, quia etiam cælum dicitur quod est primo creatum. Similiter etiam dicitur, quod *aridam*, idest illam partem quæ est discooperta aquis, *vocavit terram*, prout distinguitur contra mare; quamvis communi nomine terra vocetur, sive sit aquis cooperta, sive discooperta. Intelligitur autem ubique per hoc quod dicitur, *vocavit*, idest dedit naturam, vel proprietatem ut possit sic vocari.

ARTICULUS II. 350

Utrum plantarum productio convenienter tertia die facta legatur.

Pot. quæst. iv. art. 1. ad 28.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod plantarum productio inconvenienter tertia die facta legatur. Plantæ enim habent vitam, sicut & animalia. Sed productio animalium non ponitur inter opera distinctionis, sed pertinet ad opus ornatus. Ergo nec productio plantarum commemorari debuit in tertia die, quæ pertinet ad opus distinctionis.

(a) Editi omittunt est. Supplevimus ex cod. Alcan.

2. Præterea. Illud quod pertinet ad maledictionem terræ, non debuit commemorari cum formatione terræ. Sed productio quarumdam plantarum pertinet ad maledictionem terræ, secundum illud Gen. III. 17. *Maledicta terra in opere tuo..... spinas, & tribulos germinabit tibi*. Ergo productio plantarum universaliter non debuit commemorari in tertia die, quæ pertinet ad formationem terræ.

3. Præterea. Sicut plantæ adhærent terræ, ita etiam lapides, & metalla; & tamen non fit mentio de eis in terræ formatione. Ergo nec plantæ fieri debuerunt tertia die.

Sed contra est quod dicitur Genes. I. 12. *Protulit terra herbam virentem:* & postea sequitur: *Factum est vespere, & mane dies tertius*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc.) in tertia die informitas terræ removetur. Duplex autem informitas circa terram describebatur: una, quod erat *invisibilis*, seu *inanis*, quia erat aquis cooperta; alia, quod erat *incomposita*, sive *vacua*, idest non habens debitum decorem, qui acquiritur terræ ex plantis eam quodammodo vestientibus. Et ideo utraque informitas in hac tertia die removetur. Prima quidem per hoc quod *aquæ congregatæ sunt in unum locum, & apparuit arida;* secunda vero per hoc quod *protulit terra herbam virentem*.

Sed tamen circa productionem plantarum aliter opinatur Augustinus ab aliis. Alii enim expositores dicunt, quod plantæ productæ sunt actu in suis speciebus hac tertia die, secundum quod superficies litteræ sonat. Augustinus autem V. super Gen. ad litter. (cap. V. & VIII. cap. III.) dicit, quod causaliter tunc dictum est, produxisse terram herbam, & lignum, idest producendi accepisse virtutem: & hoc quidem confirmat auctoritate Scripturæ: dicitur enim Genes. II. 4. *Istæ sunt generationes cæli, & terræ, quando creatæ sunt in die, quo Deus fecit cælum, & terram, & omne virgultum agri, antequam oriretur in terra, omnemque herbam regionis, priusquam germinaret*. Ante ergo quam orirentur super terram, factæ sunt causaliter in terra. Confirmatur autem hoc etiam ratione: quia in illis primis diebus condidit Deus creaturam originaliter, vel causaliter: a quo opere postmodum requievit, qui tamen postmodum secundum administrationem rerum conditarum, per opus propagationis usque modo operatur. Producere autem plantas ex terra ad opus propagationis pertinet. Non ergo in tertia die productæ sunt plantæ in actu, sed causaliter tantum.

Quamvis secundum alios dici possit, quod prima institutio specierum ad opera sex dierum pertinet; sed quod ex speciebus primo institutis generatio similium in specie procedat, hoc iam pertinet ad rerum administrationem. Et hoc est quod Scriptura dicit: *Antequam oriretur super terram*, vel *antequam germinaret*, idest antequam ex similibus similia producerentur, sicut nunc naturaliter fieri videmus secundum viam seminationis. Unde signanter Scriptura dicit: *Germinet terra herbam virentem, & facientem semen:* quia scilicet sunt productæ perfectæ species plantarum, ex quibus semina aliarum orirentur. Nec refert, ubicumque habeant vim seminativam, utrum scilicet in radice, vel in stipite, vel in fructu.

Ad primum ergo dicendum, quod vita in plantis est occulta, quia carent locali motu, & sensu: quibus animatum ab inanimato maxime distinguitur. Et ideo quia immobiliter terræ inhærent, earum productio ponitur quasi quædam terræ formatio.

Ad secundum dicendum, quod etiam ante illam maledictionem spinæ, & tribuli producti erant vel virtute, vel actu; sed non erant producti homini in pœnam, ut scilicet terra, quam propter cibum coleret, infructuosa quædam, & noxia germinaret: unde dictum est: *Germinabit tibi*.

Ad tertium dicendum, quod Moyses ea tantum proposuit quæ in manifesto apparent, sicut iam dictum est (quæst. LXVII. art. 4.) Corpora autem mineralia habent generationem occultam in visceribus terræ: & iterum non habent manifestam distinctionem a terra, sed quædam terræ species videntur. Et ideo de eis mentionem non fecit.

QUAESTIO LXX.

De opere ornatus quantum ad quartam diem, in tres articulos divisa.

Consequenter considerandum est de opere ornatus: & primo de singulis diebus secundum se; secundo de omnibus (a) sex diebus in communi.

Cir-

(a) *Ita cod. Alcan. cum edit. Romana. Garcia, Theologi Lovan. & Duac. cum edit. Nicolai, & Patav.* Septem.

Circa primum ergo considerandum est de opere quartæ diei. Secundo de opere quintæ. Tertio de opere sextæ. Quarto de iis quæ pertinent ad septimam diem.

Circa primum quæruntur tria.
Primo de productione luminarium.
Secundo de fine productionis eorum.
Tertio utrum sint animata.

ARTICULUS I. 351

Utrum luminaria debuerint produci quarta die.

Inf. quæst. LXXIV. *art.* I. *ad* 4. *&* *II. dist.* XV. *quæst.* I. *art.* I. *&* *pot. quæst.* IV. *art.* 2. *ad* 3.

AD primum sic proceditur. Videtur quod luminaria non debuerint produci quarta die. Luminaria enim sunt corpora incorruptibilia naturaliter. Ergo eorum materia non potest esse absque formis eorum. Sed eorum materia producta est in opere creationis ante omnem diem. Ergo & eorum formæ: non ergo sunt facta quarta die.

2. Præterea. Luminaria sunt quasi vasa luminis. Sed lux est facta prima die. Ergo luminaria fieri debuerunt prima die, & non quarta.

3. Præterea. Sicut plantæ fixæ sunt in terra, ita luminaria fixa sunt in firmamento: unde Scriptura dicit, quod *posuit ea in firmamento*. Sed productio plantarum simul describitur cum formatione terræ, cui inhærent. Ergo & productio luminarium simul debuit poni secunda die cum productione firmamenti.

4. Præterea. Sol, & Luna, & alia luminaria sunt causæ plantarum. Sed naturali ordine causa præcedit effectum. Ergo luminaria non debuerunt fieri quarta die, sed tertia, vel ante.

5. Præterea. Multæ stellæ secundum Astrologos sunt Luna maiores. Non ergo tantum Sol, & Luna debuerunt poni duo magna luminaria.

Sed in contrarium sufficit auctoritas Scripturæ.

Respondeo dicendum, quod in recapitulatione divinorum operum Scriptura sic dicit (Gen. II. I.) *Igitur perfecti sunt cæli, & terra, & omnis ornatus eorum:* in quibus verbis triplex opus intelligi potest: scilicet opus creationis, per quod cælum, & terra producta leguntur, sed informia: & opus distinctionis, per quod cælum, & terra sunt perfecta, sive per formas substantiales attributas materiæ omnino informi, ut Augustinus vult (II. super Gen. cap. XI.) sive quantum ad convenientem decorem, & ordinem, ut alii Sancti dicunt: & his duobus operibus additur ornatus; & differt ornatus a perfectione: nam perfectio cæli, & terræ ad ea pertinere videtur quæ cælo, & terræ sunt intrinseca; ornatus vero ad ea quæ sunt a cælo, & terra distincta: sicut homo perficitur per proprias partes, & formas; ornatur autem per vestimenta, vel aliquid huiusmodi. Distinctio autem aliquorum maxime manifestatur per motum localem, quo ab invicem separantur: & ideo ad opus ornatus pertinet productio illarum rerum quæ habent motum in cælo, & in terra. Sicut autem supra dictum est (quæst. præc. art. I.) de tribus fit mentio in creatione, scilicet de cælo, & aqua, & terra. Et hæc tria etiam formantur per opus distinctionis trium dierum. Primo die cælum, secundo die distinguuntur aquæ, tertio die fit distinctio in terra, maris, & aridæ. Et similiter in opere ornatus primo die, qui est quartus, producuntur luminaria, quæ moventur in cælo ad ornatum ipsius: secundo die, qui est quintus, aves, & pisces ad ornatum medii elementi, quia habent motum in aere, & aqua, quæ pro uno accipiuntur: tertio die, qui est sextus, producuntur animalia, quæ habent motum in terra ad ornatum ipsius.

Sed sciendum est, quod in productione luminarium non discordat Augustinus ab aliis Sanctis. Dicit enim (Lib. V. super Gen. cap. V.) luminaria esse facta in virtute tantum. Non enim habet firmamentum virtutem productivam luminarium, sicut habet terra virtutem productivam plantarum. Unde Scriptura non dicit, Producat firmamentum luminaria, sicut dicit, *Germinet terra herbam virentem*.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Augustinum (Lib. IV. super Gen. cap. XXII. & XXXIV.) nulla difficultas ex hoc oritur: non enim ponit successionem temporis in istis operibus: & ideo non oportet dicere, quod materia luminarium fuerit sub alia forma. Secundum eos autem qui ponunt cælestia corpora ex natura quatuor elementorum, nulla difficultas accidit: quia potest dici, quod sunt formata ex præiacenti materia, sicut animalia, & plantæ. Sed secundum eos qui ponunt corpora cælestia esse alterius naturæ ab elementis, & incorruptibilia per naturam, opor-

oportet dicere, quod substantia luminarium a principio fuit creata; sed prius erat informis, & nunc formatur non quidem forma substantiali, sed per collationem determinatæ virtutis. Ideo tamen non fit mentio a principio de eis, sed solum quarta die, ut Chrysostomus dicit (homil. VI. in Gen. post med.) ut per hoc removeat populum ab idololatria, ostendens, luminaria non esse deos, ex quo nec a principio fuerunt.

Ad secundum dicendum, quod secundum Augustinum (Lib. I. sup. Genes. cap. IX.) nulla sequitur difficultas: quia lux de qua prima die facta est mentio, fuit lux spiritualis, nunc autem fit lux corporalis. Si autem lux primo die facta intelligitur lux corporalis, oportet dicere, quod lux primo die fuit producta secundum communem lucis naturam; quarto autem die attributa est luminaribus determinata virtus ad determinatos effectus, secundum quod videmus alios effectus habere radium Solis, & alios radium Lunæ, & sic de aliis. Et propter hanc determinationem virtutis dicit Dionysius IV. cap. de div. Nom. (post princ. lect. 3.) quod lumen Solis, quod primo erat informe, quarto die formatum est.

Ad tertium dicendum, quod secundum Ptolemæum luminaria non sunt fixa in sphæris, sed habent motum seorsum a motu sphærarum. Ideo Chrysostomus dicit (hom. VI. in Gen. a med.) quod non ideo dicitur, quod posuit ea in firmamento, quia ibi sint fixa, sed quia jusserit ut ibi essent; sicut posuit hominem in paradiso, ut ibi esset. Sed secundum opinionem Aristotelis (II. de cæl. tex. 43. & seq.) stellæ fixæ sunt in orbibus, & non moventur nisi motu orbium; secundum rei veritatem tamen motus luminarium sensu percipitur, non autem motus sphærarum. Moyses autem rudi populo condescendens sequutus est quæ sensibiliter apparent, ut dictum est (quæst. LXVII. art. 4.) Si autem sit aliud firmamentum, quod factum est secunda die, ab eo in quo posita sunt sidera, secundum distinctionem naturæ, licet sensus non discernat, quem Moyses sequitur, ut dictum est (ibid.) cessat objectio: nam firmamentum factum est secunda die quantum ad inferiorem partem; in firmamento autem posita sunt sidera quarta die quantum ad superiorem partem, ut totum pro uno accipiatur, secundum quod sensui apparet.

Ad quartum dicendum, quod, sicut dicit Basilius (hom. V. hexam. non procul a princ.) præmittitur productio plantarum luminaribus ad excludendam idololatriam. Qui enim credunt, luminaria esse deos, dicunt, quod primordialem originem habent plantæ a luminaribus; quamvis, ut Chrysostomus dicit (homil. VI. in Gen. non procul a med.) sicut agricola cooperatur ad productionem plantarum, ita etiam & luminaria per suos motus.

Ad quintum dicendum, quod, sicut Chrysostomus dicit (loc. cit.) dicuntur duo luminaria magna non tam quantitate, quam efficacia, & virtute: quia etsi aliæ stellæ sint maiores quantitate quam Luna, tamen effectus Lunæ magis sentitur in istis inferioribus & etiam secundum sensum maior apparet.

ARTICULUS II. 352

Utrum convenienter causa productionis luminarium describatur.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter causa productionis luminarium describatur. Dicitur enim Hier. X. 2. *A signis cæli nolite metuere, quæ gentes timent*. Non ergo luminaria in signa facta sunt.

2. Præterea. Signum contra causam dividitur. Sed luminaria sunt causa eorum quæ hic aguntur. Ergo non sunt signa.

3. Præterea. Distinctio temporum, & dierum incepit a primo die. Non ergo facta sunt luminaria in tempora, & dies, & annos, idest in horum distinctionem.

4. Præterea. Nihil fit propter vilius se: quia finis est melior iis quæ sunt ad finem. Sed luminaria sunt meliora quam terra. Non ergo facta sunt ut illuminent terram.

5. Præterea. Luna non præest nocti; quando est (*a*) prima. Probabile autem est quod Luna facta fuerit prima: sic enim homines incipiunt computare. Ergo Luna non est facta ut præsit nocti.

In contrarium sufficit auctoritas Scripturæ.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est supra (quæst. LXV. art. 2.) creatura aliqua corporalis potest dici esse facta vel propter actum proprium, vel propter aliam creaturam, vel propter totum universum, vel propter gloriam Dei.

(*a*) *Al. plena: qui error infra repetitur.*

Sed

Sed Moyses, ut populum ab idololatria revocaret, illam solam causam tetigit, secundum quod sunt facta ad utilitatem hominum. Unde dicitur Deuteron. IV. 19. *Ne forte elevatis oculis ad cælum videas Solem, & Lunam, & omnia astra cæli, & errore deceptus adores ea, & colas, quæ creavit Dominus Deus in ministerium cunctis gentibus*. Hoc autem ministerium explicat in principio Genesis per tria. Primo enim provenit utilitas hominibus ex luminaribus quantum ad visum, qui est directivus in operibus, & maxime utilis ad cognoscendas res; & quantum ad hoc dicit: *Ut luceant in firmamento, & illuminent terram*. Secundo quantum ad vicissitudines temporum, quibus & fastidium tollitur, & valetudo conservatur, & necessaria victui oriuntur; quæ non essent, si semper esset aut æstas, aut hyems; & quantum ad hoc dicit: *Ut sint in tempora, & dies, & annos*. Tertio quantum ad opportunitatem negotiorum, & operum, inquantum ex luminaribus cæli accipitur significatio pluviosi temporis, vel sereni, quæ sunt apta diversis negotiis; & quantum ad hoc dicit: *Ut sint in signa*.

Ad primum ergo dicendum, quod luminaria sunt in signa corporalium transmutationum, non autem eorum quæ dependent ex libero arbitrio.

Ad secundum dicendum, quod per causam sensibilem quandoque ducimur in cognitionem effectus occulti, sicut & e converso: unde nihil prohibet causam sensibilem esse signum. Ideo tamen potius dicit signa quam causas, ut occasionem idololatriæ tolleret.

Ad tertium dicendum, quod in prima die facta est communis distinctio temporis per diem, & noctem secundum motum diurnum, qui est communis totius cæli, qui potest intelligi incepisse primo die. Sed speciales distinctiones dierum, & temporum, secundum quod dies est calidior die, & tempus tempore, & annus anno, fiunt secundum speciales motus stellarum, qui possunt intelligi quarto die incepisse.

Ad quartum dicendum, quod in illuminatione terræ intelligitur utilitas hominis, qui secundum animam præfertur corporibus (a) luminarium. Nihil tamen prohibet dici, quod dignior creatura facta est propter inferiorem, non secundum quod in se consideratur, sed secundum quod ordinatur ad integritatem universi.

Ad quintum dicendum, quod Luna, quando est perfecta, oritur vespere, & occidit mane: & sic præest nocti. Et satis probabile est quod Luna fuerit facta plena, sicut & herbæ factæ sunt in sua perfectione facientes semen, & similiter animalia, & homo. Licet enim naturali processu ab imperfecto ad perfectum deveniatur, simpliciter tamen perfectum prius est imperfecto. Augustinus tamen (Lib. II. sup. Gen. cap. xv. parum ante med.) hoc non asserit: quia dicit non esse inconveniens quod Deus imperfecta fecerit quæ postmodum ipse perfecit.

ARTICULUS III. 353

Utrum luminaria cæli sint animata.

II. cont. cap. LXIX. *& pot. quæst.* VI. *art.* 6. *& quol.* XII. *art.* 9. *& sp. art.* 6. *& II. cæl. lect.* 3. *& lect.* 13. *& lect.* 18. *&* 19.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod luminaria cæli sint animata. Superius enim corpus nobilioribus ornamentis ornari debet. Sed ea quæ pertinent ad ornatum inferiorum corporum, sunt animata, scilicet pisces, aves, & terrestria animalia. Ergo & luminaria, quæ pertinent ad ornatum cæli.

2. Præterea. Nobilioris corporis nobilior est forma. Sed Sol, & Luna, & alia luminaria sunt nobiliora quam corpora plantarum, & animalium. Ergo habent nobiliorem formam. Nobilissima autem forma est anima, quæ est principium vitæ: quia, ut Augustinus dicit in Lib. de vera relig. (cap. XXIX. circa med.) quælibet substantia vivens naturæ ordine præfertur substantiæ non viventi. Ergo luminaria cæli sunt animata.

3. Præterea. Causa nobilior est effectu. Sed Sol, & Luna, & alia luminaria sunt causa vitæ, ut patet maxime in animalibus ex putrefactione generatis, quæ virtute Solis, & stellarum vitam consequuntur. Ergo multo magis corpora cælestia vivunt, & sunt animata.

4. Præterea. Motus cæli, & cælestium corporum sunt naturales, ut patet in I. de cælo (tex. 7. & 8. & seq.) Motus autem naturalis est a principio intrinseco. Cum igitur principium motus cælestium corporum sit aliqua substantia apprehensiva, quæ movetur sicut desiderans a desiderato, ut dicitur in XII. Metaph. (text. 36.) videtur quod principium apprehendens sit principium in-

(a) *Ita cum cod. Alan. editi plerimi. Nicolaius, & Theologi Lovan. & Duac.* luminaribus.

trinsecum corporibus cælestibus. Ergo sunt animata.

5. Præterea. Primum mobile est cælum. In genere autem mobilium primum est movens seipsum, ut probatur in VIII. Phys. (text. 34. & seq.) quia quod est per se, prius est eo quod est per aliud. Sola autem animata movent seipsa, ut in eod. Lib. ostenditur (text. 27.) Ergo corpora cælestia sunt animata.

Sed contra est quod Damascenus dicit in Lib. II. (orth. Fid. cap. VI. circ. fin.) *Nullus animatos cælos, vel luminaria æstimet: inanimata enim sunt, & insensibiles.*

Respondeo dicendum, quod circa istam quæstionem apud Philosophos fuit diversa opinio. Anaxagoras enim, ut Augustinus refert Lib. XVIII. de civit. Dei (cap. XLI. ante med.) factus est reus apud Athenienses, quia dixit, Solem esse lapidem ardentem, negans utique ipsum esse deum, vel aliquid animatum. Platonici vero posuerunt corpora cælestia animata.

Similiter etiam apud Doctores fidei fuit circa hoc diversa opinio. Origenes enim (Lib. I. Periar. cap. VII.) posuit corpora cælestia animata. Hieronymus etiam idem sentire videtur, exponens illud Eccle. 1. 6. *Lustrans universa per circuitum pergit spiritus*. Basilius vero (hom. III. in hexam. a med.) & Damascenus (Lib. II. cap. VI.) asserunt, corpora cælestia non esse animata. Augustinus vero sub dubio dereliquit, in neutram partem declinans, ut patet in II. super Genesim ad litt. (cap. XVIII.) & in Enchirid. (cap. LVIII.) ubi etiam dicit, quod *si sunt animata cælestia corpora, pertinent ad societatem Angelorum eorum animæ*.

In hac autem opinionum diversitate, ut veritas aliquatenus innotescat, considerandum est, quod unio animæ, & corporis non est propter corpus, sed propter animam: non enim forma est propter materiam, sed e converso. Natura autem, & virtus animæ deprehenditur ex eius operatione, quæ etiam quodammodo est finis eius. Invenitur autem corpus nostrum necessarium ad aliquam operationem animæ, quæ mediante corpore exercetur, sicut patet in operibus animæ sensitivæ, & nutritivæ. Unde necesse est tales animas unitas esse corporibus propter suas operationes. Est autem aliqua operatio animæ quæ non exercetur corpore mediante, sed tamen ex corpore aliquod adminiculum tali operationi exhibetur; sicut per corpus exhibentur animæ humanæ phantasmata, quibus indiget ad intelligendum. Unde etiam talem animam necesse est corpori uniri propter suam operationem, licet contingat ipsam separari. Manifestum est autem quod anima cælestis corporis non potest habere operationes nutritivæ animæ, quæ sunt nutrire, augere, & generare: huiusmodi enim operationes non competunt corpori incorruptibili per naturam. Similiter etiam nec operationes animæ sensitivæ corpori cælesti conveniunt: quia omnes sensus fundantur super tactum, qui est apprehensivus qualitatum elementarium. Omnia etiam organa potentiarum sensitivarum requirunt determinatam proportionem secundum commixtionem aliquam elementorum, a quorum natura corpora cælestia ponuntur remota. Relinquitur ergo quod de operationibus animæ nulla potest competere animæ cælesti, nisi duæ, intelligere, & movere: nam appetere consequitur sensum, & intellectum, & cum utroque ordinatur. Intellectus autem operatio, cum non exerceatur per corpus, non indiget corpore, nisi inquantum ei per sensus ministrantur phantasmata. Operationes autem sensitivæ animæ corporibus cælestibus non conveniunt, ut dictum est (in isto art.) Sic igitur propter operationem intellectualem anima cælesti corpori non uniretur. Relinquitur ergo quod propter solam motionem. Ad hoc autem quod moveat, non oportet quod uniatur ei ut forma, sed per contactum virtutis, sicut motor unitur mobili. Unde Aristoteles Lib. VIII. Physic. (text. 40. 41. 42. & 43.) postquam ostendit quod primum movens seipsum componitur ex duabus partibus, quarum una est movens, & alia mota, assignans quomodo hæ duæ partes uniantur, dicit, quod per contactum vel duorum ad invicem, si utrumque sit corpus, vel unius ad alterum, & non e converso, si unum sit corpus, & aliud non corpus. Platonici etiam animas corporibus uniri non ponebant nisi per contactum virtutis, sicut motor mobili. Et sic per hoc quod Plato ponit corpora cælestia animata, nihil aliud datur intelligi quam quod substantiæ spirituales uniuntur corporibus cælestibus ut motores mobilibus. Quod autem corpora cælestia moveantur ab aliqua substantia apprehendente, & non solum a natura, sicut gravia, & levia, patet ex quod natura non movet nisi ad unum, quo habito quiescit: quod in motu

tu corporum cælestium non apparet. Unde relinquitur quod moventur ab aliqua substantia apprehendente. Augustinus etiam dicit III. de Trin. (cap. IV. paul. a princ.) corpora omnia administrari a Deo per spiritum vitæ.

Sic igitur patet quod corpora cælestia non sunt animata eo modo quo plantæ, & animalia, sed æquivoce.

Unde inter ponentes ea esse animata, & ponentes ea inanimata, parva, vel nulla differentia invenitur in re, sed in voce tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod ad ornatum pertinent aliqua secundum proprium motum: & quantum ad hoc luminaria cæli conveniunt cum aliis quæ ad ornatum pertinent, quia moventur a substantia vivente.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse nobilius simpliciter, quod tamen non est nobilius quantum ad aliquid. Forma ergo cælestis corporis, etsi non sit simpliciter nobilior anima animalis, est tamen nobilior quantum ad rationem formæ. Perficit enim totaliter suam materiam, ut non sit in potentia ad aliam formam: quod anima non facit. Quantum etiam ad motum moventur corpora cælestia a nobilioribus motoribus.

Ad tertium dicendum, quod corpus cæleste, cum sit movens motum, habet rationem instrumenti, quod agit in virtute principalis agentis: & ideo ex virtute sui motoris, qui est substantia vivens, potest causare vitam.

Ad quartum dicendum, quod motus corporis cælestis est naturalis, non propter principium activum, sed propter principium passivum: quia scilicet habet in sua natura aptitudinem, ut tali motu ab intellectu moveatur.

Ad quintum dicendum, quod cælum dicitur movere seipsum, inquantum componitur ex motore, & mobili, non sicut ex forma, & materia, sed secundum contactum virtutis, ut dictum est (in corp. art.) Et hoc etiam modo potest dici, quod eius motor est principium intrinsecum; ut sic etiam motus cæli possit dici naturalis ex parte principii activi; sicut motus voluntarius dicitur esse naturalis animali, inquantum est animal, ut dicitur in VIII. Physic. (tex. 27.)

QUAESTIO LXXI.

De opere quintæ diei.

ARTICULUS UNICUS. 354

Sup. quæst. lxx. art. 1. cor.

Deinde considerandum est de opere quintæ diei: & videtur quod inconvenienter hoc opus describatur. Illud enim aquæ producunt ad cuius productionem sufficit virtus aquæ. Sed virtus aquæ non sufficit ad productionem omnium piscium, & avium, cum videamus plura eorum generari ex semine. Non ergo convenienter dicitur: *Producant aquæ reptile animæ viventis, & volatile super terram.*

2. Præterea. Pisces, & aves non tantum producuntur ex aqua, sed in eorum compositione videtur magis terra dominari quam aqua: quia corpora eorum naturaliter moventur ad terram, unde & in terra quiescunt. Non ergo convenienter dicitur, pisces, & aves ex aqua produci.

3. Præterea. Sicut pisces habent motum in aquis, ita aves in aere. Si ergo pisces ex aquis producuntur, aves non deberent produci ex aquis, sed ex aere.

4. Præterea. Non omnes pisces reptant in aquis, cum quidam habeant pedes, quibus gradiuntur in terra, sicut vituli marini. Non ergo sufficienter productio piscium designatur in hoc quod dicitur: *Producant aquæ reptile animæ viventis.*

5. Præterea. Animalia terrestria sunt perfectiora avibus, & piscibus: quod patet ex hoc quod habent membra magis distincta, & perfectiorem generationem: generant enim animalia; sed pisces, & aves generant ova: perfectiora autem præcedunt in ordine naturæ. Non ergo quinta die debuerunt fieri pisces, & aves ante animalia terrestria.

In contrarium sufficit auctoritas Scripturæ.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. præced. art. 1.) opus ornatus per ordinem respondet ordini distinctionis. Unde sicut inter tres dies distinctioni deputatas media, quæ est secunda, deputatur distinctioni medii corporis, scilicet aquæ; ita inter dies deputatas ad opus ornatus, media, idest quinta, deputatur ad ornatum medii corporis per productionem avium, & pi-

piscium. Unde sicut Moyses in quarta die nominat luminaria, & lucem, ut designet quod quarta dies respondet primæ, in qua dixerat lucem factam; ita in hac quinta die facit mentionem de aquis, & de firmamento cæli, ut designet, quod quinta dies respondet secundæ.

Sed sciendum est, quod sicut in productione plantarum differt Augustinus ab aliis, ita & in productione piscium, & avium. Alii enim dicunt, pisces, & aves quinta die esse productos in actu. Augustinus autem dicit V. super Genes. ad lit. (cap. v. a med.) quod quinta die aquarum natura produxit pisces, & aves potentialiter.

Ad primum ergo dicendum, quod Avicenna posuit, omnia animalia posse generari ex aliquali elementorum commixtione absque semine, etiam per viam naturæ.

Sed hoc videtur inconveniens: quia natura determinatis mediis procedit ad suos effectus. Unde illa quæ naturaliter generantur ex semine, non possunt naturaliter sine semine generari.

Et ideo dicendum est aliter, quod in naturali generatione animalium principium activum est virtus formativa, quæ est in semine, in iis quæ ex semine generantur; loco cuius virtutis in iis, quæ ex putrefactione generantur, est virtus cælestis corporis. Materiale autem principium in utrorumque animalium generatione est aliquod elementum, vel elementatum. In prima autem rerum institutione fuit principium activum verbum Dei, quod de materia elementari produxit animalia vel in actu secundum alios Sanctos, vel virtute secundum Augustinum (loc. sup. cit.) non quod aqua, aut terra habeat in se virtutem producendi omnia animalia, ut Avicenna posuit; sed quia hoc ipsum quod ex materia elementari virtute seminis, vel stellarum possunt animalia produci, est ex virtute primitus elementis data.

Ad secundum dicendum, quod corpora avium, & piscium possunt dupliciter considerari. Uno modo secundum se; & sic necesse est quod in eis magis terrestre elementum dominetur: quia ad hoc quod fiat contemperatio mixtionis in corpore animalis, necesse est quod quantitative abundet in eo elementum quod est minus activum, scilicet terra. Sed si considerentur, secundum quod sunt nata moveri talibus motibus, sic habent affinitatem quamdam cum corporibus in quibus moventur: & sic eorum generatio hic describitur.

Ad tertium dicendum, quod aer, quia insensibilis est, non per se ipsum connumeratur, sed cum aliis: partim quidem cum aqua quantum ad inferiorem partem, quæ exhalationibus aquæ ingrossatur; partim etiam cum cælo, quantum ad superiorem partem: aves autem motum habent in inferiori parte aeris; & ideo sub firmamento cæli volare dicuntur, etiamsi firmamentum pro nebuloso aere accipiatur: & ideo productio avium aquæ adscribitur.

Ad quartum dicendum, quod natura de uno extremo ad aliud transit per media: & ideo inter cælestia, & aquatica animalia sunt quædam media, quæ communicant cum utrisque, & computantur cum illis cum quibus magis communicant, secundum id quod cum eis communicant, non secundum id quod communicant cum alio extremo. Tamen, ut includantur omnia huiusmodi quæ habent aliquid speciale inter pisces, postquam dixerat: *Producant aquæ reptile animæ viventis:* subiungit: *Creavit Deus cete grandia &c.*

Ad quintum dicendum, quod productio horum animalium ordinatur secundum ordinem corporum quæ eis ornantur, magis quam secundum propriam dignitatem; & tamen in via generationis ab imperfectioribus ad perfectiora pervenitur.

QUAESTIO LXXII.

De opere sextæ diei.

ARTICULUS UNICUS. 355

Supra quæst. lxx. *art.* 1. *cor.*

Deinde quæritur de opere sextæ diei: & videtur quod inconvenienter describatur. Sicut enim aves, & pisces habent viventem animam, ita etiam & animalia terrestria. Non autem terrestria animalia sunt ipsa anima vivens. Ergo inconvenienter dicitur: *Producat terra animam viventem:* sed debuit dici: *Producat terra quadrupedia animæ viventis.*

2. Præterea. Genus non debet dividi contra speciem. Sed iumenta, & bestiæ sub quadrupedibus computantur. Inconvenienter ergo quadrupedia connumerantur iumentis, & bestiis.

3. Præ-

3. Præterea. Sicut alia animalia sunt in determinato genere, & specie, ita & homo. Sed in factione hominis non fit mentio de suo genere, vel specie. Ergo nec in productione aliorum animalium debuit fieri mentio de genere, vel specie, cum dicitur, *In genere suo*, vel *specie sua*.

4. Præterea. Animalia terrestria magis sunt similia homini, qui a Deo dicitur benedici, quam aves, & pisces. Cum igitur aves, & pisces dicantur benedici, multo fortius hoc dici debuit de aliis animalibus.

5. Præterea. Quædam animalia generantur ex putrefactione, quæ est corruptio quædam. Corruptio autem non convenit primæ institutioni rerum. Non ergo eiusmodi animalia debuerunt in prima rerum institutione produci.

6. Præterea. Quædam animalia sunt venenosa, & homini noxia. Nihil autem debuit esse homini nocivum ante peccatum. Ergo huiusmodi animalia vel omnino fieri a Deo non debuerunt, qui est bonorum auctor, vel non debuerunt fieri ante peccatum.

In contrarium sufficit auctoritas Scripturæ.

Respondeo dicendum, quod sicut in die quinto ornatur medium corpus, & respondet secundæ diei; ita in sexto die ornatur ultimum corpus, scilicet terra, per productionem animalium terrestrium; & respondet tertiæ diei. Unde utrobique fit mentio de terra.

Et hic etiam secundum Augustinum (Lib. V. super Gen. cap. v.) animalia terrestria producuntur potentialiter, secundum vero alios Sanctos in actu.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Basilius dicit (hom. VIII. hexam.) diversus gradus vitæ qui in diversis viventibus invenitur, ex modo loquendi Scripturæ colligi potest. Plantæ enim habent imperfectissimam vitam, & occultam: unde in earum productione nulla mentio fit de vita, sed solum de generatione, quia secundum hanc solum invenitur actus vitæ in eis. Nutritiva enim, & augmentativa generativæ deserviunt, ut infra dicetur (quæst. lxxviii. art. 2.) Inter animalia vero perfectiora sunt, communiter loquendo, terrestria avibus, & piscibus; non quod pisces memoria careant, ut Basilius dicit (hom. VIII. in hexam.) & Augustinus improbat (Lib. III. supra Genes. ad lit. cap. VIII.) sed propter distinctionem membrorum, & perfectionem generationis. Quantum autem ad aliquas sagacitates, etiam aliqua animalia imperfecta magis vigent, ut apes, & formicæ: & ideo pisces vocat non *animam viventem*, sed *reptile animæ viventis*. Sed terrena animalia vocat animam viventem propter perfectionem vitæ in eis; ac si pisces sint corpora habentia aliquid animæ, terrestria vero animalia propter perfectionem vitæ sint quasi animæ dominantes corporibus. Perfectissimus autem gradus vitæ est in homine: & ideo vitam hominis non dicit produci a terra, vel aqua, sicut ceterorum animalium, sed a Deo.

Ad secundum dicendum, quod per iumenta, vel pecora intelliguntur animalia domestica, quæ homini serviunt qualitercumque. Per bestias autem intelliguntur animalia sæva, ut ursi, & leones. Per reptilia vero, animalia quæ vel non habent pedes, quibus eleventur a terra, ut serpentes; vel habent breves, quibus parum elevantur, ut lacertæ, & formicæ. Sed quia sunt quædam animalia quæ sub nullo horum comprehenduntur, ut cervi, & capreæ; ut etiam ista comprehenderentur, addidit *quadrupedia*.

Vel quadrupedia præmisit quasi genus, & alia subiunxit quasi species: sunt enim quædam reptilia quadrupedia, ut lacertæ, & formicæ.

Ad tertium dicendum, quod in aliis animalibus, & plantis mentionem fecit de genere, & specie, ut designaret generationem similem ex similibus. In homine autem non fuit necessarium ut hoc diceretur: quia quod præmissum fuit de aliis, etiam de homine intelligi potest.

Vel quia animalia, & plantæ producuntur secundum genus, & speciem suam, quasi longe a similitudine divina remota; homo autem dicitur formatus ad imaginem & similitudinem Dei.

Ad quartum dicendum, quod benedictio Dei dat virtutem multiplicandi per generationem: & ideo quod positum est in avibus, & piscibus, quæ primo occurrunt, non fuit necessarium repeti in terrenis animalibus, sed intelligitur. In hominibus autem iteratur benedictio: quia in eis est quædam specialis multiplicationis ratio propter complendum numerum electorum, & ne quisquam diceret, in officio gignendi filios ullum esse peccatum. Plantæ vero nullum habent

bent propagandæ prolis affectum, ac sine ullo sensu generant: unde indignæ iudicatæ sunt benedictionis verbis.

Ad quintum dicendum, quod cum generatio unius sit corruptio alterius, quod ex corruptione ignobiliorum generentur nobiliora, non repugnat primæ rerum institutioni. Unde animalia quæ generantur ex corruptione rerum inanimatarum, vel plantarum, potuerunt tunc generari; non autem quæ generantur ex corruptione animalium, tunc potuerunt produci, nisi potentialiter tantum.

Ad sextum dicendum, quod Augustinus dicit in I. supra Genes. contra Manichæos (cap. XVI. parum a princ.) quod *si in alicuius opificis officinam imperitus intraverit, videt ibi multa instrumenta, quorum causas ignorat; & si multum est insipiens, superflua putat. Iam vero si in fornacem incautus ceciderit, aut ferramento aliquo acuto se vulneraverit, noxia existimat ibi esse multa: quorum usum quia novit artifex, insipientiam eius irridet. Sic in hoc mundo quidam audent multa reprehendere quorum causas non vident. Multa enim etsi domui nostræ non sunt necessaria, in eis tamen completur universitatis integritas.* Homo autem ante peccatum ordinate fuisset usus rebus mundi: unde animalia venenosa ei noxia non fuissent.

QUAESTIO LXXIII.

De iis quæ pertinent ad septimum diem, in tres articulos divisa.

Deinde considerandum est de iis quæ pertinent ad septimum diem: & circa hoc quæruntur tria.

Primo de completione operum.

Secundo de requie Dei.

Tertio de benedictione, & sanctificatione huius diei.

ARTICULUS I. 356

Utrum completio divinorum operum debeat septimo diei adscribi.

II. dist. XV. quæst. III. art. I.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod completio divinorum operum non debeat septimo diei adscribi. Omnia enim quæ in hoc sæculo aguntur, ad divina opera pertinent. Sed consummatio sæculi erit in fine mundi, ut habetur Matth. XIII. tempus etiam incarnationis Christi est cuiusdam completionis tempus, unde dicitur *tempus plenitudinis* Galat. IV. & ipse Christus moriens dixit, *Consummatum est*, ut dicitur Ioan. XIX. 30. Non ergo completio divinorum operum competit diei septimo.

2. Præterea. Quicumque complet opus suum, aliquid facit. Sed Deus non legitur septimo die aliquid fecisse, quinimmo ab omni opere quievisse. Ergo completio operum non competit septimo diei.

3. Præterea. Non dicitur aliquid esse completum, cui multa superadduntur, nisi sint illa superflua: quia perfectum dicitur cui nihil deest eorum quæ debet habere. Sed post septimum diem multa sunt facta, & productio multorum individuorum, & etiam quarumdam novarum specierum, quæ frequenter apparent, præcipue in animalibus ex putrefactione generatis: quotidie etiam Deus novas animas creat. Novum etiam fuit incarnationis opus, de quo dicitur Hier. XXXI. 22. (a) *Novum faciet Dominus super terram.* Nova etiam sunt miraculosa opera, de quibus dicitur Eccli. XXXVI. 6. *Innova signa, & immuta mirabilia.* Innovabuntur etiam omnia in glorificatione Sanctorum, secundum illud Apocal. XXI. 5. *Et dixit qui sedebat in throno: Ecce nova facio omnia.* Completio ergo divinorum operum non debet attribui septimo diei.

Sed contra est quod dicitur Genes. II. 2. *Complevit Deus die septimo opus suum quod fecerat.*

Respondeo dicendum, quod duplex est rei perfectio, prima, & secunda. Prima quidem perfectio est, secundum quod res in sua substantia est perfecta: quæ quidem perfectio est forma totius, quæ ex integritate partium consurgit. Perfectio autem secunda est finis: finis autem vel est operatio, sicut finis citharistæ est citharizare; vel est aliquod ad quod per operationem pervenitur, sicut finis ædificatoris est domus, quam ædificando facit. Prima autem perfectio est causa secundæ: quia forma est principium operationis. Ultima autem perfectio, quæ est finis totius universi, est perfecta beatitudo Sanctorum, quæ erit in ultima consummatione sæculi. Prima autem perfectio, quæ est in integritate universi, fuit in prima rerum institutione: & hæc deputatur septimo diei.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est (in corp. art.) perfectio prima est causa secundæ. Ad beatitudinem

(a) *Vulgata*: Creavit Dominus novum &c.

nem autem consequendam duo requiruntur, natura, & gratia. Ipsa ergo beatitudinis perfectio erit in fine mundi, ut dictum est (in corp. art.) Sed ista consummatio praecessit causaliter, quantum ad naturam quidem in prima rerum institutione, quantum ad gratiam vero in incarnatione Christi: quia *gratia, & veritas per Iesum Christum facta est*, ut dicitur Ioan. 1. 17. Sic igitur in septima die fuit consummatio naturae, in incarnatione Christi consummatio gratiae, in fine mundi consummatio gloriae.

Ad secundum dicendum, quod septima die Deus aliquid operatus est, non novam creaturam condendo, sed creaturam administrando, & ad propriam operationem eam movendo: quod iam aliqualiter pertinet ad inchoationem quamdam secundae perfectionis. Et ideo consummatio operum secundum nostram translationem attribuitur diei septimae. Sed secundum aliam translationem attribuitur diei sextae. Et utrumque potest stare: quia consummatio quae est secundum integritatem partium universi, competit sextae diei; consummatio quae est secundum operationem partium, competit septimae.

Vel potest dici, quod in motu continuo, quamdiu aliquid potest moveri ulterius, non dicitur motus perfectus ante quietem, quies enim demonstrat motum consummatum. Deus autem poterat plures creaturas facere praeter illas quas fecerat sex diebus. Unde hoc ipso quod cessavit novas creaturas condere in septima die, dicitur opus suum consummasse.

Ad tertium dicendum, quod nihil postmodum a Deo factum est totaliter novum, quin aliqualiter in operibus sex dierum praecesserit. Quaedam enim praeextiterunt materialiter, sicut quod Deus de costa Adae formavit mulierem. Quaedam vero praeextiterunt in operibus sex dierum non solum materialiter, sed etiam causaliter; sicut individua quae nunc generantur, praecesserunt in primis individuis suarum specierum. Species etiam novae, si quae apparent, praeextiterunt in quibusdam (*a*) activis virtutibus, sicut & animalia ex putrefactione generata producuntur ex virtutibus stellarum, & elementorum, quam a principio acceperunt, etiamsi novae species talium animalium producantur. Animalia etiam quaedam secundum novam speciem aliquando oriuntur ex commixtione animalium diversorum secundum speciem; sicut cum ex asino, & equa generatur mulus: & haec etiam praecesserunt causaliter in operibus sex dierum. Quaedam vero praecesserunt secundum similitudinem, sicut animae quae nunc creantur: & similiter incarnationis opus: quia, ut dicitur Philip. 11. 7. *Filius Dei est in similitudinem hominum factus*. Gloria etiam spiritualis secundum similitudinem praecessit in Angelis, corporalis vero in caelo, praecipue empyreo. Unde dicitur Eccle. 1. 10. *Nihil sub Sole novum ... iam enim praecessit in saeculis quae fuerunt ante nos*.

ARTICULUS II. 357

Utrum Deus septima die requievit ab omni opere suo.

II. dist. xv. *quaest.* III. *art.* 1. & 2.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod Deus septima die non requievit ab omni suo opere. Dicitur enim Ioann. v. 17. *Pater meus usque modo operatur, & ego operor*. Non ergo septima die requievit ab omni opere.

2. Praeterea. Requies motui opponitur, vel labori, qui interdum causatur ex motu. Sed Deus immobiliter, & absque labore sua opera produxit. Non ergo dicendum est, septima die a suo opere requievisse.

3. Si dicatur, quod Deus requievit die septima, quia fecit hominem requiescere; contra. Requies contraponitur operationi. Sed quod dicitur, *Deus creavit*, vel *fecit hoc*, vel *illud*, non exponitur, quod Deus hominem fecit creare, aut facere. Ergo nec convenienter exponi potest, ut dicatur Deus requievisse, quia fecit hominem requiescere.

Sed contra est quod dicitur Genes. 11. 2. *Requievit Deus die septimo ab omni opere quod patrarat*.

Respondeo dicendum, quod quies proprie opponitur motui, & per consequens labori, qui ex motu consurgit. Quamvis autem motus proprie acceptus sit corporum, tamen nomen motus etiam ad spiritualia derivatur dupliciter. Uno modo secundum quod omnis operatio motus dicitur: sic enim & divina bonitas quodammodo movetur, & procedit in res, secundum quod se eis communicat, ut Dionysius dicit 11. cap. de div. Nom. (lect. 3.) Alio modo desiderium in aliud tendens quidam motus dicitur. Unde & requies dupliciter accipitur: uno modo pro

(a) *Al.* acquisitis.

pro cessatione ab operibus; alio modo pro impletione desiderii.

Et utroque modo dicitur Deus requievisse die septima. Primo quidem quia die septima cessavit novas creaturas condere: nihil enim postea fecit quod non aliquo modo praecesserit in primis operibus, ut dictum est (quaest. lxix. art. 2. & art. praec. ad 3.) Alio modo secundum quod rebus conditis ipse non indigebat, sed seipso fruendo beatus est. Unde post conditionem omnium operum non dicitur, quod in suis operibus requievit, quasi eis ad suam beatitudinem indigens; sed ab eis requievit utique in seipso, quia sufficit sibi, & implet desiderium suum.

Et quamvis ab aeterno in seipso requieverit, tamen quod post opera condita in seipso requievit, hoc pertinet ad septimum diem: & hoc est ab operibus requiescere, ut Augustinus dicit IV. super Genes. ad litt. (cap. xv.)

Ad primum ergo dicendum, quod Deus *usque modo operatur*, conservando, & administrando creaturam conditam, non autem novam creaturam condendo.

Ad secundum dicendum, quod requies non opponitur labori, sive motui, sed productioni novarum rerum, & desiderio in aliud tendendi, ut dictum est (in cor. art.)

Ad tertium dicendum, quod sicut Deus in solo se requiescit, & se fruendo beatus est, ita & nos per solam Dei fruitionem beati efficimur: & sic etiam facit nos a suis, & nostris operibus in seipso requiescere. Est ergo conveniens expositio, ut dicatur Deus requievisse, quia nos requiescere facit. Sed non est haec sola ponenda; sed alia expositio est principalior, & prior.

ARTICULUS III. 358

Utrum benedictio, & sanctificatio debeatur diei septimae.

II. dist. xv. *quaest.* III. *art.* 3.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod benedictio, & sanctificatio non debeatur diei septimae. Tempus enim aliquod consuevit dici benedictum, aut sanctum propter aliquod bonum quod in illo tempore evenit, aut propter hoc quod aliquod malum vitatur. Sed Deo nihil accrescit, aut deperit, sive operetur, sive ab operando cesset. Non ergo specialis benedictio, & sanctificatio debetur diei septimae.

2. Praeterea. Benedictio a bonitate dicitur. Sed bonum est diffusivum, & communicativum sui, secundum Dionysium (cap. iv. de div. Nom. in princ.) Ergo magis debuerunt benedici dies in quibus creaturas produxit, quam ille dies in quo a producendis creaturis cessavit.

3. Praeterea. In singulis creaturis quaedam benedictio commemorata est, dum in singulis operibus dictum est: *Vidit Deus quod esset bonum*. Non oportuit igitur quod post omnium productionem dies septima benediceretur.

Sed contra est quod dicitur Genes. II. 3. *Benedixit Deus diei septimo, & sanctificavit illum, quia in illo cessaverat ab omni opere suo.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. praec.) requies Dei in die septima dupliciter accipitur. Primo quidem quantum ad hoc quod cessavit a novis operibus condendis; ita tamen quod creaturam conditam conservat, & administrat. Alio modo secundum quod post opera requievit in seipso.

Quantum ergo ad primum competit septimae diei benedictio: quia, sicut supra dictum est (quaest. lxxii. ad 4.) benedictio ad multiplicationem pertinet. Unde dictum est creaturis, quas benedixit: *Crescite & multiplicamini*. Multiplicatio autem rerum fit per administrationem creaturae, secundum quam ex similibus similia generantur. Quantum vero ad secundum competit septimae diei sanctificatio: maxime enim sanctificatio cuiuslibet attenditur in hoc quod in Deo requiescit: unde & res Deo dedicatae sanctae dicuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod non propter hoc dies septimus sanctificatur, quia Deo possit aliquid accrescere, vel decrescere; sed quia creaturis aliquid accrescit per multiplicationem, & quietem in Deo.

Ad secundum dicendum, quod in primis sex diebus productae sunt res in suis primis causis; sed postea ex illis primis causis res multiplicantur, & conservantur: quod etiam ad bonitatem divinam pertinet: cuius etiam perfectio in hoc maxime ostenditur quod in ipsa sola & ipse requiescit, & nos requiescere possumus ea fruentes.

Ad tertium dicendum, quod bonum quod in singulis diebus commemoratur, pertinet ad primam naturae institutionem; benedictio autem diei septimae pertinet ad naturae propagationem.

QUAE-

QUAESTIO LXXIV.

De omnibus sex diebus in communi, in tres articulos divisa.

DEinde quæritur de omnibus (*a*) sex diebus in communi: & quæruntur tria.

Primo de sufficientia horum dierum.

Secundo, utrum sint unus dies, vel plures.

Tertio de quibusdam modis loquendi, quibus Scriptura utitur enarrando opera sex dierum.

ARTICULUS I. 359

Utrum sufficienter isti dies enumerentur.

Ver. quæst. VIII. *art.* 16. *corp. & pot. quæst.* IV. *art.* 1. & 2. & *Hebr.* IV. *lect.* 1. & *Job* XL. *lect.* 2.

AD primum sic proceditur. Videtur quod non sufficienter isti dies enumerentur. Non minus enim distinguitur opus creationis ab operibus distinctionis, & ornatus, quam hæc duo opera ab invicem. Sed alii dies deputantur distinctioni, & alii ornatui. Ergo etiam alii dies debent assignari creationi.

2. Præterea. Aer, & ignis sunt nobiliora elementa quam terra, & aqua. Sed unus dies deputatur distinctioni aquæ, & alius distinctioni terræ. Ergo alii dies debent deputari distinctioni ignis, & aeris.

3. Præterea. Non minus distant volucres, & pisces quam volucres, & terrestria animalia: homo etiam plus distat ab aliis animalibus quam alia quæcumque animalia ab invicem. Sed alius dies deputatur productioni piscium maris, & alius productioni animalium terræ. Ergo & alius dies debet deputari productioni avium cæli, & alius productioni hominis.

4. Sed contra videtur quod aliqui dies superflue assignentur. Lumen enim ad luminaria se habet ut accidens ad subiectum. Simul autem producitur subiectum cum proprio accidente. Non ergo alia die debuit produci lux, & alia luminaria.

5. Præterea. Dies isti deputantur primæ institutioni mundi. Sed in septima die nihil (*b*) penitus est institutum. Ergo septima dies non debet aliis connumerari.

Respondeo dicendum, quod ratio distinctionis horum dierum ex præmissis (quæst. lxx. & lxxi. & lxxii.) potest esse manifesta. Oportuit enim primo distingui partes mundi, & postmodum singulas partes (*c*) ornari per hoc quod quasi suis habitatoribus replentur.

Secundum ergo alios Sanctos in creatura corporali tres partes designantur. Prima quæ significatur nomine cæli: media, quæ significatur nomine aquæ; infima, quæ significatur nomine terræ. Unde & secundum Pythagoricos perfectio in tribus ponitur, principio, medio, & fine, ut dicitur in I. de cælo (text. 2.) Prima ergo pars distinguitur prima die, & ornatur quarta; media distinguitur secunda die, & ornatur quinta: infima distinguitur tertia die, & ornatur sexta.

Augustinus vero convenit quidem cum eis in ultimis tribus diebus; differt autem in tribus primis. Quia secundum eum in primo die formatur creatura spiritualis, in duobus aliis creatura corporalis; ita quod in secundo corpora superiora, in tertio corpora inferiora. Et sic perfectio divinorum operum respondet perfectioni senarii numeri, qui consurgit ex suis partibus (*d*) aliquotis coniunctis: quæ quidem partes sunt unum, duo, tria. Una enim dies deputatur formationi creaturæ spiritualis, duæ formationi creaturæ corporalis, & tres ornatui.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Augustinum opus creationis pertinet ad productionem materiæ informis, & naturæ spiritualis informis: quæ quidem duo sunt extra tempus, ut ipse dicit in XII. Confess. (cap. XII.) Et ideo creatio utriusque ponitur ante omnem diem.

Sed secundum alios Sanctos potest dici, quod opus distinctionis, & ornatus attenditur secundum aliquam mutationem creaturæ, quæ tempore mensuratur. Opus autem creationis consistit in sola divina actione in instanti rerum substantiam producente: & ideo quodlibet opus distinctionis, & ornatus dicitur factum in die; creatio autem dicitur facta in principio, quod sonat aliquid indivisibile.

Ad secundum dicendum, quod ignis, & aer, quia non distinguuntur a vulgo, inter partes mundi non sunt expresse nominata a Moyse; sed computantur cum medio, scilicet aqua, maxime quantum ad inferiorem aeris partem; quantum vero ad superiorem computantur cum cæ-

(a) *Al.* septem. *Vide sup. q. lxx. prol.* (b) *Al.* primitus. (c) *Al.* ordinari. (d) *Al.* aliquoties.

cælo, ut Augustinus dicit (Lib. II. super Gen. cap. XIII.)

Ad tertium dicendum, quod productio animalium recitatur, secundum quod sunt in ornatum partium mundi: & ideo dies productionis animalium distinguuntur, vel uniuntur secundum hanc convenientiam, vel differentiam, qua conveniunt, vel differunt in ornando aliquam partem mundi.

Ad quartum dicendum, quod prima die facta est natura lucis in aliquo subiecto; sed quarta die facta dicuntur luminaria, non quia eorum substantia fit de novo producta, sed quia sunt aliquo modo formata quo prius non erant, ut supra dictum est (quæst. LXX. art. I.)

Ad quintum dicendum, quod septimæ diei secundum Augustinum (Lib. IV. super Gen. cap. XV.) deputatur aliquid post omnia quæ sex diebus attribuuntur, scilicet quod Deus a suis operibus in seipso requiescit: & ideo oportuit post sex dies fieri mentionem de septimo.

Secundum vero alios potest dici, quod in septimo die mundus habuit quemdam novum statum, ut scilicet ei nihil adderetur de novo: & ideo post sex dies ponitur septima deputata cessationi ab opere.

ARTICULUS II. 360

Utrum omnes isti dies sint unus dies.

Locis supra art. I. inductis, & II. dist. XII. *quæst. I. art. 2. & 3.*

AD secundum sic proceditur. Videtur quod omnes isti dies sint unus dies. Dicitur enim Gen. II. 4. *Istæ sunt generationes cæli, & terræ, quando creata sunt, in die quo fecit Dominus cælum, & terram, & omne virgultum agri, antequam oriretur in terra.* Unus ergo est dies, in *quo fecit cælum, & terram, & omne virgultum agri.* Sed cælum, & terram fecit in prima die, vel potius ante omnem diem, virgultum autem agri tertia die. Ergo unus est primus dies, & tertius; & pari ratione omnes alii.

2. Præterea. Eccli. XVIII. I. dicitur: *Qui vivit in æternum, creavit omnia simul.* Sed hoc non esset, si dies horum operum essent plures, quia plures dies non sunt simul. Ergo non sunt plures dies, sed unus tantum.

3. Præterea. Die septimo cessavit Deus a novis operibus condendis. Si ergo septima dies est alia ab aliis diebus, sequitur quod illam diem non fecerit: quod est inconveniens.

4. Præterea. Totum opus quod uni diei adscribitur, in instanti perfecit; cum in singulis operibus dicatur: *Dixit, & factum est.* Si igitur sequens opus in diem alium reservasset, sequeretur quod in residua parte illius diei cessasset ab opere: quod esset superfluum. Non igitur est alius dies sequentis operis a die operis præcedentis.

5. Sed contra est quod Gen. I. dicitur: *Factum est vespere, & mane dies secundus, & dies tertius*; & sic de aliis. Secundum autem, & tertium dici non potest, ubi est unum tantum. Ergo non fuit unus dies tantum.

Respondeo dicendum, quod in hac quæstione Augustinus ab aliis expositoribus dissentit. Augustinus enim vult IV. super Genes. ad litt. (cap. XXII.) & XI. de civ. Dei (cap. IX.) & ad Orosium (quæst. XXVI.) quod omnes qui dicuntur septem dies, sunt unus dies septempliciter rebus præsentatus. Alii vero expositores sentiunt, quod fuerunt septem dies diversi, & non unus tantum.

Hæ autem duæ opiniones, si referantur ad expositionem litteræ Genesis, magnam diversitatem habent. Nam secundum Augustinum per diem intelligitur cognitio mentis angelicæ; ut sic primus dies sit cognitio primi divini operis, secundus dies cognitio secundi operis, & sic de aliis. Et dicitur unumquodque opus esse factum in aliqua die, quia nihil Deus produxit in rerum natura quod non impresserit menti angelicæ: quæ quidem multa simul potest cognoscere præcipue in Verbo, in quo omnis Angelorum cognitio perficitur, & terminatur. Et sic distinguitur dies secundum naturalem ordinem rerum cognitarum, non secundum successionem cognitionis, aut secundum successionem productionis rerum. Cognitio autem angelica proprie & vere dies nominari potest, cum lux, quæ est causa diei, proprie in spiritualibus secundum Augustinum (IV. super Genes. cap. XXVIII.) inveniatur.

Secundum vero alios per istos dies & successio dierum temporalium ostenditur, & successio productionis rerum.

Sed si istæ duæ opiniones referantur ad modum productionis rerum, non invenitur magna differentia: & hoc propter duo, in quibus exponendis diversificatur Augustinus ab aliis, ut ex supradictis patet (quæst. LXVII. & LXIX.) Primo qui-

quidem quia Augustinus per terram, & aquam prius creatam intelligit materiam totaliter informem; per factionem autem firmamenti, & congregationem aquarum, & apparitionem aridae intelligit impressionem formarum in materiam corporalem. Alii vero Sancti per terram, & aquam primo creatas intelligunt ipsa elementa mundi sub propriis formis existentia; per sequentia autem opera aliquam distinctionem in corporibus prius existentibus, ut supra dictum est (ibidem.) Secundo autem differunt quantum ad productionem plantarum, & animalium: quae alii ponunt in opere sex dierum esse producta in actu, Augustinus vero (Lib. VIII. super Gen. cap. III.) potentialiter tantum. In hoc ergo quod Augustinus ponit opera sex dierum esse simul facta, sequitur idem modus productionis rerum. Nam secundum utrosque in prima rerum productione materia erat sub formis substantialibus elementorum; & secundum utrosque in prima rerum institutione non fuerunt animalia, & plantae in actu. Sed remanet differentia quantum ad quatuor: quia secundum alios Sanctos post primam productionem creaturae fuit aliquod tempus in quo non erat lux, item in quo non erat firmamentum formatum, item in quo non erat terra discooperta aquis, & in quo non erant formata caeli luminaria, quod est quartum: quae non non oportet ponere secundum expositionem Augustini.

Ut igitur neutri sententiae praejudicetur, utriusque rationibus respondendum est.

Ad primum ergo dicendum, quod in die in quo creavit Deus caelum, & terram, creavit etiam omne virgultum agri, non in actu, sed antequam oriretur super terram, idest potentialiter: quod Augustinus adscribit tertiae diei, alii vero primae rerum institutioni.

Ad secundum dicendum, quod Deus creavit omnia simul quantum ad rerum substantiam quodammodo informem; sed quantum ad formationem, quae facta est per distinctionem, & ornatum, non simul: unde signanter utitur verbo creationis.

Ad tertium dicendum, quod in die septimo cessavit Deus a novis operibus condendis, non autem a propagandis quibusdam aliis: ad quam propagationem pertinet quod post primum diem alii succedunt.

Ad quartum dicendum, quod non est ex impotentia Dei quasi indigentis tempore ad operandum, quod omnia non sunt simul distincta, & ornata; sed ut ordo servaretur in rerum institutione: & ideo oportuit ut diversis statibus mundi diversi dies deservirent. Semper autem per sequens opus novus perfectionis status mundo est additus.

Ad quintum dicendum, quod secundum Augustinum (loc. sup. cit) ille ordo dierum referendus est ad naturalem ordinem operum quae diebus attribuuntur.

ARTICULUS III. 361

Utrum Scriptura utatur convenientibus verbis ad exprimendum opera sex dierum.

II. dist. XIII. *quaest.* I. *art.* 4.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod Scriptura non utatur convenientibus verbis ad exprimendum opera sex dierum. Sicut enim lux, & firmamentum, & huiusmodi opera per Dei Verbum sunt facta; ita caelum, & terra: quia *omnia per ipsum facta sunt*, ut dicitur Ioan. I. 3. Ergo in creatione caeli, & terrae debuit fieri mentio de Verbo Dei, sicut in aliis operibus.

2. Praeterea. Aqua est creata a Deo, quae tamen creata non commemoratur. Insufficienter ergo rerum creatio describitur.

3. Praeterea. Sicut dicitur Genes. I. 31. *vidit Deus cuncta quae fecerat, & erant valde bona*. In singulis ergo operibus debuit dici: *Vidit Deus quod esset bonum*. Inconvenienter ergo praetermittitur in opere creationis, & in opere secundae diei.

4. Praeterea. Spiritus Dei est Deus. Deo autem non competit ferri, nec situm habere. Inconvenienter ergo dicitur, quod *Spiritus Dei ferebatur super aquas*.

5. Praeterea. Nullus facit quod iam factum est. Inconvenienter ergo, postquam dictum est: *Dixit Deus, Fiat firmamentum, & factum est ita*: subditur: *Et fecit Deus firmamentum*. Et similiter in aliis operibus.

6. Praeterea. Vespere, & mane non sufficienter dividunt diem, cum sint plures partes diei. Ergo inconvenienter dicitur, quod *factum est vespere, & mane dies secundus*, vel *tertius*.

7. Praeterea. Secundo, & tertio non convenienter correspondet unum, sed pri-

primum. Debuit ergo dici: *Factum est vespere, & mane dies primus*, ubi dicitur *dies unus*.

Respondeo dicendum ad primum, quod secundum Augustinum (I. sup. Gen. ad lit. cap. IV.) persona Filii commemoratur tam in prima rerum creatione, quam in rerum distinctione, & ornatu; aliter tamen, & aliter. Distinctio enim, & ornatus pertinet ad rerum formationem. Sicut autem formatio artificiatorum est per formam artis, quæ est in mente artificis, quæ potest dici intelligibile verbum ipsius; ita formatio totius creaturæ est per Verbum Dei: & ideo in opere distinctionis, & ornatus fit mentio de Verbo. In creatione autem commemoratur Filius ut principium, cum dicitur: *In principio creavit Deus*: quia per creationem intelligitur productio informis materiæ.

Secundum vero alios, qui ponunt primo creata elementa sub propriis formis; oportet aliter dici. Basilius enim dicit (hom. III. hexam.) quod per hoc quod dicitur, *Dixit Deus*, importatur divinum imperium. Prius autem oportuit produci creaturam, quæ obediret, quam fieri mentionem de divino imperio.

Ad secundum dicendum, quod secundum Augustinum (Lib. XI. de civit. Dei cap. XXXIII. cir. fin.) per cælum intelligitur spiritualis natura informis, per terram autem materia informis omnium corporum: & sic nulla creatura est prætermissa.

Secundum Basilium vero (hom. I. hexam. post med.) ponuntur cælum, & terra tamquam duo extrema, ut ex his intelligantur media: præcipue quia omnium mediorum motus vel est ad cælum, ut levium, vel ad terram, ut gravium.

Alii vero dicunt, quod sub nomine terræ comprehendere solet Scriptura omnia quatuor elementa: unde in Psalm. CXLVIII. 7. postquam dictum est: *Laudate Dominum de terra*: subditur: *Ignis, grando, nix, glacies*.

Ad tertium dicendum, quod in opere creationis ponitur aliquid correspondens ei quod dicitur in opere distinctionis, & ornatus: *Vidit Deus* hoc, vel illud esse bonum.

Ad cuius evidentiam considerandum est, quod Spiritus sanctus amor est. Duo autem sunt, aut Augustinus dicit I. super Genes. ad lit. (cap. VIII.) propter quæ Deus amat creaturam suam, scilicet ut sit, & ut permaneat. Ut ergo esset quod permaneret, dicitur, quod *Spiritus Dei ferebatur super aquas*, secundum quod per aquam materia informis intelligitur; sicut amor artificis fertur super materiam aliquam, ut ex ea formet opus. Ut autem maneret quod fecerat, dicitur: *Vidit Deus quod esset bonum*. In hoc enim significatur quædam complacentia Dei opificis in re facta; non quod alio modo cognosceret, aut placeret ei creatura iam facta quam antequam faceret. Et sic in utroque opere creationis, & formationis Trinitas personarum insinuatur. In creatione quidem persona Patris per Deum creantem, persona Filii per principium, in quo creavit, & persona Spiritus sancti per spiritum, qui superfertur aquis. In formatione vero persona Patris in Deo dicente, persona vero Filii in Verbo quo dicitur, persona Spiritus sancti in complacentia, qua vidit Deus esse bonum quod factum erat.

In opere vero secundæ diei non ponitur, *Vidit Deus quod esset bonum*: quia opus distinctionis aquarum tunc inchoatur, & in tertio die perficitur. Unde quod ponitur in tertio die, refertur etiam ad secundum. Vel quia distinctio quæ ponitur secunda die, est de his quæ non sunt manifesta populo; ideo huiusmodi approbatione Scriptura non utitur. Vel iterum propter hoc quod firmamentum simpliciter intelligitur aer nubilosus, qui non est de partibus permanentibus in universo, seu de partibus principalibus mundi. Et has tres rationes Rabbi Moyses ponit (Lib. II. perplexorum.) Quidam autem assignant rationem mysticam ex parte numeri, quia binarius ab unitate recedit: unde opus secundæ diei non approbatur.

Ad quartum dicendum, quod Rabbi Moyses (in eod. Lib.) per spiritum Domini intelligit aerem, vel ventum, sicut & Plato intellexit: & dicit, quod dicitur *spiritus Domini*, secundum quod Scriptura consuevit ubique flatum ventorum Deo attribuere.

Sed secundum Sanctos per spiritum Domini intelligitur Spiritus sanctus, qui dicitur superferri aquæ, idest materiæ informi, secundum Augustinum (Lib. I. super Genes. cap. VII. in fin.) ne (a) facienda opera sua propter indigentiæ necessitatem putaretur Deus amare. Indigen-

(a) *Ita Nicolaius cum Augustini codicibus. Editi* faciendo.

gentiæ enim amor rebus quas diligit, subiicitur. Commode autem factum est ut prius insinuaretur aliquid inchoatum, cui superferri diceretur. Non enim superfertur loco, sed præexcellente potentia, ut Augustinus dicit super Genes. ad lit. (loc. cit.) Secundum Basilium vero (hom. II. in hexam. a med.) *superferebatur elemento aquæ, idest fovebat, & vivificabat naturam aquæ ad similitudinem gallinæ cubantis, vitalem virtutem his quæ foventur, iniiciens*. Habet enim aqua præcipue vitalem virtutem, quia plurima animalia generantur in aqua, & omnium animalium semina sunt humida. Vita etiam spiritualis datur per aquam baptismi: unde dicitur Ioan III. 5. *Nisi quis renatus fuerit ex aqua, & Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei*.

Ad quintum dicendum, quod secundum Augustinum (I. super Gen. ad lit. cap. VIII.) per illa tria designatur triplex esse rerum. Primo quidem esse rerum in Verbo, per hoc quod dixit, *Fiat*. Secundo esse rerum in mente angelica, per hoc quod dixit, *Factum est*. Tertio esse rerum in propria natura, per hoc quod dixit, *Fecit*. Et quia in prima die describitur formatio Angelorum, non fuit necesse ut ibi adderetur *Fecit*.

Secundum alios vero potest dici, quod in hoc quod dicit, *Dixit Deus, fiat*, importatur imperium Dei de faciendo; per hoc autem quod dicit, *Factum est*, importatur complementum operis. Oportuit autem ut subderetur, quomodo factum fuit, præcipue propter illos qui dixerunt omnia visibilia per Angelos facta. Et ideo ad hoc removendum subditur, quod ipse Deus fecit. Unde in singulis operibus, postquam dicitur, *Et factum est*, aliquis actus Dei subditur, vel *fecit*, vel *distinxit*, vel *vocavit*, vel aliquid huiusmodi.

Ad sextum dicendum, quod secundum Augustinum (Lib. IV. super Gen. ad lit. cap. XXII. & XXX.) per vespere, & mane intelligitur vespertina, & matutina cognitio in Angelis: de quibus dictum est supra (quæst. LVIII. art. 6. & 7.)

Vel secundum Basilium (hom. II. hexam. non remote a fin.) totum tempus consuevit denominari a principaliori parte, scilicet a die, secundum quod dixit Iacob, *Dies peregrinationis meæ*, nulla mentione facta de nocte. Vespere autem, & mane ponuntur ut termini diei, cuius mane est principium, sed vespere finis. Vel quia per vespere designatur principium noctis, per mane principium diei. Congruum autem fuit ut ubi commemoratur prima distinctio rerum, sola principia temporum designarentur. Præmittitur autem vespere: quia cum a luce dies inceperit, prius occurrit terminus lucis, quod est vespere, quam terminus tenebrarum, & noctis, quod est mane. Vel secundum Chrysostomum (hom. V. in Genes. a med.) ut designetur quod dies naturalis non terminatur in vespere, sed in mane.

Ad septimum dicendum, quod dicitur *unus dies* in prima diei institutione, ad designandum quod viginti quatuor horarum spatia pertinent ad unum diem: unde per hoc quod dicitur unus, præfigitur mensura diei naturalis. Vel propter hoc ut significaret diem cosummari per reditum Solis ad unum & idem punctum. Vel quia, completo septenario dierum, reditur ad primum diem, qui est unus cum octavo. Et has tres rationes Basilius assignat (hom. II. hexam. non remote a fin.)

QUAESTIO LXXV.

De homine, qui ex spirituali, & corporali substantia componitur, & primo de iis quæ pertinent ad essentiam animæ,

in septem articulos divisa.

Post considerationem creaturæ spiritualis, & corporalis, considerandum est de homine, qui ex spirituali, & corporali substantia componitur: & primo de natura ipsius hominis; secundo de eius productione.

Naturam autem hominis considerare pertinet ad Theologum ex parte animæ, non autem ex parte corporis, nisi secundum habitudinem quam habet corpus ad animam: & ideo prima consideratio circa animam versabitur. Et quia secundum Dionysium XI. cap. angel. Hierat. tria inveniuntur in substantiis spiritualibus, scilicet essentia, virtus, & operatio: primo considerabimus ea quæ pertinent ad essentiam animæ; secundo ea quæ pertinent ad virtutem, sive potentias eius; tertio ea quæ pertinent ad operationem eius.

Circa primum occurrit duplex consideratio: quarum prima est de ipsa anima secundum se; secunda de unione eius ad corpus.

Circa primum quæruntur septem.

Primo, utrum anima sit corpus.

Secundo, utrum anima humana sit aliquid subsistens.

Tertio, utrum animæ brutorum sint subsistentes.

Quarto, utrum anima sit homo, vel magis homo sit aliquid compositum ex anima, & corpore.

Quinto, utrum, sit composita ex materia, & forma.

Sexto, utrum anima humana sit incorruptibilis.

Septimo, utrum anima sit eiusdem speciei cum Angelo.

ARTICULUS I. 362

Utrum anima sit corpus.

II. cont. cap. lxv. & lxxx. & *de anima art.* 19.

AD primum sic proceditur. Videtur quod anima sit corpus. Anima enim est motor corporis. Non autem est movens non motum: tum quia videtur quod nihil possit movere, nisi moveatur, quia nihil dat alteri quod non habet, sicut quod non est calidum, non calefacit: tum quia si aliquid est movens non motum, causat motum sempiternum, & eodem modo se habentem, ut probatur in VIII. Phys. (a tex. 45. deinceps) quod non apparet in motu animalis, qui est ab anima. Ergo anima est movens motum. Sed omne movens motum est corpus. Ergo anima est corpus.

2. Præterea. Omnis cognitio fit per aliquam similitudinem. Non potest autem esse similitudo corporis ad rem incorpoream. Si igitur anima non esset corpus, non posset cognoscere res corporeas.

3. Præterea. Moventis ad motum oportet esse aliquem contactum. Contactus autem non est nisi corporum. Cum igitur anima moveat corpus, videtur quod anima sit corpus.

Sed contra est quod Augustinus dicit VI. de Trinit. (cap. VI. circa med.) quod anima (a) simplex dicitur respectu corporis, *quia mole non diffunditur per spatium loci*.

Respondeo dicendum, quod ad inquirendum de natura animæ oportet præsupponere quod anima dicitur esse primum principium vitæ in his quæ apud nos vivunt: animata enim viventia dicimus, res vero inanimatas vita carentes. Vita autem maxime manifestatur duplici opere, scilicet cognitionis, & motus.

Horum autem principium, antiqui Philosophi imaginationem transcendere non valentes, aliquod corpus ponebant, sola corpora res esse dicentes, & quod non est corpus, nihil esse: & secundum hoc animam aliquod corpus esse dicebant.

Huius autem opinionis falsitas licet multipliciter ostendi possit, tamen uno utemur, quo etiam communius, & certius patet animam corpus non esse. Manifestum est enim quod non quodcumque vitalis operationis principium est anima: sic enim oculus esset anima, cum sit quoddam principium visionis: & idem esset dicendum de aliis animæ instrumentis. Sed primum principium vitæ dicimus esse animam. Quamvis autem aliquod corpus possit esse quoddam principium vitæ, sicut cor est principium vitæ in animali; tamen non potest esse primum principium vitæ aliquod corpus. Manifestum est enim quod esse principium vitæ, vel vivens, non convenit corpori ex hoc quod est corpus: alioquin omne corpus esset vivens, aut principium vitæ. Convenit igitur alicui corpori quod sit vivens, vel etiam principium vitæ per hoc quod est tale corpus. Quod autem est actu tale, habet hoc ab aliquo principio, quod dicitur actus eius. Anima igitur, quæ est primum principium vitæ, non est corpus, sed corporis actus, sicut calor, qui est principium calefactionis, non est corpus, sed quidam corporis actus.

Ad primum ergo dicendum, quod cum omne quod movetur, ab alio moveatur, quod non potest in infinitum procedere, necesse est dicere, quod non omne movens movetur. Cum enim moveri sit exire de potentia in actum, movens dat id quod habet, mobili, inquantum facit ipsum esse in actu. Sed, sicut ostenditur in VIII. Phys. (loc. cit. in arg.) est quoddam movens penitus immobile, quod nec per se, nec per accidens movetur; & tale movens potest movere motum semper uniformem. Est autem aliud movens quod non movetur per se, sed movetur per accidens, & propter hoc non movet motum semper uniformem: & tale movens est anima. Est autem aliud movens, quod per se movetur, scilicet corpus. Et quia antiqui Naturales nihil esse credebant nisi corpo-

po-

(a) *Al.* simpliciter.

pora, posuerunt quod omne movens movetur, & quod anima per se movetur, & est corpus.

Ad secundum dicendum, quod non est necessarium quod similitudo rei cognitæ sit actu in natura cognoscentis; sed si aliquid sit quod prius est cognoscens in potentia, & postea in actu, oportet quod similitudo cogniti non sit actu in natura cognoscentis, sed in potentia tantum; sicut color non est actu in pupilla, sed in potentia tantum. Unde non oportet quod in natura animæ sit similitudo rerum corporearum in actu, sed quod sit in potentia ad huiusmodi similitudines. Sed quia antiqui Naturales nesciebant distinguere inter actum, & potentiam, ponebant, animam esse corpus, ad hoc quod cognosceret omnia corpora; & quod esset composita ex principiis omnium corporum.

Ad tertium dicendum, quod est duplex contactus, quantitatis, & virtutis. Primo modo corpus non tangitur nisi a corpore. Secundo modo corpus potest tangi a re incorporea, quæ movet corpus.

ARTICULUS II. 363

Utrum anima humana sit aliquid subsistens.

Pot. quæst. III. *art.* 8. *ad* 7. *&* *art.* 9. *corp. &* *art.* II. *corp. & de anima art.* I. *& Rom.* V. *lect.* 3.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod anima humana non sit aliquid subsistens. Quod enim est subsistens, dicitur hoc aliquid. Anima autem non est hoc aliquid, sed compositum ex anima, & corpore. Ergo anima non est aliquid subsistens.

2. Præterea. Omne quod est subsistens, potest dici operari. Sed anima non dicitur operari: quia, ut dicitur in I. de Anima (text. 64.) *dicere animam sentire, aut intelligere, simile est ac si dicat eam aliquid texere, vel ædificare*. Ergo anima non est aliquid subsistens.

3. Præterea. Si anima esset aliquid subsistens, esset aliqua eius operatio sine corpore. Sed nulla est eius operatio sine corpore, nec etiam intelligere: quia non contingit intelligere sine phantasmate; phantasma autem non est sine corpore. Ergo anima humana non est aliquid subsistens.

Sed contra est quod Augustinus dicit X. de Trinit. (cap. VII. parum a med.) *Quisquis videt mentis naturam & esse substantiam, & non esse corpoream, videt eos qui opinantur eam esse corpoream, ob hoc errare, quod adiungunt ei ea sine quibus nullam possunt cogitare naturam*, scilicet corporum phantasias. Natura ergo mentis humanæ non solum est incorporea, sed etiam est substantia, scilicet aliquid subsistens.

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere, id quod est principium intellectualis operationis, quod dicimus animam hominis, esse quoddam principium incorporeum, & subsistens.

Manifestum est enim quod homo per intellectum cognoscere potest naturas omnium corporum. Quod autem potest cognoscere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in sua natura: quia illud quod inesset ei naturaliter, impediret cognitionem aliorum; sicut videmus quod lingua infirmi, quæ infecta est cholerico, & amaro humore, non potest percipere aliquid dulce, sed omnia videntur ei amara. Si igitur principium intellectuale haberet in se naturam alicuius corporis, non posset omnia corpora cognoscere. Omne autem corpus habet aliquam naturam determinatam. Impossibile est igitur quod principium intellectuale sit corpus; & similiter impossibile est quod intelligat per organum corporeum: quia (a) natura determinata illius organi corporei prohiberet cognitionem omnium corporum; sicut si aliquis determinatus color sit non solum in pupilla, sed etiam in vase vitreo, liquor insusus eiusdem coloris videtur.

Ipsum igitur intellectuale principium, quod dicitur mens, vel intellectus, habet operationem per se, cui non communicat corpus. Nihil autem potest per se operari, nisi quod per se subsistit: non enim est operari nisi entis in actu. Unde eo modo aliquid operatur quo est: propter quod non dicimus, quod calor calefacit, sed calidum. Relinquitur igitur animam humanam, quæ dicitur intellectus, vel mens, esse aliquid incorporeum, & subsistens.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc aliquid potest accipi dupliciter: uno modo pro quocumque subsistente; alio modo pro subsistente completo in natura alicuius speciei. Primo modo excludit inhærentiam accidentis, & formæ materialis. Secundo modo excludit (b) etiam im-

(a) *Nicolaius* etiam natura. (b) *Al. deest* etiam.

imperfectionem partis. Unde manus posset dici hoc aliquid primo modo, sed non secundo modo. Sic igitur cum anima humana sit pars speciei humanæ, potest dici hoc aliquid primo modo, quasi subsistens; sed non secundo modo: sic enim compositum ex anima, & corpore dicitur hoc aliquid.

Ad secundum dicendum, quod verba illa Aristoteles dicit non secundum propriam sententiam, sed secundum opinionem illorum qui dicebant, quod intelligere est moveri, ut patet ex iis quæ ibi præmittit.

Vel dicendum, quod per se agere convenit per se existenti. Sed per se existens quandoque potest dici aliquid, si non sit inhærens, ut accidens, vel ut forma materialis, etiamsi sit pars. Sed proprie & per se subsistens dicitur quod neque est prædicto modo inhærens, neque est pars: secundum quem modum oculus, aut manus non posset dici per se subsistens, & per consequens nec per se operans. Unde & operationes partium attribuuntur toti per partes: dicimus enim, quod homo videt per oculum, & palpat per manum, aliter quam calidum calefacit per calorem, quia calor nullo modo calefacit proprie loquendo. Potest igitur dici, quod anima intelligit, sicut oculus videt; sed magis proprie dicitur, quod homo intelligat per animam.

Ad tertium dicendum, quod corpus requiritur ad actionem intellectus, non sicut organum, quo talis actio exerceatur, sed ratione obiecti: phantasma enim comparatur ad intellectum sicut color ad visum. Sic autem indigere corpore non removet intellectum esse subsistentem: alioquin animal non esset aliquid subsistens, cum indigeat exterioribus sensibilibus ad sentiendum.

ARTICULUS III. 364

Utrum animæ brutorum animalium sint subsistentes.

II. cont. cap. lxxx. *&* lxxxii. *& IV. cap.* xxxix.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod animæ brutorum animalium sint subsistentes. Homo enim convenit in genere cum aliis animalibus. Sed anima hominis est aliquid subsistens, ut ostensum est (art. præc.) Ergo & animæ aliorum animalium sunt subsistentes.

2. Præterea. Similiter se habet sensitivum ad sensibilia, sicut intellectivum ad intelligibilia. Sed intellectus intelligit intelligibilia sine corpore. Ergo & sensus apprehendit sensibilia sine corpore. Animæ autem brutorum animalium sunt sensitivæ. Ergo sunt subsistentes pari ratione qua & anima hominis, quæ est intellectiva.

3. Præterea. Brutorum animalium anima movet corpus. Corpus autem non movet, sed movetur. Anima ergo bruti habet aliquam operationem sine corpore.

Sed contra est quod dicitur in Lib. de eccl. dogmat. (cap. xvi. & xvii.) *Solum hominem credimus habere animam subsistentem; animalium vero animæ non sunt subsistentes.*

Respondeo dicendum, quod antiqui Philosophi nullam distinctionem ponebant inter sensum, & intellectum: & utrumque corporeo principio attribuebant, ut dictum est (quæst. l. art. 1.)

Plato autem distinxit inter intellectum, & sensum; utrumque tamen attribuit principio incorporeo, ponens, quod sicut intelligere, ita & sentire convenit animæ secundum seipsam: & ex hoc sequebatur quod etiam animæ brutorum animalium sunt subsistentes.

Sed Aristoteles (Lib. I. de Anima text. 66. & Lib. III. text. 6. & 7.) posuit, quod solum intelligere inter opera animæ sine organo corporeo exercetur. Sentire vero, & consequentes operationes animæ sensitivæ manifeste accidunt cum aliqua corporis immutatione; sicut in videndo immutatur pupilla per speciem coloris; & idem apparet in aliis. Et sic manifestum est quod anima sensitiva non habet aliquam operationem propriam per seipsam; sed omnis operatio sensitivæ animæ est coniuncti. Ex quo relinquitur quod, cum animæ brutorum animalium per se non operentur, non sint subsistentes: similiter enim unumquodque habet esse, & operationem.

Ad primum ergo dicendum, quod homo etsi conveniat in genere cum aliis animalibus; specie tamen differt. Differentia autem speciei attenditur secundum differentiam formæ. Nec oportet quod omnis differentia formæ faciat generis diversitatem.

Ad secundum dicendum, quod sensitivum quodammodo se habet ad sensibilia, sicut intellectivum ad intelligibilia, inquantum scilicet utrumque est in potentia ad sua obiecta. Sed quodammodo dissimiliter se habent, inquantum sensitivum

vum

vum patitur a sensibili cum corporis immutatione. Unde excellentia sensibilium corrumpit sensum: quod in intellectu non contingit. Nam intellectus intelligens maxima intelligibilium magis potest postmodum intelligere minora. Si vero in intelligendo fatigetur corpus, hoc est per accidens, inquantum intellectus indiget operatione virium sensitivarum, per quas ei phantasmata praeparentur.

Ad tertium dicendum, quod vis motiva est duplex. Una, quae imperat motum, scilicet appetitiva: & huius operatio in anima sensitiva non est sine corpore; sed ira, & gaudium, & huiusmodi passiones sunt cum aliqua corporis immutatione. Alia vis motiva est exequens motum, per quam membra redduntur habilia ad obediendum appetitui, cuius actus non est movere, sed moveri. Unde patet quod movere non est actus animae sensitivae sine corpore.

ARTICULUS IV. 365

Utrum anima sit homo.

III. dist. v. *quaest.* III. *art.* 2. *& dist.* XXII. *quaest.* I. *art.* I. *corp. & II. con. cap.* LVI. *& pot. quaest.* XV. *art.* 10. *corp.*

AD quartum sic proceditur. Videtur quod anima sit homo. Dicitur enim II. ad Cor. IV. 16. *Licet is qui foris est, noster homo corrumpatur; tamen is qui intus est, renovatur de die in diem.* Sed id quod est intus in homine, est anima. Ergo anima est homo interior.

2. Praeterea. Anima humana est substantia quaedam. Non autem est substantia universalis. Ergo est substantia particularis: ergo est hypostasis, vel persona. Sed nonnisi humana. Ergo anima est homo: nam persona humana est homo.

Sed contra est quod Augustinus XIX. de civ. Dei (cap. III.) commendat Varronem, quod hominem nec animam solam, nec solum corpus, sed animam simul, & corpus esse arbitrabatur.

Respondeo dicendum, quod animam esse hominem dupliciter potest intelligi. Uno modo, quod homo sit anima, sed hic homo non sit anima, sed compositum ex anima, & corpore, puta Socrates. Quod ideo dico, quia quidam posuerunt, solam formam esse de ratione speciei; materiam vero esse partem individui, & non speciei.

Quod quidem non potest esse verum. Nam ad naturam speciei pertinet id quod significat definitio. Definitio autem in rebus naturalibus non significat formam tantum, sed formam, & materiam. Unde materia est pars speciei in rebus naturalibus, non quidem materia signata, quae est principium individuationis, sed materia communis. Sicut enim de ratione huius hominis est quod sit ex hac anima, & his carnibus, & his ossibus; ita de ratione hominis est quod sit ex anima, & carnibus, & ossibus: oportet enim de substantia speciei esse quicquid est communiter de substantia omnium individuorum sub specie contentorum.

Alio vero modo potest intelligi sic quod etiam haec anima sit hic homo: & hoc quidem sustineri posset, si poneretur, quod animae sensitivae operatio esset eius propria sine corpore: quia omnes operationes quae attribuuntur homini, convenirent soli animae. Illud autem est unaquaeque res quod operatur operationes illius rei: unde illud est homo quod operatur operationes hominis. Ostensum est autem (art. praec.) quod sentire non est operatio animae tantum. Cum igitur sentire sit quaedam operatio hominis, licet non propria, manifestum est quod homo non est anima tantum, sed aliquid compositum ex anima, & corpore.

Plato vero ponens sentire esse proprium animae, ponere potuit quod homo esset anima utens corpore.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Philosophum in IX. Ethic. (cap. VIII. a med.) illud potissime videtur esse unumquodque quod est principale in ipso; sicut quod facit rector civitatis, dicitur civitas facere. Et hoc modo aliquando quod est principale in homine, dicitur homo: aliquando quidem pars intellectiva secundum rei veritatem; quae dicitur homo interior, aliquando vero pars sensitiva cum corpore secundum aestimationem quorumdam, qui solum circa sensibilia detinentur. Et hic dicitur homo exterior.

Ad secundum dicendum, quod non quaelibet substantia particularis est hypostasis, vel persona, sed quae habet completam naturam speciei. Unde manus, vel pes non potest dici hypostasis, vel persona; & similiter nec anima, cum sit pars speciei humanae.

ARTICULUS V. 366

Utrum anima sit composita ex materia, & forma.

I. dist. VIII. *quaest.* V. *art.* 2. *& II. dist.* XVII. *quaest.* I. *art.* 2. *& II. cont. cap.* XLIX. *& quol.* III. *quaest.* VIII. *& quoli.* VIII. *quaest.* VIII. *art.* I. *& sp. art.* I. *& de anima art.* 6. *& opusc.* XXX.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod anima sit composita ex materia, & forma. Potentia enim contra actum dividitur. Sed omnia quaecumque sunt in actu, participant primum actum, qui Deus est: per cuius participationem omnia sunt & bona, & entia, & viventia, ut patet per doctrinam Dionysii in Lib. de div. Nom. (cap. V. lect. 2.) Ergo quaecumque sunt in potentia, participant primam potentiam. Sed prima potentia est materia prima. Cum ergo anima humana sit quodammodo in potentia (quod apparet ex hoc quod homo quandoque est intelligens in potentia) videtur quod anima humana participet materiam primam tamquam partem sui.

2. Praeterea. In quocumque inveniuntur proprietates materiae, ibi invenitur materia. Sed in anima inveniuntur proprietates materiae, quae sunt subiici, & transmutari: subiicitur enim scientiae, & virtuti, & mutatur de ignorantia ad scientiam, & de vitio ad virtutem. Ergo in anima est materia.

3. Praeterea. Illa quae non habent materiam, non habent causam sui esse, ut dicitur in VIII. Metaph. (text. 16.) Sed anima habet causam sui esse, quia creatur a Deo. Ergo anima habet materiam.

4. Praeterea. Quod non habet materiam, sed est forma tantum, est actus purus, & infinitus. Hoc autem solius Dei est. Ergo anima habet materiam.

Sed contra est quod Augustinus probat in VII. super Gen. ad litt. (cap. VI. VII. & VIII.) quod anima non est facta nec ex materia corporali, nec ex materia spirituali.

Respondeo dicendum, quod anima non habet materiam: & hoc potest considerari dupliciter. Primo quidem ex ratione animae in communi. Est enim de ratione animae quod sit forma alicuius corporis. Aut igitur est forma secundum se totam, aut secundum aliquam partem sui. Si secundum se totam, impossibile est quod pars eius sit materia; si dicatur materia aliquod ens in potentia tantum: quia forma, inquantum forma, est actus: id autem quod est in potentia tantum, non potest esse pars actus, cum potentia repugnet actui, utpote contra actum divisa. Si autem sit forma secundum aliquam partem sui, illam partem dicemus esse animam; & illam materiam, cuius primo est actus, dicemus esse primum animatum. Secundo specialiter ex ratione humanae animae, inquantum est intellectiva. Manifestum est enim quod omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. Sic autem cognoscitur unumquodque, sicut forma eius est in cognoscente. Anima autem intellectiva cognoscit rem aliquam in sua natura absoluta, puta lapidem, inquantum est lapis absolute. Est igitur forma lapidis absolute secundum propriam rationem formalem in anima intellectiva. Anima igitur intellectiva est forma absoluta, non autem aliquid compositum ex materia, & forma. Si enim anima intellectiva esset composita ex materia, & forma, formae rerum reciperentur in ea ut individuales: & sic non cognosceret nisi singulare, sicut accidit in potentiis sensitivis, quae recipiunt formas rerum in organo corporali. Materia enim est principium individuationis formarum. Relinquitur ergo quod anima intellectiva, & omnis intellectualis substantia cognoscens formas absolute caret compositione formae, & materiae.

Ad primum ergo dicendum, quod primus actus est universale principium omnium actuum: quia est infinitum virtualiter, in se omnia praehabens, ut dicit Dionysius (loc. cit. in arg.) Unde participatur a rebus, non sicut pars, sed secundum diffusionem (a) processionis ipsius. Potentia autem, cum sit receptiva actus, oportet quod actui proportionetur. Actus vero recepti, qui procedunt a primo actu infinito, & sunt quaedam participationes eius, sunt diversi. Unde non potest esse potentia una quae recipiat omnes actus, sicut est unus actus influens omnes actus participatos: alioquin potentia receptiva adaequaret potentiam activam primi actus. Est autem alia potentia receptiva in anima intellectiva a potentia receptiva materiae primae, ut patet ex diversitate receptorum: nam ma-

(a) *Ita cod. Altan. cum edit. Romana. Cod. Tarrac. & editiones reliqua* secundum diffusionem, & processionem ipsius.

materia prima recipit formas individuales, intellectus autem recipit formas absolutas. Unde talis potentia in anima intellectiva existens non ostendit quod anima sit composita ex materia, & forma.

Ad secundum dicendum, quod subiici, & transmutari convenit materiae, secundum quod est in potentia. Sicut ergo est alia potentia intellectus, & alia potentia materiae primae; ita est alia ratio subiiciendi, & transmutandi. Secundum hoc enim intellectus subiicitur scientiae, & transmutatur de ignorantia ad scientiam, secundum quod est in potentia ad species intelligibiles.

Ad tertium dicendum, quod forma est causa essendi materiae, & agens: unde agens, inquantum reducit materiam in actum formae transmutando, est ei causa essendi. Si quid autem est forma subsistens, non habet esse per aliquod formale principium, nec habet causam transmutantem de potentia in actum. Unde post verba praemissa Philosophus concludit, quod *in his quae sunt composita ex materia, & forma, nulla est alia causa nisi movens ex potestate ad actum; quaecumque vero non habent materiam, omnia simpliciter entia sunt ipsum quid*.

Ad quartum dicendum, quod omne participatum comparatur ad participans ut actus eius. Quaecumque autem forma creata per se subsistens ponatur, oportet quod participet esse: quia etiam ipsa vita, vel quicquid sic diceretur, participat ipsum esse, ut dicitur Dionysius v. cap. de div. Nomin. (lect. 2.) Esse autem participatum finitur ad capacitatem participantis. Unde solus Deus, qui est ipsum suum esse, est actus purus, & infinitus. In substantiis vero intellectualibus est compositio ex actu, & potentia: non quidem ex materia, & forma; sed ex forma, & esse participato. Unde a quibusdam dicuntur componi ex *quo est*, & *quod est*: ipsum enim esse est quo aliquid est.

ARTICULUS VI. 367

Utrum anima humana sit incorruptibilis.

1. 2. *quaest.* LXXXV. *art.* 6. & *II. dist.* XIX. *art.* I. & *II. contra cap.* LXXVIII. LXXIX. & LXXXII. & *quol.* X. *quaest.* III. *art.* 2. & *de anima art.* 14.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod anima humana sit corruptibilis. Quorum enim est simile principium, & similis processus, videtur esse similis finis. Sed simile est principium generationis hominum, & iumentorum, quia de terra facta sunt: similis est etiam vitae processus in utrisque, quia *similiter spirant omnia, & nihil habet homo iumento amplius*, ut dicitur Eccle. III. 19. Ergo, ut ibidem concluditur, *unus est interitus hominis, & iumentorum, & aequa (a) utrisque conditio*. Sed anima brutorum animalium est corruptibilis. Ergo & anima humana est corruptibilis.

2. Praeterea. Omne quod est ex nihilo, vertibile est in nihilum: quia finis debet respondere principio. Sed, sicut dicitur Sap. II. 2. *ex nihilo nati sumus*: quod verum est non solum quantum ad corpus, sed etiam quantum ad animam. Ergo, ut ibidem concluditur, *post hoc erimus, tamquam non fuerimus*, etiam secundum animam.

3. Praeterea. Nulla res est sine propria operatione. Sed propria operatio animae, quae est intelligere cum phantasmate, non potest esse sine corpore: nihil enim sine phantasmate intelligit anima; phantasma autem non est sine corpore, ut dicitur in II. de Anima (text. 160.) Ergo anima non potest remanere, destructo corpore.

Sed contra est quod Dionysius dicit IV. cap. de div. Nom. (lect. I.) quod animae humanae *habent ex bonitate divina quod sint intellectuales, & quod habeant substantialem vitam inconsumptibilem*.

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere, animam humanam, quam dicimus intellectivum principium, esse incorruptibilem.

Dupliciter enim aliquid corrumpitur, uno modo per se, alio modo per accidens. Impossibile est autem aliquid subsistens generari, aut corrumpi per accidens, idest aliquo generato, vel corrupto. Sic enim competit alicui generari, & corrumpi, sicut & esse, quod per generationem acquiritur, & per corruptionem amittitur. Unde quod per se habet esse, non potest generari, vel corrumpi nisi per se. Quae vero non subsistunt, ut accidentia, & formae materiales, dicuntur fieri, & corrumpi per generationem, & corruptionem compositorum. Ostensum est autem supra (art. 3. huius quaest.) quod animae brutorum non sunt per se subsistentes, sed sola anima humana. Unde animae brutorum corrumpuntur,

(a) *Vulgata* utriusque.

tur, corruptis corporibus; anima autem humana non posset corrumpi, nisi per se corrumperetur. Quod quidem omnino est impossibile non solum de ipsa, sed de quolibet subsistente, quod est forma tantum. Manifestum est enim quod id quod secundum se convenit alicui, est inseparabile ab ipso. Esse autem per se convenit formae, quae est actus. Unde materia secundum hoc acquirit esse in actu, quod acquirit formam; secundum hoc autem accidit in ea corruptio, quod separatur forma ab ea. Impossibile est autem quod forma separetur a seipsa: unde impossibile est quod forma subsistens desinat esse.

Dato etiam quod anima esset ex materia, & forma composita, ut quidam dicunt, adhuc oporteret ponere eam incorruptibilem. Non enim invenitur corruptio, nisi ubi invenitur contrarietas: generationes enim, & corruptiones ex contrariis, & in contraria sunt. Unde corpora caelestia, quia non habent materiam contrarietati subiectam, incorruptibilia sunt. In anima autem intellectiva non potest esse aliqua contrarietas: recipit enim secundum modum sui esse. Ea vero quae in ipsa recipiuntur, sunt absque contrarietate: quia etiam rationes contrariorum in intellectu non sunt contrariae, sed est una scientia contrariorum. Impossibile est ergo quod anima intellectiva sit corruptibilis.

Potest etiam huius rei accipi signum ex hoc quod unumquodque naturaliter suo modo esse desiderat. Desiderium autem in rebus cognoscentibus sequitur cognitionem. Sensus autem non cognoscit esse nisi sub hic & nunc. Sed intellectus apprehendit esse absolute, & secundum omne tempus. Unde omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Omnis igitur intellectualis substantia est incorruptibilis.

Ad primum ergo dicendum, quod Salomon inducit rationem illam ex persona insipientium, ut exprimitur Sapien. II. Quod ergo dicitur, quod homo, & alia animalia habent simile generationis principium, verum est quantum ad corpus, similiter enim de terra facta sunt omnia animalia; non autem quantum ad animam. Nam anima brutorum producitur ex virtute aliqua corporea, anima vero humana a Deo: & ad hoc significandum dicitur Genes. I. quantum ad alia animalia: *Producat terra animam viventem*. Quantum vero ad hominem dicitur, quod *inspiravit in faciem eius spiraculum vitae*. Et ideo concluditur Eccle. ult. 7. *Revertatur pulvis in terram suam, unde erat; & spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum*. Similiter processus vitae est similis quantum ad corpus: ad quod pertinet quod dicitur Eccle. III. 19. *Similiter spirant omnia*: & Sapien. II. 2. *Fumus, & flatus est in naribus nostris &c.* Sed non est similis processus quantum ad animam: quia homo intelligit, non autem animalia bruta. Unde falsum est quod dicitur (Eccle. III. 19.) *Nihil habet homo iumento amplius*. Et ideo similis est interitus quantum ad corpus, sed non quantum ad animam.

Ad secundum dicendum, quod sicut posse creari dicitur aliquid non per potentiam passivam, sed solum per potentiam activam creantis, qui ex nihilo potest aliquid producere; ita cum dicitur aliquid vertibile in nihil, non importatur in creatura potentia ad non esse, sed in creatore potentia ad hoc quod esse non influat. Dicitur autem aliquid corruptibile per hoc quod inest ei potentia ad non esse.

Ad tertium dicendum, quod intelligere cum phantasmate est propria operatio animae, secundum quod corpori est unita. Separata autem a corpore habebit alium modum intelligendi similem aliis substantiis a corpore separatis, ut infra melius patebit (quaest. lxxxix. art. I.).

ARTICULUS VII. 368

Utrum anima, & Angelus sint unius speciei.

II. dist. III. quaest. I. art. 6. & dist. XVII. quaest. III. art. I. & II. cont. cap. XCII. & XCIII. fin. & Lib. IV. cap. XXXII. & de anima art. 7.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod anima, & Angelus sint unius speciei. Unumquodque enim ordinatur ad proprium finem per naturam suae speciei, per quam habet inclinationem ad finem. Sed idem est finis animae, & Angeli, scilicet beatitudo aeterna. Ergo sunt unius speciei.

2. Praeterea. Ultima differentia specifica est nobilissima, quia complet rationem speciei. Sed nihil est nobilius in Angelo, & anima quam intellectuale esse. Ergo conveniunt anima, & Angelus in ultima differentia specifica: ergo sunt unius speciei.

3. Praeterea. Anima ab Angelo differre

re non videtur nisi per hoc quod est corpori unita. Corpus autem, cum sit extra essentiam animæ, non videtur ad eius speciem pertinere. Ergo anima, & Angelus sunt unius speciei.

Sed contra. Quorum sunt diversæ operationes naturales, ipsa differunt specie. Sed animæ, & Angeli sunt diversæ operationes naturales: quia, ut dicit Dionysius VII. cap. de divin. Nom. (a princ. lect. 2.) *mentes angelicæ simplices, & bonos intellectus habent, non de visibilibus congregantes divinam cognitionem:* cuius contrarium postmodum de anima dicit. Anima igitur, & Angelus non sunt unius speciei.

Respondeo dicendum, quod Origenes (Lib. I. Periarch. cap. V. & VIII.) posuit, omnes animas humanas, & Angelos esse unius speciei: & hoc ideo quia posuit diversitatem gradus in huiusmodi substantiis inventam accidentalem, utpote ex libero arbitrio provenientem, ut supra dictum est (quæst. XLVII. art. 2.)

Quod non potest esse: quia in substantiis incorporeis non potest esse diversitas secundum numerum absque diversitate secundum speciem, & absque naturali inæqualitate: quia cum non sint compositæ ex materia, & forma, sed sint formæ subsistentes; manifestum est quod necesse erit in eis esse diversitatem in specie. Non enim potest intelligi quod aliqua forma separata sit nisi una unius speciei; sicut si esset albedo separata, non posset esse nisi una tantum: hæc enim albedo non differt ab illa, nisi per hoc quod est huius, vel illius. Diversitas autem secundum speciem semper habet diversitatem naturalem concomitantem, sicut in speciebus colorum unus est perfectior altero, & similiter in aliis. Et hoc ideo quia differentiæ dividentes genus sunt contrariæ. Contraria autem se habent secundum perfectum, & imperfectum: quia principium contrarietatis est privatio, & habitus, ut dicitur in X. Metaph. (text. 15. & 16.) Idem etiam sequeretur, si huiusmodi substantiæ essent compositæ ex materia, & forma. Si enim materia huius distinguitur a materia illius, necesse est quod vel forma sit principium distinctionis materiæ, ut scilicet materiæ sint diversæ propter habitudinem ad diversas formas; & tunc sequitur adhuc diversitas secundum speciem, & inæqualitas naturalis: vel materia erit principium distinctionis formarum. Nec potest dici materia hæc alia ab illa nisi secundum distinctionem quantitativam, quæ non habet locum in substantiis incorporeis, cuiusmodi sunt Angelus, & anima. Unde non potest esse quod Angelus, & anima sint unius speciei.

Quomodo autem sint plures animæ unius speciei, infra ostendetur (quæst. seq. art. 2. ad 1.)

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de fine proximo, & naturali. Beatitudo autem æterna est finis ultimus, & supernaturalis.

Ad secundum dicendum, quod differentia specifica ultima est nobilissima, inquantum est maxime determinata, per modum quo actus est nobilior potentia. Sic autem intellectuale non est nobilissimum, quia est indeterminatum, & commune ad multos intellectualitatis gradus, sicut sensibile ad multos gradus in esse sensibili. Unde sicut non omnia sensibilia sunt unius speciei, ita nec omnia intellectualia.

Ad tertium dicendum, quod corpus non est de essentia animæ; sed anima ex natura suæ essentiæ habet quod sit corpori unibilis: unde nec proprie anima est in specie, sed compositum. Et hoc ipsum quod anima quodammodo indiget corpore ad suam operationem, ostendit quod anima tenet inferiorem gradum intellectualitatis quam Angelus, qui corpori non unitur.

QUAESTIO LXXVI.

De unione animæ ad corpus,

in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de unione animæ ad corpus: & circa hoc quæruntur octo.

Primo, utrum intellectivum principium uniatur corpori ut forma.

Secundo, utrum intellectivum principium numero multiplicetur secundum multiplicationem corporum, vel sit unus intellectus omnium hominum.

Tertio, utrum in corpore, cuius forma est principium intellectivum, sit aliqua alia anima.

Quarto, utrum sit in eo aliqua alia forma substantialis.

Quinto, quale debeat esse corpus cuius intellectivum principium est forma.

Sexto, utrum tali corpori uniatur mediante aliquo alio corpore.

Septimo, utrum mediante aliquo accidente.

Octa-

Octavo, utrum anima sit tota in qualibet parte corporis.

ARTICULUS I. 369

Utrum intellectivum principium uniatur corpori ut forma.

II. cont. cap. lvi. lxviii. lxix. lxx. *&* lxxi. *& quol.* xii. *art.* 10. *& sp. art.* 2. *& de anima art.* 9. *& opusc.* 11. *cap.* lxxx.

AD primum sic proceditur. Videtur quod intellectivum principium non uniatur corpori ut forma. Dicit enim Philosophus in III. de Anima (text. 6. & 7.) quod intellectus est separatus, & quod nullius corporis est actus. Non ergo unitur corpori ut forma.

2. Praeterea. Omnis forma determinatur secundum naturam materiae cuius est forma: alioquin non requireretur proportio inter materiam & formam. Si ergo intellectus uniretur corpori ut forma, cum omne corpus habeat determinatam naturam, sequeretur quod intellectus haberet determinatam naturam; & sic non esset omnium cognoscitivus, ut ex superioribus patet (quaest. praec. art. 2. & 5.) quod est contra rationem intellectus. Non ergo intellectus unitur corpori ut forma.

3. Praeterea. Quaecumque potentia receptiva est actus alicuius corporis, recipit formam materialiter, & individualiter: quia receptum est in recipiente secundum modum recipientis. Sed forma rei intellectae non recipitur in intellectu materialiter, & individualiter, sed magis immaterialiter, & universaliter: alioquin intellectus non esset cognoscitivus immaterialium, & universalium, sed singularium tantum, sicut & sensus. Intellectus ergo non unitur corpori ut forma.

4. Praeterea. Eiusdem est potentia, & actio: idem enim est quod potest agere, & quod agit. Sed actio intellectualis non est alicuius corporis, ut ex superioribus patet (quaest. praec. art. 2.) Ergo nec potentia intellectiva est alicuius corporis potentia. Sed virtus, sive potentia non potest esse abstractior, vel simplicior quam essentia, e qua virtus, vel potentia derivatur. Ergo nec substantia intellectus est corporis forma.

5. Praeterea. Id quod secundum se habet esse, non unitur corpori ut forma: quia forma est quo aliquid est; & sic ipsum esse formae non est ipsius formae secundum se. Sed intellectivum principium habet secundum se esse, & est subsistens, ut supra dictum est (quaest. lxxv. art. 2.) Non ergo unitur corpori ut forma.

6. Praeterea. Id quod inest alicui rei secundum se, semper inest ei. Sed formae secundum se inest uniri materiae: non enim per accidens aliquod, sed per essentiam suam est actus materiae: alioquin ex materia, & forma non fieret unum substantialiter, sed accidentaliter. Forma ergo non potest esse sine propria materia. Sed intellectivum principium, cum sit incorruptibile, ut supra ostensum est (quaest. lxxv. art. 6.) remanet corpori non unitum, corpore corrupto. Ergo intellectivum principium non unitur corpori ut forma.

Sed contra. Secundum Philosophum in VIII. Metaphysic. (text. 6.) differentia sumitur a forma rei. Sed differentia constitutiva hominis est rationale, quod dicitur de homine ratione intellectivi principii. Intellectivum ergo principium est forma hominis.

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere, quod intellectus, qui est intellectualis operationis principium, sit humani corporis forma. Illud enim quo primo aliquid operatur, est forma eius cui operatio attribuitur; sicut quo primo sanatur corpus, est sanitas; & quo primo scit anima, est scientia: unde sanitas est forma corporis, & scientia animae. Et huius ratio est, quia nihil agit nisi secundum quod est actu. Unde quo aliquid est actu, eo agit. Manifestum est autem quod primum quo corpus vivit, est anima. Et cum vita manifestetur secundum diversas operationes in diversis gradibus viventium, id quo primo operamur unumquodque horum operum vitae, est anima. Anima enim est primum quo nutrimur, & sentimus, & movemur secundum locum, & similiter quo primo intelligimus. Hoc ergo principium quo primo intelligimus, sive dicatur intellectus, sive anima intellectiva, est forma corporis. Et haec est demonstratio Aristotelis in II. de Anima (text. 24.) Si quis autem velit dicere animam intellectivam non esse corporis formam, oportet quod inveniat modum quo ista actio, quae est intelligere, sit huius hominis actio. Experitur enim unusquisque seipsum esse qui intelligit.

Attribuitur autem aliqua actio alicui tripliciter, ut patet per Philosophum V. Physic. (text. 1.) Dicitur enim movere ali-

aliquid, aut agere vel secundum se totum, sicut medicus sanat; aut secundum partem, sicut homo videt per oculum; aut per accidens, sicut dicitur, quod album ædificat, quia accidit ædificatori esse album. Cum igitur dicimus, Socratem, aut Platonem intelligere, manifestum est quod non attribuitur ei per accidens: attribuitur enim ei, inquantum est homo, quod essentialiter prædicatur de ipso. Aut ergo oportet dicere, quod Socrates intelligit secundum se totum, sicut Plato posuit, dicens (in 1. Alcib.) hominem esse animam intellectivam: aut oportet dicere, quod intellectus sit aliqua pars Socratis.

Et primum quidem stare non potest, ut supra ostensum est (quæst. lxxv. art. 4.) propter hoc quod ipse idem homo est qui percipit se intelligere, & sentire. Sentire autem non est sine corpore. Unde oportet corpus aliquam esse hominis partem.

Relinquitur ergo quod intellectus, quo Socrates intelligit, est aliqua pars Socratis, ita quod intellectus aliquo modo corpori Socratis uniatur. Hanc autem unionem Commentator in III. de Anima (comment. 36.) dicit esse per speciem intelligibilem: quæ quidem habet duplex subiectum, unum scilicet intellectum possibilem, & aliud ipsa phantasmata, quæ sunt in organis corporeis. Et sic per speciem intelligibilem continuatur intellectus possibilis corpori huius vel illius hominis. Sed ista continuatio, vel unio non sufficit ad hoc quod actio intellectus sit actio Socratis. Et hoc patet per similitudinem in sensu, ex quo Aristoteles procedit ad considerandum ea quæ sunt intellectus. Sic enim se habent phantasmata ad intellectum, ut dicitur in III. de Anima (text. 18. & 30.) sicut colores ad visum. Sicut ergo species colorum sunt in visu, ita species phantasmatum sunt in intellectu possibili. Patet autem quod ex hoc quod colores sunt in pariete, quorum similitudines sunt in visu, actio visus non attribuitur parieti: non enim dicimus, quod paries videat, sed magis quod videatur. Ex hoc ergo quod species phantasmatum sunt in intellectu possibili, non sequitur quod Socrates, in quo sunt phantasmata, intelligat; sed quod ipse, vel eius phantasmata intelligantur.

Quidam autem dicere voluerunt, quod intellectus unitur corpori ut motor; & sic ex intellectu, & corpore fit unum, ut actio intellectus toti attribui possit. Sed hoc est multipliciter vanum.

Primo quidem quia intellectus non movet corpus nisi per appetitum, cuius motus præsupponit operationem intellectus. Non ergo quia movetur Socrates ab intellectu, ideo intelligit; sed potius e converso, quia intelligit, ideo ab intellectu movetur Socrates.

Secundo quia cum Socrates sit quoddam individuum in natura, cuius essentia est una, composita ex materia, & forma, si intellectus non sit forma eius, sequitur quod sit præter essentiam eius; & sic intellectus comparabitur ad totum Socratem sicut motor ad motum. Intelligere autem est actio quiescens in agente, non autem transiens in alterum, sicut calefactio. Non ergo intelligere potest attribui Socrati propter hoc quod est motus ab intellectu.

Tertio quia actio motoris numquam attribuitur moto nisi sicut instrumento, sicut actio carpentarii serræ. Si igitur intelligere attribuitur Socrati, quia est actio motoris eius, sequitur quod attribuatur ei sicut instrumento: quod est contra Philosophum (I. de Anima tex. 12.) qui vult quod intelligere non sit per instrumentum corporeum.

Quarto quia licet actio partis attribuatur toti, ut actio oculi homini; numquam tamen attribuitur alii parti, nisi forte per accidens: non enim dicimus, quod manus videat, propter hoc quod oculus videt. Si ergo ex intellectu, & Socrate fit unum, actio intellectus non potest attribui Socrati. Si vero Socrates est totum, quod componitur ex unione intellectus ad reliqua quæ sunt Socratis, & tamen intellectus non unitur aliis quæ sunt Socratis nisi sicut motor; sequitur quod Socrates non sit unum simpliciter, & per consequens nec ens simpliciter: sic enim aliquid est ens, quomodo & unum.

Relinquitur ergo solus modus quem Aristoteles ponit (Lib. II. de Anima tex. 25. & 26.) quod hic homo intelligit, quia principium intellectivum est forma ipsius. Sic ergo ex ipsa operatione intellectus apparet quod intellectivum principium unitur corpori ut forma.

Potest etiam idem manifestari ex ratione speciei humanæ. Natura enim uniuscuiusque rei ex eius operatione ostenditur. Propria autem operatio hominis, inquantum est homo, est intelligere: per hanc enim omnia alia anima-

lia

lia transcendit. Unde & Aristoteles in Lib. X. Ethic. (cap. VII.) in hac operatione, sicut in propria hominis, ultimam felicitatem constituit. Oportet ergo quod homo secundum illud speciem sortiatur quod est huius operationis principium. Sortitur autem unumquodque speciem per propriam formam. Relinquitur ergo quod intellectivum principium sit propria hominis forma.

Sed considerandum est, quod quanto forma est nobilior, tanto magis dominatur materiae corporali, & minus ei immergitur, & magis sua operatione, vel virtute excedit eam: unde videmus quod forma mixti corporis habet aliam operationem, quae non causatur ex qualitatibus elementaribus. Et quanto magis proceditur in nobilitate formarum, tanto magis invenitur virtus formae materiam elementarem excedere, sicut anima vegetabilis plus quam forma elementaris, & anima sensibilis plus quam anima vegetabilis. Anima autem humana est ultima in nobilitate formarum. Unde intantum sua virtute excedit materiam corporalem quod habet aliquam operationem, & virtutem in qua nullo modo communicat materia corporalis: & haec virtus dicitur intellectus.

Est autem attendendum, quod si quis poneret animam componi ex materia, & forma, nullo modo posset dicere, animam esse formam corporis. Cum enim forma sit actus, materia vero sit ens in potentia tantum, nullo modo id quod est ex materia, & forma compositum, potest esse alterius forma secundum se totum. Si autem secundum aliquid sui sit forma, id quod est forma, dicimus animam, & id cuius est forma, dicimus primum animatum, ut supra dictum est (quaest. lxxv. art. 5.)

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in II. Physic. (tex. 26.) ultima formarum naturalium ad quam terminatur consideratio Philosophi naturalis, scilicet anima humana, est quidem separata, sed tamen in materia. Quod ex hoc probat quia homo ex materia generat hominem, & Sol. Separata quidem est secundum virtutem intellectivam: quia virtus intellectiva non est virtus alicuius organi corporalis, sicut virtus visiva est actus oculi: intelligere enim est actus qui non potest exerceri per organum corporale, sicut exercetur visio. Sed in materia est, inquantum ipsa anima, cuius est haec virtus, est corporis forma, & terminus generationis humanae. Sic ergo Philosophus dicit in III. de Anima (loc. cit. in arg.) quod intellectus est separatus, quia non est virtus alicuius organi corporalis.

Et per hoc patet responsio ad secundum, & tertium. Sufficit enim ad hoc quod homo possit intelligere omnia per intellectum, & ad hoc quod intellectus intelligat omnia immaterialia, & universalia, quod virtus intellectiva non est corporis actus.

Ad quartum dicendum, quod humana anima non est forma in materia corporali immersa, vel ab ea totaliter comprehensa, propter suam perfectionem: & ideo nihil prohibet aliquam eius virtutem non esse corporis actum, quamvis anima secundum suam essentiam sit corporis forma.

Ad quintum dicendum, quod anima illud esse in quo subsistit, communicat materiae corporali: ex qua, & anima intellectiva fit unum; ita quod illud esse quod est totius compositi, est etiam ipsius animae: quod non accidit in aliis formis, quae non sunt subsistentes: & propter hoc anima humana remanet in suo esse, destructo corpore; non autem aliae formae.

Ad sextum dicendum, quod secundum se convenit animae corpori uniri, sicut secundum se convenit corpori levi esse sursum. Et sicut corpus leve manet quidem leve, cum a loco proprio fuerit separatum, cum aptitudine tamen, & inclinatione ad proprium locum; ita anima humana manet in suo esse, cum fuerit a corpore separata, habens aptitudinem, & inclinationem naturalem ad corporis unionem.

ARTICULUS II. 370

Utrum intellectivum principium multiplicetur secundum multiplicationem corporum.

Infr. quaest. lxxix. *art.* 5. *& II. dist.* XVII. *quaest.* II. *art.* I. *& II. cont. cap.* lxxIII. *&* lxxv. *& sp. art.* 9. *&* 10. *& de anima art.* 3. *& opusc.* II. *cap.* lxxxv. *&* lxxxvI. *& opusc.* XVI. *per tot.*

AD secundum sic proceditur. Videtur quod intellectivum principium non multiplicetur secundum multiplicationem corporum, sed sit unus intellectus in omnibus hominibus. Nulla enim substantia immaterialis multiplicatur secundum numerum in una specie. Anima autem hu-

humana est substantia immaterialis: non enim est composita ex materia, & forma, ut supra ostensum est (quæst. lxxv. art. 5.) Non ergo sunt multæ in una specie, sed omnes homines sunt unius speciei. Est ergo unus intellectus omnium hominum.

2. Præterea. Remota causa, removetur effectus. Si ergo secundum multiplicationem corporum multiplicarentur animæ humanæ, consequens videretur quod remotis corporibus multitudo animarum non remaneret, sed ex omnibus anima bus remaneret aliquod unum solum: quod est hæreticum, periret enim differentia præmiorum, & pœnarum.

3. Præterea. Si intellectus meus est alius ab intellectu tuo, intellectus meus est quoddam individuum, & similiter intellectus tuus: particularia enim sunt quæ differunt numero, & conveniunt in una specie. Sed omne quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis. Ergo species rerum in intellectu meo, & tuo reciperentur individualiter: quod est contra rationem intellectus, qui est cognoscitivus universalium.

4. Præterea. Intellectum est in intellectu intelligente. Si ergo intellectus meus est alius ab intellectu tuo, oportet quod aliud sit intellectum a me, & aliud sit intellectum a te; & ita erit individualiter numeratum, & intellectum in potentia tantum; & oportebit abstrahere intentionem communem ab utroque: quia a quibuslibet diversis contingit abstrahere aliquod commune intelligibile: quod est contra rationem intellectus, quia sic non videretur distingui intellectus a virtute imaginativa. Videtur ergo relinqui quod sit unus intellectus omnium hominum.

5. Præterea. Cum discipulus accipit scientiam a magistro, non potest dici, quod scientia magistri generet scientiam in discipulo: quia sic etiam scientia esset forma activa, sicut calor; quod patet esse falsum. Videtur ergo quod eadem numero scientia quæ est in magistro, communicetur discipulo: quod esse non potest, nisi sit unus intellectus utriusque. Videtur ergo quod sit unus intellectus discipuli, & magistri, & per consequens omnium hominum.

6. Præterea. Augustinus dicit in Lib. de quantit. animæ (cap. xxxii. ad fin.) *Si plures tantum animas humanas dixerim, ipse me ridebo.* Sed maxime videtur anima esse una quantum ad intellectum. Ergo est unus intellectus omnium hominum.

Sed contra est quod Philosophus dicit in II. Physic. (text. 38.) quod sicut se habent causæ universales ad universalia, ita se habent causæ particulares ad particularia. Sed impossibile est quod una anima secundum speciem sit diversorum animalium secundum speciem. Ergo impossibile est quod anima intellectiva una numero sit diversorum secundum numerum.

Respondeo dicendum, quod intellectum esse unum omnium hominum omnino est impossibile.

Et hoc quidem patet, si secundum Platonis sententiam homo sit ipse intellectus. Sequeretur enim, si Socratis, & Platonis est unus intellectus tantum, quod Socrates, & Plato sint unus homo, & quod non distinguantur ab invicem, nisi per hoc quod est extra essentiam utriusque: & erit tunc distinctio Socratis, & Platonis non alia quam hominis tunicati, & cappati: quod est omnino absurdum.

Similiter etiam patet hoc esse impossibile, si secundum sententiam Aristotelis (Lib. III. de Anima text. 52.) intellectus ponatur pars, seu potentia animæ, quæ est hominis forma. Impossibile est enim plurium numero diversorum esse unam formam, sicut impossibile est quod eorum sit unum esse: nam forma est essendi principium.

Similiter etiam patet hoc esse impossibile, quocumque modo quis ponat unionem intellectus ad hunc & ad illum hominem. Manifestum est enim quod si sit unum principale agens, & duo instrumenta; dici poterit unum agens simpliciter, sed plures actiones: sicut si unus homo tangat diversa duabus manibus, erit unus tangens, sed duo tactus. Si vero e converso instrumentum sit unum, & principales agentes diversi; dicentur quidem plures agentes, sed una actio; sicut si multi uno fune trahant navem, erunt multi trahentes, sed unus tractus. Si vero agens principale sit unum, & instrumentum unum; dicetur unum agens, & una actio; sicut cum faber uno martello percutit, est unus percutiens, & una percussio. Manifestum est autem quod qualitercumque intellectus seu uniatur, seu copuletur huic vel illi homini, intellectus inter cetera quæ ad hominem pertinent, principalitatem habet: obediunt enim vires sensitivæ intellectui, & ei deserviunt. Si ergo poneretur quod essent plures intellectus, & sensus unus duo-

duorum hominum, puta si duo homines haberent unum oculum; essent quidem plures videntes, sed una visio. Si vero intellectus est unus, quantumcumque diversificentur alia, quibus omnibus intellectus utitur quasi instrumentis; nullo modo Socrates, & Plato poterunt dici nisi unus intelligens. Et si addamus, quod ipsum intelligere, quod est actio intellectus, non fit per aliquod aliud organum nisi per ipsum intellectum; sequetur ulterius quod sit & agens unum, & actio una, idest quod omnes homines sint unus intelligens, & omnium unum intelligere: dico autem respectu eiusdem intelligibilis. Posset autem diversificari actio intellectualis mea, & tua per diversitatem phantasmatum, quia scilicet aliud est phantasma lapidis in me, & aliud in te; si ipsum phantasma, secundum quod est aliud in me, & aliud in te, esset forma intellectus possibilis: quia idem agens secundum diversas formas producit diversas actiones, sicut secundum diversas formas rerum respectu eiusdem oculi sunt diversæ visiones. Sed ipsum phantasma non est forma intellectus possibilis, sed species intelligibilis, quæ a phantasmatibus abstrahitur. In uno autem intellectu a phantasmatibus diversis eiusdem speciei non abstrahitur nisi una species intelligibilis; sicut in uno homine apparet, in quo possunt esse diversa phantasmata lapidis, & tamen ab omnibus eis abstrahitur una species intelligibilis lapidis, per quam intellectus unius hominis operatione una intelligit naturam lapidis, non obstante diversitate phantasmatum. Si ergo unus intellectus esset omnium hominum, diversitates phantasmatum, quæ sunt in hoc & in illo, non possent causare diversitatem intellectualis operationis huius & illius hominis, ut Commentator fingit in III. de Anima (comment. 36.) Relinquitur ergo quod omnino impossibile, & inconveniens est ponere unum intellectum omnium hominum.

Ad primum ergo dicendum, quod licet anima intellectiva non habeat materiam ex qua sit, sicut nec Angelus; tamen est forma materiæ alicuius, quod Angelo non convenit. Et ideo secundum divisionem materiæ sunt multæ animæ unius speciei; multi autem Angeli unius speciei omnino esse non possunt.

Ad secundum dicendum, quod unumquodque hoc modo habet unitatem quo habet esse: & per consequens idem est iudicium de multiplicatione rei, & de esse ipsius. Manifestum est autem quod anima intellectualis secundum suum esse unitur corpori ut forma; & tamen, destructo corpore, remanet anima intellectualis in suo esse: & eadem ratione multitudo animarum est secundum multitudinem corporum; & tamen destructis corporibus remanent animæ in suo esse multiplicatæ.

Ad tertium dicendum, quod individuatio intelligentis, aut speciei, per quam intelligit, non excludit intelligentiam universalium: alioquin, cum intellectus separati sint quædam substantiæ subsistentes, & per consequens particulares, non possent universalia intelligere. Sed materialitas cognoscentis, & speciei, per quam cognoscitur, universalis cognitionem impedit. Sicut enim omnis actio est secundum modum formæ, qua agens agit, ut calefactio secundum modum caloris; ita cognitio est secundum modum speciei, qua cognoscens cognoscit. Manifestum est autem quod natura communis distinguitur, & multiplicatur secundum principia individuantia, quæ sunt ex parte materiæ. Si ergo forma, per quam fit cognitio, sit materialis, non abstracta a conditionibus materiæ, erit similitudo naturæ speciei, aut generis, secundum quod est distincta, & multiplicata per principia individuantia; & ita non poterit cognosci natura rei in sua communitate. Si vero species sit abstracta a conditionibus materiæ individualis, erit similitudo naturæ absque iis quæ ipsam distinguunt, & multiplicant; & ita cognoscetur universale. Nec refert quantum ad hoc, utrum sit unus intellectus, vel plures: quia si etiam esset unus tantum, oporteret ipsum esse aliquem quemdam, & speciem, per quam intelligit, esse aliquam quamdam.

Ad quartum dicendum, quod sive intellectus sit unus, sive plures, id quod intelligitur, est unum. Id enim quod intelligitur, non est in intellectu secundum se, sed secundum suam similitudinem: lapis enim non est in anima, sed species lapidis, ut dicitur in III. de Anima (text. 38.) & tamen lapis est id quod intelligitur, non autem species lapidis, nisi per reflexionem intellectus supra seipsum: alioquin scientiæ non essent de rebus, sed de speciebus intelligibilibus. Contingit autem eidem rei diversa secundum diversas formas assimilari. Et quia cognitio fit secundum assimilationem

nem cognoscentis ad rem cognitam, sequitur quod idem a diversis cognoscentibus cognosci contingit, ut patet in sensu: nam plures vident eumdem colorem secundum diversas similitudines; & similiter plures intellectus intelligunt unam rem intellectam. Sed hoc tantum interest inter sensum, & intellectum, secundum sententiam Aristotelis (loco nunc cit.) quia res sentitur secundum illam dispositionem quam extra animam habet in sua particularitate; natura autem rei quæ intelligitur, est quidem extra animam, sed non habet illum modum essendi extra animam secundum quem intelligitur. Intelligitur enim natura communis, seclusis principiis individuantibus; non autem hunc modum essendi habet extra animam. Sed secundum sententiam Platonis res intellecta eo modo est extra animam quo intelligitur: posuit enim naturas rerum a materia separatas.

Ad quintum dicendum, quod scientia alia est in discipulo, & alia in magistro. Quomodo autem causetur, in sequentibus ostendetur (quæst. cxvii. art. 1.)

Ad sextum dicendum, quod Augustinus intelligit, animas non esse plures tantum, quia uniantur in una ratione speciei.

ARTICULUS III. 371

Utrum præter animam intellectivam sint in homine aliæ animæ per essentiam differentes.

II. cont. cap. lviii. *& de anim. art.* ii. *& quol.* i. *quæst.* iv. *art.* i. *& quol.* ii. *art.* 5. *& opusc.* iii. *cap.* xc. xci. *&* xcii.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod præter animam intellectivam sint in homine aliæ animæ per essentiam differentes, scilicet sensitiva, & nutritiva. Corruptibile enim, & incorruptibile non sunt unius substantiæ. Sed anima intellectiva est incorruptibilis; aliæ vero animæ, scilicet sensitiva, & nutritiva, sunt corruptibiles, ut ex superioribus patet (quæst. lxxv. art. 6.) Ergo in homine non potest esse una essentia animæ intellectivæ, sensitivæ, & nutritivæ.

2. Si dicatur, quod anima sensitiva in homine est incorruptibilis; contra. Corruptibile, & incorruptibile differunt secundum genus, ut dicitur in X. Metaph. (tex. 26.) Sed anima sensitiva in equo, & leone, & aliis brutis animalibus est corruptibilis. Si igitur in homine sit incorruptibilis, non erit eiusdem generis anima sensitiva in homine, & bruto. Animal autem dicitur ex eo quod habet animam sensitivam. Neque ergo animal erit unum genus commune hominis, & aliorum animalium: quod est inconveniens.

3. Præterea. Philosophus dicit in Lib. II. de gener. animalium (cap. iii.) quod embrio prius est animal quam homo. Sed hoc esse non posset, si esset eadem essentia animæ sensitivæ, & intellectivæ: est enim animal per animam sensitivam, homo vero per animam intellectivam. Non ergo in homine est una essentia animæ sensitivæ, & intellectivæ.

4. Præterea. Philosophus dicit in VIII. Metaph. (text. 6.) quod genus sumitur a materia, differentia vero a forma. Sed rationale, quod est differentia constitutiva hominis, sumitur ab anima intellectiva; animal vero dicitur ex hoc quod habet corpus animatum anima sensitiva. Anima ergo intellectiva comparatur ad corpus animatum anima sensitiva sicut forma ad materiam. Non ergo anima intellectiva est eadem per essentiam cum anima sensitiva in homine; sed præsupponit eam sicut materiale suppositum.

Sed contra est quod dicitur in Lib. de eccles. dogm. (cap. xv.) *Neque duas animas esse dicimus in homine uno, sicut Iacobus, & alii Syrorum scribunt; unam animalem, qua animetur corpus, & immixta sit sanguini; & alteram spiritualem, quæ rationem ministret: sed dicimus, unam & eamdem esse animam in homine, quæ & corpus sua societate vivificat, & semetipsam sua ratione disponit.*

Respondeo dicendum, quod Plato (ut refert Arist. Lib. I. de Anima tex. 90.) posuit diversas animas esse in corpore uno etiam secundum organa (a) distinctas, quibus diversa opera vitæ attribuebat, dicens, vim nutritivam esse in hepate, concupiscibilem in corde, cognoscitivam in cerebro.

Quam quidem opinionem Aristoteles reprobat in Lib. III. de Anima (tex. 41. & seq.) quantum ad illas animæ partes quæ corporeis organis in suis operibus utuntur, ex hoc quod in animalibus quæ decisa vivunt, in qualibet parte inveniuntur diversæ operationes animæ, sicut sensus, & appetitus. Hoc autem non esset, si diversa principia operationum animæ, tamquam per essentiam diversæ, diversis partibus corporis distributa essent. Sed de intellectiva sub dubio videtur

(a) *Al.* distincta.

tur relinquere, utrum sit separata ab aliis partibus animæ solum ratione, an etiam loco.

Opinio autem Platonis sustineri utique posset, si poneretur quod anima unitur corpori non ut forma, sed ut motor, ut posuit Plato. Nihil enim inconveniens sequitur, si idem mobile a diversis motoribus moveatur, præcipue secundum diversas partes.

Sed si ponamus animam corpori uniri sicut formam, omnino impossibile videtur plures animas per essentiam differentes in uno corpore esse. Quod quidem triplici ratione manifestari potest.

Primo quidem quia animal non esset simpliciter unum, cuius essent animæ plures: nihil enim est simpliciter unum nisi per formam unam, per quam habet res esse: ab eodem enim habet res quod sit ens, & quod sit una: & ideo ea quæ denominantur a diversis formis, non sunt unum simpliciter, sicut homo albus. Si igitur homo ab alia forma haberet quod sit vivum, scilicet ab anima vegetabili, & ab alia forma quod sit animal, scilicet ab anima sensibili, & ab alia quod sit homo, scilicet ab anima rationali; sequeretur quod homo non esset unum simpliciter, sicut & Aristoteles argumentatur contra Platonem in III. Metaph. (text. 20.) quod si alia esset idea animalis, & alia bipedis, non esset unum simpliciter animal bipes. Et propter hoc in I. de Anima (text. 90.) contra ponentes diversas animas in corpore inquirit, quid contineat illas, idest quid faciat ex eis unum. Et non potest dici, quod uniantur per corporis unitatem: quia magis anima continet corpus, & facit ipsum esse unum, quam e converso.

Secundo hoc apparet impossibile ex modo prædicationis. Quæ enim sumuntur a diversis formis, prædicantur ad invicem: vel per accidens, si formæ non sint ad invicem ordinatæ, puta cum dicimus, quod album est dulce; vel si formæ sint ordinatæ ad invicem, erit prædicatio per se in secundo modo dicendi per se: quia subiectum ponitur in definitione prædicati, sicut superficies præambula est ad colorem. Si ergo dicamus, quod corpus superficiatum est coloratum, erit secundus modus prædicationis per se. Si ergo alia forma sit a qua aliquid dicitur animal, & a qua aliquid dicitur homo; sequetur quod vel unum horum non possit prædicari de altero nisi per accidens, si istæ duæ formæ ad invicem ordinem non habent; vel quod sit ibi prædicatio in secundo modo dicendi per se, si una animarum sit ad aliam præambula. Utrumque autem horum est manifeste falsum: quia animal per se de homine prædicatur, non per accidens; homo autem non ponitur in definitione animalis, sed e converso. Ergo oportet eamdem formam esse per quam aliquid est animal, & per quam aliquid est homo: alioquin homo non vere esset id quod est animal, ut sic animal per se de homine prædicetur.

Tertio apparet hoc esse impossibile per hoc quod una operatio animæ, cum fuerit intensa, impedit aliam: quod nullo modo contingeret, nisi principium actionum esset per essentiam unum.

Sic ergo dicendum, quod eadem numero est anima in homine, sensitiva, & intellectiva, & nutritiva.

Quomodo autem hoc contingat, de facili considerari potest, si quis differentias specierum, & formarum attendat. Inveniuntur enim rerum species, & formæ differre ab invicem secundum perfectius, & minus perfectum; sicut in rerum ordine animata perfectiora sunt inanimatis, & animalia plantis, & homines animalibus brutis: & in singulis horum generum sunt gradus diversi. Et ideo Aristoteles in VIII. Metaph. (text. 10.) assimilat species rerum numeris, qui differunt specie secundum additionem, vel subtractionem unitatis: & in II. de Anima (text. 30. & 31.) comparat diversas animas speciebus figurarum, quarum una continet aliam, sicut pentagonum continet tetragonum, & excedit. Sic igitur anima intellectiva continet in sua virtute quicquid habet anima sensitiva brutorum, & nutritiva plantarum. Sicut ergo superficies quæ habet figuram pentagonam, non per aliam figuram est tetragona, & per aliam pentagona, quia superflueret figura tetragona, ex quo in pentagona continetur; ita nec per aliam animam Socrates est homo, & per aliam animal, sed per unam & eamdem.

Ad primum ergo dicendum, quod anima sensitiva non habet incorruptibilitatem ex hoc quod est sensitiva; sed ex hoc quod est intellectiva, ei incorruptibilitas debetur. Quando ergo anima est sensitiva tantum, corruptibilis est; quando vero cum sensitivo intellectivum habet, est incorruptibilis: licet enim sensitivum incorruptionem non det, tamen in-

incorruptionem intellectivo auferre non potest.

Ad secundum dicendum, quod formæ non collocantur in genere, vel specie, sed composita. Homo autem corruptibilis est, sicut & alia animalia. Unde differentia secundum corruptibile, & incorruptibile, quæ est ex parte formarum, non facit hominem secundum genus ab aliis animalibus differre.

Ad tertium dicendum, quod prius embrio habet animam quæ est sensitiva tantum, qua ablata, advenit perfectior anima, quæ est simul sensitiva, & intellectiva, ut infra plenius ostendetur (quæst. CXVIII. art. 2. ad 2.)

Ad quartum dicendum, quod non oportet secundum diversas rationes, vel intentiones logicas, quæ consequuntur modum intelligendi, diversitatem in rebus naturalibus accipere: quia ratio unum & idem secundum diversos modos apprehendere potest. Quia igitur, ut dictum est (in corp. art.) anima intellectiva virtute continet id quod sensitiva habet, & adhuc amplius, potest seorsum ratio considerare quod pertinet ad virtutem sensitivæ, quasi quoddam imperfectum, & materiale: & quia hoc invenit commune homini, & aliis animalibus, ex hoc rationem generis format: id vero in quo anima intellectiva sensitivam excedit, accipit quasi formale, & completivum; & ex eo format differentiam hominis.

ARTICULUS IV. 372

Utrum in homine sit alia forma præter animam intellectivam.

Loc. sup. art. 3. cit.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod in homine sit alia forma præter animam intellectivam. Dicit enim Philosophus in II. de Anima (text. 4. & 5.) quod *anima est actus corporis physici potentia vitam habentis*. Comparatur igitur anima ad corpus sicut forma ad materiam. Sed corpus habet aliquam formam substantialem, per quam est corpus. Ergo ante animam præcedit in corpore aliqua forma substantialis.

2. Præterea. Homo, & quodlibet animal est movens seipsum. Omne autem movens seipsum dividitur in duas partes, quarum una est movens, & alia est mota, ut probatur in VIII. Phys. (text. 30.) pars autem movens est anima. Ergo oportet quod alia pars sit talis quæ possit esse mota. Sed materia prima non potest moveri, ut dicitur in V. Phys. (text. 8.) cum sit ens solum in potentia; quinimmo omne quod movetur, est corpus. Ergo oportet quod in homine, & in quolibet animali sit alia forma substantialis, per quam constituatur corpus.

3. Præterea. Ordo in formis attenditur secundum habitudinem ad materiam primam: prius enim, & posterius dicitur per comparationem ad aliquod principium. Si ergo non esset in homine aliqua forma substantialis præter animam rationalem, sed immediate materiæ primæ inhæreret; sequeretur quod esset in ordine imperfectissimarum formarum, quæ immediate inhærent materiæ.

4. Præterea. Corpus humanum est corpus mixtum. Mixtio autem non fit secundum materiam tantum, quia tunc esset corruptio sola. Oportet ergo quod remaneant formæ elementorum in corpore mixto, quæ sunt formæ substantiales: ergo in corpore humano sunt aliæ formæ substantiales præter animam intellectivam.

Sed contra. Unius rei est unum esse substantiale. Sed forma substantialis dat esse substantiale. Ergo unius rei est una tantum forma substantialis. Anima autem est forma substantialis hominis. Ergo impossibile est quod in homine sit aliqua alia forma substantialis quam anima intellectiva.

Respondeo dicendum, quod si poneretur anima intellectiva non uniri corpori ut forma, sed solum ut motor, ut Platonici posuerunt; necesse esset dicere, quod in homine esset alia forma substantialis, per quam corpus ab anima mobile in suo esse constitueretur.

Sed si anima intellectiva unitur corpori ut forma substantialis, sicut supra iam diximus (art. 1. huius quæst.) impossibile est quod aliqua alia forma substantialis præter eam inveniatur in homine.

Ad cuius evidentiam considerandum est, quod forma substantialis in hoc a forma accidentali differt, quia forma accidentalis non dat esse simpliciter, sed esse tale; sicut calor facit suum subiectum non simpliciter esse, sed esse calidum. Et ideo cum advenit forma accidentalis, non dicitur aliquid fieri, vel generari simpliciter, sed fieri tale, aut aliquo modo se habens: & similiter cum recedit forma accidentalis, non dicitur aliquid corrumpi

pi simpliciter, sed secundum quid. Forma autem substantialis dat esse simpliciter: & ideo per eius adventum dicitur aliquid simpliciter generari, & per eius recessum simpliciter corrumpi. Et propter hoc antiqui Naturales, qui posuerunt materiam primam esse aliquod ens actu, puta ignem, aut aerem, aut aliquid huiusmodi, dixerunt, quod nihil generatur, aut corrumpitur simpliciter; sed omne fieri statuerunt alterari, ut dicitur in I. Physic. (text. 33.) Si igitur ita esset quod praeter animam intellectivam praeexisteret quaecumque alia forma substantialis in materia, per quam subiectum animae esset ens actu; sequeretur quod anima non daret esse simpliciter, & per consequens quod non esset forma substantialis, & quod per adventum animae non esset generatio simpliciter, (a) neque per eius recessum corruptio simpliciter, sed solum secundum quid: quae sunt manifeste falsa.

Unde dicendum est, quod nulla alia forma substantialis est in homine nisi sola anima intellectiva, & quod ipsa sicut virtute continet animam sensitivam, & nutritivam, ita virtute continet omnes inferiores formas, & facit ipsa sola quicquid imperfectiores formae in aliis faciunt.

Et similiter est dicendum de anima sensitiva in brutis, & de nutritiva in plantis, & universaliter de omnibus formis perfectioribus respectu imperfectarum.

Ad primum ergo dicendum, quod Aristoteles non dicit, animam esse actum corporis tantum, sed *actum corporis physici organici potentia vitam habentis*, & quod talis potentia non abiicit animam. Unde manifestum est quod in eo cuius anima dicitur actus, etiam anima includitur, eo modo loquendi quo calor est actus calidi, & lumen est actus lucidi; non quod seorsum sit lucidum sine luce, sed quia est lucidum per lucem. Et similiter dicitur, quod *anima est actus corporis &c.* quia per animam & est corpus, & est organicum, & est potentia vitam habens. Sed actus primus dicitur respectu actus secundi, qui est operatio. Talis enim potentia est non abiiciens, idest non excludens animam.

Ad secundum dicendum, quod anima non movet corpus per esse suum, secundum quod unitur corpori ut forma, sed per potentiam motivam, cuius actus praesupponit iam corpus effectum in actu per animam; ut sic anima secundum vim motivam sit pars movens, & corpus animatum sit pars mota.

Ad tertium dicendum, quod in materia considerantur diversi gradus perfectionis, sicut esse, vivere, sentire, & intelligere. Semper autem secundum superveniens priori perfectius est. Forma ergo quae dat solum primum gradum perfectionis materiae, est imperfectissima; sed forma quae dat primum, & secundum, & tertium, & sic deinceps, est perfectissima, & tamen materiae immediata.

Ad quartum dicendum, quod Avicenna posuit, formas substantiales elementorum integras remanere in mixto; mixtionem autem fieri, secundum quod contrariae qualitates elementorum reducuntur ad medium.

Sed hoc est impossibile: quia diversae formae elementorum non possunt esse nisi in diversis partibus materiae, ad quarum diversitatem oportet intelligi dimensiones, sine quibus materia divisibilis esse non potest. Materia autem dimensioni subiecta non invenitur nisi in corpore: diversa autem corpora non possunt esse in eodem loco. Unde sequitur quod elementa sint in mixto distincta secundum situm; & ita non erit vera mixtio, quae est secundum totum, sed mixtio ad sensum, quae est secundum minima iuxta se posita.

Averroes autem posuit in III. de caelo (comm. 67.) quod formae elementorum propter sui imperfectionem sunt mediae inter formas accidentales, & substantiales; & ideo recipiunt magis, & minus; & ideo remittuntur in mixtione, & ad medium reducuntur, & conflatur ex eis una forma.

Sed hoc est etiam magis impossibile: nam esse substantiale cuiuslibet rei in indivisibili consistit; & omnis additio, & subtractio variat speciem, sicut in numeris, ut dicitur in VIII. Metaph. (tex. 10.) Unde impossibile est quod forma substantialis quaecumque recipiat magis, & minus. Nec minus est impossibile, aliquid esse medium inter substantiam, & accidens.

Et ideo dicendum est secundum Philosophum (II. de part. anim. a princ.) quod formae elementorum manent in mixto non actu, sed virtute: manent enim qualitates propriae elementorum, licet

(a) *Ita cod. Alcan. cum aliis cod. & editis plurimis post Lovan. & Duac. Theologos; nisi quod cod. cit.* habet abscessum. *In edit. Rom. omittitur* neque per eius recessum corruptio simpliciter.

licet remissæ, in quibus est virtus formarum elementarium. Et huiusmodi qualitas mixtionis est propria dispositio ad formam substantialem corporis mixti, puta formam lapidis, vel animati cuiuscumque.

ARTICULUS V. 373

Utrum anima intellectiva convenienter tali corpori uniatur.

I. dist. VIII. *quæst.* V. *art.* 3. *ad* 2. *&* *II. dist.* I. *quæst.* II. *art.* 5. *&* *mal. quæst.* V. *art.* 5. *cor.* *&* *sp. art.* 7. *&* *de anima art.* 8.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod anima intellectiva inconvenienter tali corpori uniatur. Materia enim debet esse proportionata formæ. Sed anima intellectiva est forma incorruptibilis. Non ergo convenienter unitur corpori corruptibili.

2. Præterea. Anima intellectiva est forma maxime immaterialis: cuius signum est quod habet operationem in qua non communicat materia corporalis. Sed quanto corpus est subtilius, tanto minus habet de materia. Ergo anima deberet subtilissimo corpori uniri, puta igni, & non corpori mixto, & magis terrestri.

3. Præterea. Cum forma sit principium speciei, ab una forma non proveniunt diversæ species. Sed anima intellectiva est una forma. Ergo non debet uniri corpori quod componitur ex partibus dissimilium specierum.

4. Præterea. Perfectioris formæ debet esse perfectius susceptibile. Sed anima intellectiva est perfectissima animarum. Cum igitur aliorum animalium corpora habeant naturaliter insita tegumenta, puta pilorum loco vestium, & ungularum loco calceamentorum; habeant etiam arma naturaliter sibi data, sicut ungues, dentes, & cornua: videtur quod anima intellectiva non debuerit uniri corpori imperfecto, tamquam talibus auxiliis privato.

Sed contra est quod dicit Philosophus in II. de Anima (tex. 4. & 5.) quod *anima est actus corporis physici organici potentia vitam habentis.*

Respondeo dicendum, quod cum forma non sit propter materiam, sed potius materia propter formam; ex forma oportet rationem accipere quare materia sit talis, & non e converso: Anima autem intellectiva, sicut supra habitum est (quæst. lv. art. 2.) secundum naturæ ordinem infimum gradum in substantiis intellectualibus tenet; intantum quod non habet naturaliter sibi inditam notitiam veritatis, sicut Angeli; sed oportet quod eam colligat ex rebus (a) divisibilibus per viam sensus, ut Dionysius dicit VII. cap. de div. Nomin. (inter princ. & med. lect. 2.) Natura autem nulli deest in necessariis. Unde oportuit quod anima intellectiva non solum haberet virtutem intelligendi, sed etiam virtutem sentiendi. Actio autem sensus non fit sine corporeo instrumento. Oportuit igitur animam intellectivam corpori uniri quod possit esse conveniens organum sensus. Omnes autem alii sensus fundantur supra tactum. Ad organum autem tactus requiritur quod sit medium inter contraria, quæ sunt calidum, & frigidum, humidum, & siccum, & similia, quorum est tactus apprehensivus: sic enim est in potentia ad contraria, & potest ea sentire. Unde quanto organum tactus fuerit magis reductum ad æqualitatem complexionis, tanto perceptibilior erit tactus. Anima autem intellectiva habet completissime virtutem sensitivam: quia quod est inferioris, præexistit perfectius in superiori, ut dicit Dionysius in Lib. de div. Nom. (loc. nunc cit.) Unde oportuit corpus cui unitur anima intellectiva, esse corpus mixtum, inter omnia alia magis reductum ad æqualitatem complexionis.

Et propter hoc homo inter omnia animalia melioris est tactus; & inter ipsos homines, qui sunt melioris tactus, sunt melioris intellectus: cuius signum est quod molles carne bene aptos mente videmus, ut dicitur in II. de Anima (tex. 94.)

Ad primum ergo dicendum, quod hanc obiectionem aliquis forte vellet evadere per hoc quod diceret, corpus hominis ante peccatum incorruptibile fuisse.

Sed hæc responsio non videtur sufficiens: quia corpus hominis ante peccatum immortale fuit non per naturam, sed per gratiæ divinæ donum: alioquin immortalitas eius per peccatum sublata non esset, sicut nec immortalitas dæmonis.

Et ideo aliter dicendum est, quod in materia duplex conditio invenitur: una quæ eligitur ad hoc quod sit conveniens formæ: alia quæ ex necessitate consequitur priorem dispositionem: sicut artifex

(a) *Ita cod. Alcan. cum editis. Quidam codd.* visibilibus.

ad formam serræ eligit materiam ferream aptam ad secandum dura; sed quod dentes serræ hebetari possint, & rubiginem contrahere, sequitur ex necessitate materiæ. Sic igitur & animæ intellectivæ debetur corpus quod sit æqualis complexionis. Ex hoc autem de necessitate materiæ sequitur quod sit corruptibile.

Si quis vero dicat, quod Deus potuit hanc necessitatem vitare; dicendum est, quod in constitutione rerum naturalium non consideratur quid Deus facere possit, sed quid naturæ rerum conveniat, ut Augustinus dicit II. super Gen. ad lit. (cap. 1. paulo post princ.) Providit tamen Deus, adhibendo remedium contra mortem per gratiæ donum.

Ad secundum dicendum, quod animæ intellectivæ non debetur corpus propter ipsam intellectualem operationem secundum se, sed propter sensitivam virtutem, quæ requirit organum æqualiter complexionatum. Et ideo oportuit animam intellectivam tali corpori uniri, & non simplici elemento, vel corpori mixto, in quo excederet ignis secundum quantitatem: quia non posset esse æqualitas complexionis propter excedentem ignis activam virtutem. Habet autem hoc corpus æqualiter complexionatum quamdam dignitatem per hoc quod est remotum a contrariis: in quo quodammodo assimilatur corpori cælesti.

Ad tertium dicendum, quod partes animalis, ut oculus, manus, caro, & os, & huiusmodi, non sunt in specie, sed totum: & ideo non potest dici, proprie loquendo, quod sint diversarum specierum, sed quod sint diversarum dispositionum. Et hoc competit animæ intellectivæ, quæ quamvis sit una secundum essentiam, tamen propter sui perfectionem est multiplex in virtute: & ideo ad diversas operationes indiget diversis dispositionibus in partibus corporis cui unitur. Et propter hoc videmus quod maior est diversitas partium in animalibus perfectis quam in imperfectis, & in his quam in plantis.

Ad quartum dicendum, quod anima intellectiva, quia est universalium comprehensiva, habet virtutem ad infinita: & ideo non potuerunt sibi determinari a natura vel determinatæ existimationes naturales, vel etiam determinata auxilia vel defensionum, vel tegumentorum, sicut aliis animalibus, quorum animæ habent apprehensionem, & vitutem ad aliqua particularia determinata; sed loco horum omnium homo habet naturaliter rationem, & manus, quæ sunt organa organorum, quia per ea homo potest sibi præparare instrumenta infinitorum modorum, & ad infinitos effectus.

ARTICULUS VI. 374

Utrum anima intellectiva uniatur corpori mediantibus dispositionibus accidentalibus.

II. cont. cap. LXXI. *& ver. quæst.* XIII. *art.* 4. *cor. & mal. quæst.* IV. *art.* 3. *cor. & sp. art.* 2. *& de anima art.* 9. *& art.* 10. *corp. & II. lib. de anim. lect.* 1. *fin.*

AD sextum sic proceditur. Videtur quod anima intellectiva uniatur corpori mediantibus aliquibus dispositionibus accidentalibus. Omnis enim forma est in materia sibi propria, & disposita. Sed dispositiones ad formam sunt accidentia quædam. Ergo oportet præintelligi accidentia aliqua in materia ante formam substantialem, & ita ante animam, cum anima sit quædam substantialis forma.

2. Præterea. Diversæ formæ unius speciei requirunt diversas materiæ partes. Diversæ autem partes non possunt intelligi nisi secundum divisionem dimensivarum quantitatum. Ergo oportet intelligere dimensiones in materia ante formas substantiales, quæ sunt multæ unius speciei.

3. Præterea. Spirituale applicatur corporali per contactum virtutis. Virtus autem animæ est eius potentia. Ergo videtur quod anima unitur corpori mediante potentia, quæ est quoddam accidens.

Sed contra est quod accidens est posterius substantia & tempore, & ratione, ut dicitur in VII. Metaph. (tex. 4.) Non ergo forma accidentalis aliqua potest intelligi in materia ante animam, quæ est forma substantialis.

Respondeo dicendum, quod si anima uniretur corpori solum ut motor, nihil prohiberet, immo magis necessarium esset esse aliquas dispositiones medias inter animam & corpus; potentiam scilicet ex parte animæ, per quam moveret corpus; & aliquam habilitatem ex parte corporis, per quam corpus esset ab anima mobile.

Sed si anima intellectiva unitur corpori ut forma substantialis, sicut iam supra dictum est (art. 1. huius quæst.) impos-

poſſibile eſt quod aliqua diſpoſitio accidentalis cadat media inter corpus & animam, vel inter quamcumque formam ſubſtantialem & materiam ſuam. Et huius ratio eſt, quia cum materia ſit in potentia ad omnes actus ordine quodam, oportet quod id quod eſt primum ſimpliciter in actibus, primo in materia intelligatur. Primum autem inter omnes actus eſt eſſe. Impoſſibile eſt ergo intelligere materiam prius eſſe calidam, vel quantam quam eſſe in actu. Eſſe autem in actu habet per formam ſubſtantialem, quæ facit eſſe ſimpliciter, ut iam dictum eſt (art. 4. huius quæſt.) Unde impoſſibile eſt quod quæcumque diſpoſitiones accidentales præexiſtant in materia ante formam ſubſtantialem, & per conſequens ante animam.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut ex prædictis patet (art. 3. & 4. huius quæſt.) forma perfectior virtute continet quicquid eſt inferiorum formarum: & ideo una & eadem exiſtens perficit materiam ſecundum diverſos perfectionis gradus. Una enim & eadem forma eſt per eſſentiam, per quam homo eſt ens actu, & per quam eſt corpus, & per quam eſt vivum, & per quam eſt animal, & per quam eſt homo. Manifeſtum eſt autem quod unumquodque genus conſequuntur propria accidentia. Sicut ergo materia præintelligitur perfecta ſecundum eſſe ante intellectum corporeitatis, & ſic de aliis; ita præintelliguntur accidentia quæ ſunt propria entis, ante corporeitatem: & ſic præintelliguntur diſpoſitiones in materia ante formam, non quantum ad omnem eius effectum, ſed quantum ad poſteriorem.

Ad ſecundum dicendum, quod dimenſiones quantitativæ ſunt accidentia conſequentia corporeitatem, quæ toti materiæ convenit. Unde materia iam intellecta ſub corporeitate, & dimenſionibus, poteſt intelligi ut diſtincta in diverſas partes; ut ſic accipiat diverſas formas ſecundum ulteriores perfectionis gradus. Quamvis enim eadem forma ſit ſecundum eſſentiam, quæ diverſos perfectionis gradus materiæ attribuit, ut dictum eſt (art. 4. huius quæſt.) tamen ſecundum conſiderationem rationis differt.

Ad tertium dicendum, quod ſubſtantia ſpiritualis quæ unitur corpori ſolum ut motor, unitur ei per potentiam, & virtutem; ſed anima intellectiva corpori unitur ut forma per ſuum eſſe; adminiſtrat tamen ipſum, & movet per ſuam potentiam, & virtutem.

ARTICULUS VII. 375

Utrum anima uniatur corpori animali mediante aliquo corpore.

Locis ſupra art. 6. inductis.

AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur quod anima uniatur corpori animalis mediante aliquo corpore. Dicit enim Auguſtinus III. ſuper Gen. ad lit. (cap. v.) quod *anima per lucem, id eſt ignem, & aerem, quæ ſunt ſimiliora ſpiritui, corpus adminiſtrat*. Ignis autem, & aer ſunt corpora. Ergo anima unitur corpori humano mediante aliquo corpore.

2. Præterea. Id quo ſubtracto ſolvitur unio aliquorum unitorum, videtur eſſe medium inter ea: Sed, deficiente ſpiritu, anima a corpore ſeparatur. Ergo ſpiritus, qui eſt quoddam corpus ſubtile, medium eſt in unione corporis, & animæ.

3. Præterea. Ea quæ ſunt multum diſtantia, non uniuntur niſi per medium. Sed anima intellectiva multum diſtat a corpore, & quia eſt incorporea, & quia eſt incorruptibilis. Ergo videtur quod uniatur ei mediante aliquo quod ſit corpus incorruptibile: & hoc videtur eſſe aliqua lux cæleſtis, quæ conciliat elementa, & redigit in unum.

Sed contra eſt quod Philoſophus dicit in II. de Anima (tex. 7.) quod *non oportet quærere, ſi unum eſt anima, & corpus, ſicut neque ceram, & figuram*. Sed figura unitur ceræ nullo corpore mediante. Ergo & anima corpori.

Reſpondeo dicendum, quod ſi anima ſecundum Platonicos corpori uniretur ſolum ut motor, conveniens eſſet dicere, quod inter animam hominis, vel cuiuſcumque animalis, & corpus aliqua alia corpora media intervenirent: conveniet enim motori aliquid diſtans per media magis propinqua movere.

Si vero anima unitur corpori ut forma, ſicut iam dictum eſt (art. præc. & ar. 1. huius q.) impoſſibile eſt quod uniatur ei aliquo corpore mediante. Cuius ratio eſt, quia ſic dicitur aliquid unum, quomodo & ens. Forma autem per ſe ſeipſam facit rem eſſe in actu, cum per eſſentiam ſuam ſit actus, nec dat eſſe per aliquod medium. Unde unitas rei compoſitæ ex materia, & forma eſt per ipſam formam, quæ ſecundum ſe

se ipsam unitur materiæ ut actus eius. Nec est aliquid aliud uniens, nisi agens, quod facit materiam esse in actu, ut dicitur in VIII. Metaph. (tex. 15.)

Unde patet esse falsas opiniones eorum qui posuerunt, aliqua corpora esse media inter animam & corpus hominis. Quorum quidam Platonici dixerunt, quod anima intellectiva habet corpus incorruptibile sibi naturaliter unitum, a quo numquam separatur, & eo mediante unitur corpori hominis corruptibili. Quidam vero dixerunt, quod unitur corpori mediante spiritu corporeo. Alii vero dixerunt, quod unitur corpori mediante luce, quam dicunt esse corpus, & de natura quintæ essentiæ; ita quod anima vegetabilis unitur corpori mediante luce cæli siderei, anima vero sensibilis mediante luce cæli crystallini, anima vero intellectualis mediante luce cæli empyrei. Quod fictitium, & derisibile apparet: tum quia lux non est corpus: tum quia quinta essentia non venit materialiter in compositionem corporis mixti, cum sit inalterabilis, sed virtualiter tantum: tum etiam quia anima immediate corpori unitur, ut forma materiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de anima, inquantum movet corpus: unde utitur verbo *administrationis*. Et verum est quod partes grossiores corporis per subtiliores movet: & primum instrumentum virtutis motivæ est spiritus, ut dicit Philosophus in Lib. de causa motus animal. (seu de comm. animal. mot. cap. VI.)

Ad secundum dicendum, quod subtracto spiritu, deficit unio animæ ad corpus, non quia sit medium, sed quia tollitur dispositio per quam corpus est dispositum ad talem unionem. Est tamen spiritus medium in movendo, sicut primum instrumentum motus.

Ad tertium dicendum, quod anima distat a corpore plurimum, si utriusque conditiones seorsum considerentur. Unde si utrumque ipsorum separatim esse haberet, oporteret quod multa media intervenirent. Sed inquantum anima est forma corporis, non habet esse seorsum ab esse corporis, sed per suum esse corpori unitur immediate. Sic enim & quælibet forma, si consideretur ut actus, habet magnam distantiam a materia, quæ est ens in potentia tantum.

ARTICULUS VIII. 376

Utrum anima sit tota in qualibet parte corporis.

I. dist. VIII. *quæst.* V. *a.* 3. *& II. con. cap.* LXXII. *& IV. cap.* LXVII. *fin. & de spir. art.* 4. *& de anima art.* 10. *& opusc.* LXI. *cap.* XLVII.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod anima non sit tota in qualibet parte corporis. Dicit enim Philosophus in Lib. de causa motus animalium (cap. VII. parum a prin.) *Non opus est in unaquaque corporis parte esse animam, sed in quodam principio corporis existente alia vivere, eo quod simul nata sunt facere proprium motum per naturam.*

2. Præterea. Anima est in corpore cuius est actus. Sed est actus corporis organici. Ergo non est nisi in corpore organico. Sed non quælibet pars corporis hominis est corpus organicum. Ergo anima non est in qualibet parte corporis tota.

3. Præterea. In II. de Anima (text. 9. & 10.) dicitur, quod sicut se habet pars animæ ad partem corporis, ut visus ad pupillam; ita anima tota ad totum corpus animalis. Si igitur tota anima est in qualibet parte corporis, sequitur quod quælibet pars corporis sit animal.

4. Præterea. Omnes potentiæ animæ in ipsa essentia animæ fundantur. Si igitur anima tota est in qualibet parte corporis, sequitur quod omnes potentiæ animæ sint in qualibet corporis parte; & ita visus erit in aure, & auditus in oculo: quod est inconveniens.

5. Præterea. Si in qualibet parte corporis esset tota anima, quælibet pars corporis immediate dependeret ab anima. Non ergo una pars dependeret ab alia, nec una pars esset principalior quam alia: quod est manifeste falsum. Non ergo anima est in qualibet parte corporis tota.

Sed contra est quod Augustinus dicit in VI. de Trinit. (cap. VI.) quod *anima in quocumque corpore & in toto est tota, & in qualibet eius parte tota est.*

Respondeo dicendum, quod, sicut in aliis iam dictum est (art. præc.) si anima uniretur corpori solum ut motor, posset dici, quod non esset in qualibet parte corporis, sed in una tantum, per quam alias moveret.

Sed

Sed quia anima unitur corpori ut forma, necesse est quod sit in toto, & in qualibet parte corporis: non enim est forma corporis accidentalis, sed substantialis. Substantialis autem forma non solum est perfectio totius, sed cuiuslibet partis. Cum enim totum consistat ex partibus, forma totius quæ non dat esse singulis partibus, est forma quæ est compositio, & ordo, sicut forma domus; & talis forma est accidentalis. Anima vero est forma substantialis. Unde oportet quod sit forma, & actus, non solum totius, sed cuiuslibet partis. Et ideo, recedente anima, sicut non dicitur animal, & homo nisi æquivoce, quemadmodum & animal pictum, vel lapideum; ita est de manu, & oculo, aut carne, & osse, ut Philosophus dicit (II. de Anim. text. 9.) Cuius signum est quod nulla pars corporis habet proprium opus anima recedente; cum tamen omne quod retinet speciem, retineat operationem speciei. Actus autem est in eo cuius est actus. Unde oportet animam esse in toto corpore, & in qualibet eius parte. Et quod tota sit in qualibet parte eius, hinc inconsiderari potest, quia cum totum sit quod dividitur in partes, secundum triplicem divisionem est triplex totalitas. Est enim quoddam totum quod dividitur in partes quantitativas, sicut tota linea, vel totum corpus. Est etiam quoddam totum quod dividitur in partes rationis, & essentiæ; sicut definitum in partes definitionis, & compositum resolvitur in materiam, & formam. Tertium autem totum est potentiale quod dividitur in partes virtutis. Primus autem totalitatis modus non convenit formis, nisi forte per accidens; & illis solis formis quæ habent indifferentem habitudinem ad totum quantitativum, & partes eius; sicut albedo, quantum est de sui ratione, æqualiter se habet, ut sit in tota superficie, & qualibet superficiei parte. Et ideo, divisa superficie, dividitur albedo per accidens. Sed forma quæ requirit diversitatem in partibus, sicut est anima, & præcipue animalium perfectorum, non æqualiter se habet ad totum, & partes: unde non dividitur per accidens, scilicet per divisionem quantitatis. Sic ergo totalitas quantitativa non potest attribui animæ nec per se, nec per accidens. Sed totalitas secunda, quæ attenditur secundum rationis, & essentiæ perfectionem, proprie & per se convenit formis: similiter autem & totalitas virtutis, quia forma est operationis principium. Si ergo quæreretur de albedine, utrum esset tota in tota superficie, & in qualibet eius parte; distinguere oportet: quia si fiat mentio de totalitate quantitativa, quam habet albedo per accidens, non tota esset in qualibet parte superficiei: & similiter dicendum est de totalitate virtutis: magis enim potest movere visum albedo quæ est in tota superficie, quam albedo quæ est in aliqua eius particula. Sed si fiat mentio de totalitate speciei, & essentiæ, tota albedo est in qualibet superficiei parte. Sed quia anima totalitatem quantitativam non habet nec per se, nec per accidens, ut dictum est (in isto ar.) sufficit dicere, quod anima tota est in qualibet parte corporis secundum totalitatem perfectionis, & essentiæ, non autem secundum totalitatem virtutis: quia non secundum quamlibet suam potentiam est in qualibet parte corporis; sed secundum visum in oculo, secundum auditum in aure, & sic de aliis.

Tamen attendendum est, quod quia anima requirit diversitatem in partibus, non eodem modo comparatur ad totum, & ad partes: sed ad totum quidem primo & per se, sicut ad proprium, & porportionatum perfectibile; ad partes autem per posterius, secundum quod partes habent ordinem ad totum.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de potentia motiva animæ.

Ad secundum dicendum, quod anima est actus corporis organici sicut proportionati, & primi perfectibilis.

Ad tertium dicendum, quod animal est quod componitur ex anima, & corpore toto, quod est primum, & proportionatum eius perfectibile. Sic autem anima non est in parte: unde non oportet quod pars animalis sit animal.

Ad quartum dicendum, quod potentiarum animæ quædam sunt in ea, secundum quod excedit totam corporis capacitatem, scilicet intellectus, & voluntas: unde huiusmodi potentiæ in nulla parte corporis esse dicuntur. Aliæ vero potentiæ sunt communes animæ, & corpori: unde talium potentiarum non oportet quod quælibet sit in quocumque est anima, sed solum in illa parte corporis quæ est proportionata ad talis potentiæ operationem.

Ad quintum dicendum, quod una pars corporis dicitur esse principalior quam alia propter potentias diversas, quarum sunt organa partes corporis: quæ enim est principalioris potentiæ organum, est principalior pars corporis, vel quæ etiam eidem potentiæ principalius deservit.

QUAESTIO LXXVII.

De his quæ pertinent ad potentias animæ in generali,

in octo articulos divisa.

DEinde considerandum est de his quæ pertinent ad potentias animæ: & primo in generali; secundo in speciali.

Circa primum quæruntur octo.

Primo utrum essentia animæ sit eius potentia.

Secundo, utrum sit una tantum potentia animæ, vel plures.

Tertio, quomodo potentiæ animæ distinguantur.

Quarto de ordine ipsarum ad invicem.

Quinto, utrum anima sit subiectum omnium potentiarum.

Sexto, utrum potentiæ fluant ab essentia animæ.

Septimo, utrum potentia una oriatur ex alia.

Octavo, utrum omnes potentiæ animæ remaneant in ea post mortem.

ARTICULUS I. 377

Utrum ipsa essentia animæ sit eius potentia.

I. dist. III. *quæst.* IV. *art.* 2. *& quol.* X. *art.* 5. *& de sp. art.* 11. *& de anima art.* 12. *& art.* 19. *cor.*

AD primum sic proceditur. Videtur quod ipsa essentia animæ sit eius potentia. Dicit enim Augustinus in IX. de Trinit. (cap. IV. parum a princ.) quod *mens, notitia, & amor sunt substantialiter in anima, vel, ut idem dicam, essentialiter*: & in X. (cap. XI. med.) dicit, quod *memoria, intelligentia, & voluntas sunt una vita, una mens, & una essentia*.

2. Præterea. Anima est nobilior quam materia prima. Sed materia prima est sua potentia. Ergo multo magis anima.

3. Præterea. Forma substantialis est simplicior quam accidentalis: cuius signum est quod forma substantialis non intenditur, vel remittitur, sed in indivisibili consistit. Forma autem accidentalis est ipsa sua virtus. Ergo multo magis forma substantialis, quæ est anima.

4. Præterea. Potentia sensitiva est qua sentimus, & potentia intellectiva qua intelligimus. Sed *id quo primo sentimus, & intelligimus, est anima*, secundum Philosophum in II. de Anima (tex. 24.) Ergo anima est suæ potentiæ.

5. Præterea. Quod non est de essentia, est accidens. Si ergo potentia animæ est præter essentiam eius, sequitur quod sit accidens: quod est contra Augustinum in IX. de Trinit. (cap. IV. paulo post princ.) ubi dicit, quod prædicta *non sunt in anima sicut in subiecto, ut color, aut figura in corpore, aut ulla alia qualitas, aut quantitas: quicquid enim tale est, non excedit subiectum in quo est. Mens autem potest etiam alia amare, & cognoscere*.

6. Præterea. Forma simplex subiectum esse non potest. Anima autem est forma simplex, cum non sit composita ex materia, & forma, ut supra dictum est (quæst. LXXV. art. 5.) Non ergo potentia animæ potest esse in ipsa sicut in subiecto.

7. Præterea. Accidens non est principium substantialis differentiæ. Sed sensibile, & rationale sunt substantiales differentiæ, & sumuntur a sensu, & ratione, quæ sunt potentiæ animæ. Ergo potentiæ animæ non sunt accidentia: & ita videtur quod potentia animæ sit eius essentia.

Sed contra est quod Dionysius dicit XI. cap. cælest. Hierarch. (circ. med.) quod *cælestes spiritus dividuntur in essentiam, virtutem, & operationem*. Multo igitur magis in anima aliud est essentia, & aliud virtus, sive potentia.

Respondeo dicendum, quod impossibile est dicere, quod essentia animæ sit eius potentia; licet hoc quidam posuerint: & hoc dupliciter ostenditur quantum ad præsens. Primo quia, cum potentia, & actus dividant ens, & quodlibet genus entis, oportet quod ad idem genus referatur potentia, & actus: & ideo si actus non est in genere substantiæ, potentia quæ dicitur ad illum actum, non potest esse in genere substantiæ. Operatio autem animæ non est in genere substantiæ, sed in solo Deo operatio est eius substantia. Unde Dei potentia, quæ est operationis principium, est ipsa Dei essentia: quod non potest esse verum neque in anima, neque in aliqua creatura, ut supra etiam de Angelo dictum est (quæst. LIV. art. 2.) Secundo hoc etiam impossibile apparet in anima. Nam anima secundum suam essen-

tiam

tiam est actus. Si ergo ipsa essentia animæ esset immediatum operationis principium, semper habens animam, actu haberet opera vitæ, sicut semper habens animam actu est vivum. Non enim, inquantum est forma, est actus ordinatus ad ulteriorem actum, sed est ultimus terminus generationis. Unde quod sit in potentia adhuc ad alium actum, hoc non competit ei secundum suam essentiam, inquantum est forma, sed secundum suam potentiam: & sic ipsa anima, secundum quod subest suæ potentiæ, dicitur actus primus, ordinatus ad actum secundum. Invenitur autem habens animam non semper esse in actu operum vitæ. Unde etiam in definitione animæ dicitur, quod est *actus corporis potentia vitam habentis*, quæ tamen potentia non abiicit animam. Relinquitur ergo quod essentia animæ non est eius potentia: nihil enim est in potentia secundum actum, inquantum est actus.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de mente, secundum quod noscit se, & amat se. Sic ergo notitia, & amor, inquantum referuntur ad ipsam ut cognitam, & amatam, substantialiter, vel essentialiter sunt in anima: quia ipsa substantia, vel essentia animæ cognoscitur, & amatur. Et similiter intelligendum est quod alibi dicit, quod sunt *una vita, una mens, una essentia*.

Vel, sicut quidam dicunt, hæc locutio verificatur secundum modum quo totum potestativum prædicatur de suis partibus; quod medium est inter totum universale, & totum integrale. Totum enim universale adest cuilibet parti secundum totam suam essentiam, & virtutem, ut animal homini, & equo; & ideo proprie de singulis partibus prædicatur. Totum vero integrale non est in qualibet parte neque secundum totam essentiam, neque secundum totam virtutem: & ideo nullo modo de singulis partibus prædicatur, sed aliquo modo, licet improprie, de omnibus simul; ut si dicamus, quod paries, tectum, & fundamentum sunt domus. Totum vero potentiale adest singulis partibus secundum totam suam essentiam, sed non secundum totam virtutem: & ideo quodammodo potest prædicari de qualibet parte, sed non ita proprie, sicut totum universale. Et per hunc modum Augustinus dicit, quod memoria, intelligentia, & voluntas sunt una animæ essentia.

Ad secundum dicendum, quod actus ad quem est in potentia materia prima, est substantialis forma: & ideo potentia materiæ non est aliud quam eius essentia.

Ad tertium dicendum, quod actio est compositi, sicut & esse: existentis enim est agere. Compositum autem per formam substantialem habet esse substantialiter; per virtutem autem, quæ consequitur formam substantialem, operatur. Unde sic se habet forma accidentalis activa ad formam substantialem agentis (ut calor ad formam ignis) sicut se habet potentia animæ ad animam.

Ad quartum dicendum, quod hoc ipsum quod forma accidentalis est actionis principium, habet a forma substantiali: & ideo forma substantialis est primum actionis principium, sed non proximum. Et secundum hoc Philosophus dicit (Lib. II. de Anima text. 24.) quod *id quo intelligimus, & sentimus, est anima*.

Ad quintum dicendum, quod si accidens accipiatur, secundum quod dividitur contra substantiam, sic nihil potest esse medium inter substantiam, & accidens: quia dividuntur secundum affirmationem, & negationem, scilicet secundum esse in subiecto, & non esse in subiecto. Et hoc modo, cum potentia animæ non sit eius essentia, oportet quod sit accidens: & est in secunda specie qualitatis. Si vero accipiatur accidens, secundum quod ponitur unum quinque universalium, sic aliquid est medium inter substantiam, & accidens: quia ad substantiam pertinet quicquid est essentiale rei; non autem quicquid est extra essentiam, potest sic dici accidens, sed solum id quod non causatur ex principiis essentialibus speciei. Proprium enim non est de essentia rei, sed ex principiis essentialibus speciei causatur: unde medium est inter essentiam, & accidens, sicut dictum est (in solut. ad 1.) Et hoc modo potentiæ animæ possunt dici mediæ inter substantiam, & accidens, quasi proprietates animæ naturales. Quod autem Augustinus dicit, quod notitia, & amor non sunt in anima sicut accidentia in subiecto, intelligitur secundum modum prædictum (ibid.) prout comparantur ad animam non sicut ad amantem, & cognoscentem; sed prout comparantur ad eam sicut ad amatam, & cognitam. Et hoc modo procedit sua probatio: quia si amor esset in anima amata sicut in subiecto, sequeretur quod accidens transcenderet suum subiectum; cum etiam alia sint amata per animam.

Ad sextum dicendum, quod anima, licet

licet non sit composita ex materia, & forma, habet tamen aliquid de potentialitate admixtum, ut supra dictum est (quæst. lxxv. art. 5.) Et ideo potest dici subiectum accidentis. Propositio autem inducta locum habet in Deo, qui est actus purus: in qua materia Boetius (l. de Trin. ante med.) eam introducit.

Ad septimum dicendum, quod rationale, & sensibile, prout sunt differentiæ, non sumuntur a potentiis sensus, & rationis, sed ab ipsa anima sensitiva, & rationali. Quia tamen formæ substantiales, quæ secundum se sunt nobis ignotæ, innotescunt per accidentia, nihil prohibet interdum accidentia loco differentiarum substantialium poni.

ARTICULUS II. 378

Utrum sint plures potentiæ animæ.

II. cont. cap. lxxii fin. & quæst. de anima art. 13. & I. de Anima fin. & II. fin.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod non sint plures potentiæ animæ. Anima enim intellectiva maxime ad divinam similitudinem accedit. Sed in Deo est una & simplex potentia. Ergo & in anima intellectiva.

2. Præterea. Quanto virtus est superior, tanto est magis unita. Sed anima intellectiva excedit omnes alias formas in virtute. Ergo maxime debet habere unam virtutem, seu potentiam.

3. Præterea. Operari est existentis in actu. Sed per eamdem essentiam animæ homo habet esse secundum diversos gradus perfectionis, ut supra habitum est (quæst. lxxvi. art. 3. & 4.). Ergo per eamdem potentiam animæ operatur diversas operationes diversorum graduum.

Sed contra est quod Philosophus in II. de Anima (tex. 13. & 27.) ponit plures animæ potentias.

Respondeo dicendum, quod necesse est ponere plures animæ potentias.

Ad cuius evidentiam considerandum est, quod, sicut Philosophus dicit in II. de cæl. (tex. 66.) quæ sunt in rebus infima, non possunt consequi perfectam bonitatem, sed aliquam imperfectam consequuntur paucis motibus. Superiora vero his adipiscuntur perfectam bonitatem motibus multis. His autem superiora sunt quæ adipiscuntur perfectam bonitatem motibus paucis. Summa vero perfectio invenitur in his quæ absque motu perfectam possident bonitatem. Sicut infime est ad sanitatem dispositus qui non potest perfectam consequi sanitatem, sed aliquam modicam consequitur paucis remediis: melius autem dispositus est qui potest perfectam consequi sanitatem, sed remediis multis: & adhuc melius qui remediis paucis: optime autem qui absque remedio perfectam sanitatem habet. Dicendum est ergo, quod res quæ sunt infra hominem, quædam particularia bona consequuntur: & ideo quasdam paucas, & determinatas operationes habent, & virtutes. Homo autem potest consequi universalem, & perfectam bonitatem, quia potest adipisci beatitudinem. Est tamen in ultimo gradu secundum naturam eorum quibus competit beatitudo: & ideo multis, & diversis operationibus, & virtutibus indiget anima humana. Angelis vero minor diversitas potentiarum competit. In Deo vero non est aliqua potentia, vel actio præter eius essentiam.

Est & alia ratio quare anima humana abundat diversitate potentiarum, videlicet quia est in confinio spiritualium, & corporalium creaturarum: & ideo concurrunt in ipsa virtutes utrarumque creaturarum.

Ad primum ergo dicendum, quod in hoc ipso magis ad similitudinem Dei accedit anima intellectiva quam creaturæ inferiores, quod perfectam bonitatem consequi potest, licet per multa, & diversa: in quo deficit a superioribus.

Ad secundum dicendum, quod virtus unita est superior, si ad æqualia se extendat; sed virtus multiplicata est superior, si plura ei subiiciantur.

Ad tertium dicendum, quod unius rei est unum esse substantiale, sed possunt esse operationes plures: & ideo est una essentia animæ, sed potentiæ plures.

ARTICULUS III. 379

Utrum potentiæ distinguantur per actus, & obiecta.

I. dist. xvii. quæst. 1. art. 4. cor. & II. dist. xliv. quæst. 11. art. 1. corp. & quæst. 1. de anim. art. 13. & I. de Anima lect. 2. 6. & 8.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod potentiæ non distinguantur per actus, & obiecta. Nihil enim determinatur ad speciem per illud quod posterius, vel extrinsecum est. Actus autem est posterior potentia; obiectum autem extrinsecum. Ergo per ea potentiæ non distinguuntur secundum speciem.

2. Præ-

2. Præterea. Contraria sunt quæ maxime differunt. Si igitur potentiæ distinguerentur penes obiecta, sequeretur quod contrariorum non esset eadem potentia: quod patet esse falsum fere in omnibus: nam potentia visiva eadem est albi, & nigri; & gustus idem est dulcis, & amari.

3. Præterea. Remota causa, removetur effectus. Si igitur potentiarum differentia esset ex differentia obiectorum, idem obiectum non pertineret ad diversas potentias: quod patet esse falsum: nam idem est quod potentia cognoscitiva cognoscit, & appetitiva appetit.

4. Præterea. Id quod per se est causa alicuius, in omnibus causat illud. Sed quædam obiecta diversa, quæ pertinent ad diversas potentias, pertinent etiam ad aliquam unam potentiam; sicut sonus, & color pertinent ad visum, & auditum, quæ sunt diversæ potentiæ; & tamen pertinent ad unam potentiam sensus communis. Non ergo potentiæ distinguuntur secundum differentiam obiectorum.

Sed contra. Posteriora distinguuntur secundum priora. Sed Philosophus dicit II. de Anima (text.33.) quod *priores potentiis actus, & operationes secundum rationem sunt; & adhuc bis priora sunt opposita*, sive *obiecta*. Ergo potentiæ distinguuntur secundum actus, & obiecta.

Respondeo dicendum, quod potentia, secundum illud quod est potentia, ordinatur ad actum. Unde oportet rationem potentiæ accipi ex actu ad quem ordinatur; & per consequens oportet quod ratio potentiæ diversificetur, ut diversificatur ratio actus. Ratio autem actus diversificatur secundum diversam rationem obiecti: omnis enim actio vel est potentiæ activæ, vel passivæ. Obiectum autem comparatur ad actum potentiæ passivæ sicut principium, & causa movens: color enim, inquantum movet visum, est principium visionis. Ad actum autem potentiæ activæ comparatur obiectum ut terminus, & finis; sicut augmentativæ virtutis obiectum est quantum perfectum, quod est finis augmenti. Ex his autem duobus actio speciem recipit, scilicet ex principio, vel ex fine, seu termino. Differt enim calefactio ab infrigidatione, secundum quod hæc a calido, scilicet activo, ad calidum, illa autem a frigido ad frigidum procedit. Unde necesse est quod potentiæ diversificentur secundum actus, & obiecta.

Sed tamen considerandum est, quod ea quæ sunt per accidens, non diversificant speciem. Quia enim coloratum accidit animali, non diversificantur species animalis per differentiam coloris, sed per differentiam eius quod per se accidit animali, per differentiam scilicet animæ sensitivæ, quæ quandoque invenitur cum ratione, quandoque sine ratione. Unde rationale, & irrationale sunt differentiæ divisivæ animalis, diversas eius species constituentes. Sic igitur non quæcumque diversitas obiectorum diversificat potentias animæ, sed differentia eius ad quod per se potentia respicit: sicut sensus per se respicit passibilem qualitatem, quæ per se dividitur in colorem, sonum, & huiusmodi: & ideo alia potentia sensitiva est coloris, scilicet visus; & alia soni, scilicet auditus. Sed passibili qualitati, aut colorato accidit esse musicum, vel grammaticum, vel magnum, & parvum, aut hominem, vel lapidem: & ideo penes huiusmodi differentias potentiæ animæ non distinguuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod actus, licet sit posterior potentia in esse, est tamen prior in intentione, & secundum rationem, sicut finis agente. Obiectum autem, licet sit extrinsecum, est tamen principium, vel finis actionis. Principio autem, & fini proportionantur ea quæ sunt (*a*) intrinseca rei.

Ad secundum dicendum, quod si potentia aliqua per se respiceret unum contrariorum sicut obiectum, oporteret quod contrarium ad aliam potentiam pertineret. Sed potentia animæ non per se respicit propriam rationem contrarii, sed communem rationem utriusque contrariorum; sicut visus non respicit per se rationem albi, sed rationem coloris: & hoc ideo quia unum contrariorum est quodammodo ratio alterius, cum se habeant sicut perfectum, & imperfectum.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet id quod est subiecto idem, esse diversum secundum rationem: & ideo potest ad diversas potentias animæ pertinere.

Ad quartum dicendum, quod potentia superior per se respicit universaliorem rationem obiecti quam potentia inferior: quia quanto potentia est superior, tanto ad plura se extendit. Et ideo multa conveniunt in una ratione obiecti, quam per se respicit superior potentia, quæ tamen differunt secundum rationes quas per

(a) *Ita cod. Alcan. cum Nicolaio, & Garcia. Edit. Rom. & Patav.* extrinseca.

per se respiciunt inferiores potentiæ: & inde est quod diversa obiecta pertinent ad diversas inferiores potentias, quæ tamen uni superiori potentiæ subduntur.

ARTICULUS IV. 380

Utrum in potentiis animæ sit ordo.

Inf. art. 7. corp. & de anima art. 13. *ad* 20.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod in potentiis animæ non sit ordo. In his enim quæ cadunt sub una divisione, non est prius, & posterius, sed sunt naturaliter simul. Sed potentiæ animæ contra se invicem distinguuntur. Ergo inter eas non est ordo.

2. Præterea. Potentiæ animæ comparantur ad obiecta, & ad ipsam animam. Sed ex parte animæ inter eas non est ordo, quia anima est una: similiter etiam nec ex parte obiectorum, cum sint diversa, & penitus disparata, ut patet de colore, & sono. In potentiis ergo animæ non est ordo.

3. Præterea. In potentiis ordinatis hoc invenitur quod operatio unius dependet ab operatione alterius. Sed actus unius potentiæ animæ non dependet ab actu alterius: potest enim visus exire in actum absque auditu, & e converso. Non ergo inter potentias animæ est ordo.

Sed contra est quod Philosophus in II. de Anima (text. 30. & 31.) comparat partes, sive potentias animæ figuris. Sed figuræ habent ordinem ad invicem. Ergo & potentiæ animæ.

Respondeo dicendum, quod cum anima sit una, potentiæ vero plures, ordine autem quodam ab uno in multitudinem procedatur; necesse est inter potentias animæ ordinem esse.

Triplex autem ordo inter eas attenditur: quorum duo considerantur secundum dependentiam unius potentiæ ab altera; tertius autem accipitur secundum ordinem obiectorum. Dependentia autem unius potentiæ ab altera dupliciter accipi potest: uno modo secundum naturæ ordinem, prout perfecta sunt naturaliter imperfectis priora; alio modo secundum ordinem generationis, & temporis, prout ex imperfecto ad perfectum venitur. Secundum igitur primum potentiarum ordinem potentiæ intellectivæ sunt priores potentiis sensitivis, unde dirigunt eas, & imperant eis; & similiter potentiæ sensitivæ hoc ordine sunt priores potentiis animæ nutritivæ. Secundum vero ordinem secundum e converso se habet: nam potentiæ animæ nutritivæ sunt priores in via generationis potentiis animæ sensitivæ, unde ad earum actiones præparant corpus; & similiter est de potentiis sensitivis respectu intellectivarum. Secundum autem ordinem tertium ordinantur quædam vires sensitivæ ad invicem, scilicet visus, auditus, & olfactus: nam visibile est prius naturaliter, quia est commune superioribus, & inferioribus corporibus: sonus autem audibilis fit in aere, qui est naturaliter prior commixtione elementorum, quam consequitur odor.

Ad primum ergo dicendum, quod alicuius generis species se habent secundum prius, & posterius, sicut numeri, & figuræ quantum ad esse; licet simul esse dicantur, inquantum suscipiunt communis generis prædicationem.

Ad secundum dicendum, quod ordo iste potentiarum animæ est ex parte animæ, quæ secundum ordinem quemdam habet habitudinem ad diversos actus (licet sit una secundum essentiam) & ex parte obiectorum, & etiam ex parte actuum, ut dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de illis potentiis, in quibus attenditur ordo solum secundum tertium modum. Illæ autem potentiæ quæ ordinantur secundum alios duos modos, ita se habent quod actus unius dependet ab altera.

ARTICULUS V. 381

Utrum omnes potentiæ animæ sint in anima sicut in subiecto.

Inf. art. 6. corp. & de sp. art. 14. *ad* 3. *& art.* 1. *ad* 10. *& opusc.* 11. *cap.* LXXXIX. *&* XCII.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod omnes potentiæ animæ sint in anima sicut in subiecto. Sicut enim se habent potentiæ corporis ad corpus, ita se habent potentiæ animæ ad animam. Sed corpus est subiectum corporalium potentiarum. Ergo anima est subiectum potentiarum animæ.

2. Præterea. Operationes potentiarum animæ attribuuntur corpori propter animam: quia, ut dicitur in II. de Anima (text. 24.) *anima est quo sentimus, & intelligimus primum*. Sed prima principia operationum animæ sunt potentiæ. Ergo potentiæ per prius sunt in anima.

3. Præterea. Augustinus dicit XII. super Genes. ad litt. (cap. XIX. & XX.)

quod

quod *anima quædam sentit non per corpus, immo sine corpore*, ut est timor, & huiusmodi; *quædam vero sentit per corpus*. Sed si potentia non esset in sola anima sicut in subiecto, nihil posset sine corpore sentire. Ergo anima est subiectum potentiæ sensitivæ, & pari ratione omnium aliarum potentiarum.

Sed contra est quod Philosophus dicit in Lib. de somno, & vigilia (cap. 1.) quod *sentire non est proprium animæ, neque corporis, sed coniuncti*. Potentia ergo sensitiva est in coniuncto sicut in subiecto. Non ergo sola anima est subiectum omnium potentiarum suarum.

Respondeo dicendum, quod illud est subiectum operativæ potentiæ quod est potens operari: omne enim accidens denominat proprium subiectum. Idem autem est quod potest operari, & quod operatur. Unde oportet quod eius sit potentia sicut subiecti, cuius est operatio, ut etiam Philosophus dicit in principio Lib. de somno, & vigilia (loc. cit.) Manifestum est autem ex supra dictis (quæst. lxxvi. art. 1. ad 1.) quod quædam operationes sunt animæ quæ exercentur sine organo corporali, ut intelligere, & velle. Unde potentiæ quæ sunt harum operationum principia, sunt in anima sicut in subiecto.

Quædam vero operationes sunt animæ quæ exercentur per organa corporalia, sicut visio per oculum, auditus per aurem: & simile est de omnibus aliis operationibus nutritivæ, & sensitivæ partis. Et ideo potentiæ quæ sunt talium operationum principia, sunt in coniuncto sicut in subiecto, & non in anima sola.

Ad primum ergo dicendum, quod omnes potentiæ dicuntur esse animæ, non sicut subiecti, sed sicut principii: quia per animam coniunctum habet quod tales operationes operari possit.

Ad secundum dicendum, quod omnes huiusmodi potentiæ per prius sunt in anima quam in coniuncto, non sicut in subiecto, sed sicut in principio.

Ad tertium dicendum, quod opinio Platonis fuit, quod sentire est operatio animæ propria, sicut & intelligere. In multis autem quæ ad Philosophiam pertinent, Augustinus utitur opinionibus Platonis, non asserendo, sed recitando. Tamen, quantum ad præsens pertinet, hoc quod dicitur anima quædam sentire cum corpore, & quædam sine corpore, dupliciter potest intelligi. Uno modo quod hoc quod dico cum corpore, vel sine corpore, determinet actum sentiendi secundum quod exit a sentiente; & sic nihil sentit sine corpore: quia actio sentiendi non potest procedere ab anima nisi per organum corporale. Alio modo potest intelligi ita quod prædicta determinent actum sentiendi ex parte obiecti quod sentitur: & sic quædam sentit cum corpore, idest in corpore existentia, sicut cum sentit vulnus, vel aliquid huiusmodi; quædam vero sentit sine corpore, idest non existentia in corpore, sed solum in apprehensione animæ, sicut cum sentit se tristari, vel gaudere de aliquo audito.

ARTICULUS VI. 382

Utrum potentiæ animæ fluant ab eius essentia.

I. dist. III. *quæst.* IV. *art.* 2. & *ver. quæst.* XIV. *art.* 5. *cor.* & *op.* II. *cap.* LXXXIX.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod potentiæ animæ non fluant ab eius essentia. Ab uno enim simplici non procedunt diversa. Essentia autem animæ est una, & simplex. Cum ergo potentiæ animæ sint multæ, & diversæ, non possunt procedere ab eius essentia.

2. Præterea. Illud a quo aliquid procedit, est causa eius. Sed essentia animæ non potest dici causa potentiarum, ut patet discurrenti per singula causarum genera. Ergo potentiæ animæ non fluunt ab eius essentia.

3. Præterea. Emanatio quemdam motum nominat. Sed nihil movetur a seipso, ut probatur in VII. Phys. (in prin.) nisi forte ratione partis; sicut animal dicitur moveri a seipso, quia una pars eius est movens, & alia mota: neque etiam anima movetur, ut probatur in I. de Anima (tex. 66.) Non ergo anima causat in se suas potentias.

Sed contra. Potentiæ animæ sunt quædam proprietates naturales ipsius. Sed subiectum est causa propriorum accidentium: unde & ponitur in definitione accidentis, ut patet in VII. Metaph. (tex. 12. & deinceps.) Ergo potentiæ animæ procedunt ab eius essentia sicut a causa.

Respondeo dicendum, quod forma substantialis, & accidentalis partim conveniunt, & partim differunt. Conveniunt quidem in hoc quod utraque est actus, & secundum utramque est aliquid quodammodo in actu; differunt autem in

in duobus. Primo quidem quia forma substantialis facit esse simpliciter, & eius subiectum est ens in potentia tantum; forma autem accidentalis non facit esse simpliciter, sed esse tale, aut tantum, aut aliquo modo se habens: subiectum enim eius est ens in actu. Unde patet quod actualitas per prius invenitur in forma substantiali quam in eius subiecto. Et quia primum est causa in quolibet genere, forma substantialis causat esse in actu in suo subiecto. Sed e converso actualitas per prius invenitur in subiecto formae accidentalis quam in forma accidentali: unde actualitas formae accidentalis causatur ab actualitate subiecti; ita quod subiectum, inquantum est in potentia, est susceptivum formae accidentalis; inquantum autem est in actu, est eius productivum. Et hoc dico de proprio, & per se accidente: nam respectu accidentis extranei subiectum est susceptivum tantum; productivum vero talis accidentis est agens extrinsecum. Secundo autem differunt substantialis forma, & accidentalis, quia cum minus principale fit propter principalius, materia est propter formam substantialem; sed e converso forma accidentalis est propter (a) completionem subiecti. Manifestum est autem ex dictis (art. praec.) quod potentiarum animae subiectum est vel ipsa anima sola, quae potest esse subiectum accidentis, secundum quod habet aliquid potentialitatis, ut supra dictum est (quaest. lxxv. art. 5. ad 1.) vel compositum. Compositum autem est in actu per animam.

Unde manifestum est quod omnes potentiae animae, sive subiectum earum sit anima sola, sive compositum, fluunt ab essentia animae sicut a principio: quia iam dictum est (in isto art.) quod accidens causatur a subiecto, secundum quod est actu; & recipitur in eo, inquantum est in potentia.

Ad primum ergo dicendum, quod ab uno simplici possunt naturaliter multa procedere ordine quodam; & iterum propter diversitatem recipientium. Sic igitur ab una essentia animae procedunt multae, & diversae potentiae, tum propter ordinem potentiarum, tum propter diversitatem organorum corporalium.

Ad secundum dicendum, quod subiectum est causa proprii accidentis & finalis, & quodammodo activa, & etiam ut materialis, inquantum est susceptivum accidentis. Et ex hoc potest accipi quod essentia animae est causa omnium potentiarum sicut finis, & sicut principium activum; quarumdam autem sicut susceptivum.

Ad tertium dicendum, quod emanatio propriorum accidentium a subiecto non est per aliquam transmutationem, sed per aliquam naturalem resultationem; sicut ex uno naturaliter aliud resultat, ut ex luce color.

ARTICULUS VII. 383

Utrum una potentia animae oriatur ab alia.

I. dist. III. *quaest.* IV. *art.* 3. *& II. dist.* XXIV. *quaest.* 1. *art.* 2. *cor. & ver. quaest.* XIV. *art.* 5. *corp. & quaest.* XXV. *art. 6. ad* 1. *& de anima art.* 13. *ad* 7.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod una potentia animae non oriatur ab alia. Eorum enim quae simul esse incipiunt, unum non oritur ab alio. Sed omnes potentiae animae sunt simul animae concreatae. Ergo una earum ab alia non oritur.

2. Praeterea. Potentia animae oritur ab anima sicut accidens a subiecto. Sed una potentia animae non potest esse subiectum alterius, quia accidentis non est accidens. Ergo una potentia non oritur ab alia.

3. Praeterea. Oppositum non oritur a suo opposito; sed unumquodque oritur ex simili secundum speciem. Potentiae autem animae ex opposito dividuntur, sicut diversae species. Ergo una earum non procedit ab alia.

Sed contra. Potentiae cognoscuntur per actus. Sed actus unius potentiae causatur ab alio, sicut actus phantasiae ab actu sensus. Ergo una potentia animae causatur ab alia.

Respondeo dicendum, quod in his quae secundum ordinem naturalem procedunt ab uno, sicut primum est causa omnium, ita quod est primo propinquius, est quodammodo causa eorum quae sunt magis remota. Ostensum est autem supra (art. 4. huius quaest.) quod inter potentias animae est multiplex ordo: & ideo una potentia animae ab essentia animae procedit mediante alia.

Sed quia essentia animae comparatur ad potentias sicut principium activum, & finale, & sicut principium susceptivum.

(a) Al. completionem.

vum vel seorsum per se, vel simul cum corpore; agens autem, & finis est perfectius; susceptivum autem principium, inquantum huiusmodi, est minus perfectum: consequens est quod potentiæ animæ quæ sunt priores secundum ordinem perfectionis, & naturæ, sint principia aliarum per modum finis, & activi principii. Videmus enim quod sensus est propter intellectum, & non e converso. Sensus etiam est quædam deficiens participatio intellectus: unde secundum naturalem originem quodammodo est ab intellectu, sicut imperfectum a perfecto. Sed secundum viam susceptivi principii e converso potentiæ imperfectiores inveniuntur principia respectu aliarum: sicut anima, secundum quod habet potentiam sensitivam, consideratur sicut subiectum, & materiale quoddam respectu intellectus. Et propter hoc imperfectiores potentiæ sunt priores in via generationis: prius enim animal generatur quam homo.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut potentia animæ ab essentia fluit, non per transmutationem, sed per naturalem quamdam resultationem, & est simul cum anima; ita est etiam de una potentia respectu alterius.

Ad secundum dicendum, quod accidens per se non potest esse subiectum accidentis; sed unum accidens per prius recipitur in substantia quam aliud, sicut quantitas quam qualitas: & hoc modo unum accidens dicitur esse subiectum alterius, ut superficies coloris, inquantum substantia uno accidente mediante recipit aliud: & similiter potest dici de potentiis animæ.

Ad tertium dicendum, quod potentiæ animæ opponuntur ad invicem oppositione perfecti, & imperfecti, sicut etiam species numerorum, & figurarum. Hæc autem oppositio non impedit originem unius ab alio, quia imperfecta naturaliter a perfectis procedunt.

ARTICULUS VIII. 384

Utrum omnes potentiæ animæ remaneant in anima a corpore separata.

IV. dist. XLIV. *quæst.* III. *art.* 3. *qu.* 1. *& dist.* L. *quæst.* I. *art.* 1. *corp. & II. cont. cap.* LXXXI. *ad* 5. *& de anima art.* 19.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod omnes potentiæ animæ remaneant in anima a corpore separata. Dicitur enim in Lib. de spiritu & anima (cap. XV. a princ.) quod *anima recedit a corpore secum trahens sensum, & imaginationem, rationem, & intellectum, & intelligentiam, concupiscibilitatem, & irascibilitatem.*

2. Præterea. Potentiæ animæ sunt eius naturales proprietates. Sed proprium semper inest, & numquam separatur ab eo cuius est proprium. Ergo potentiæ animæ sunt in ea etiam post mortem.

3. Præterea. Potentiæ animæ etiam sensitivæ non debilitantur, debilitato corpore: quia, ut dicitur in I. de Anima (tex 65.) *si senex accipiat oculum iuvenis, videbit utique, sicut & iuvenis.* Sed debilitas est via ad corruptionem. Ergo potentiæ animæ non corrumpuntur, corrupto corpore, sed manent in anima separata.

4. Præterea. Memoria est potentia animæ sensitivæ, ut Philosophus probat (Lib. de mem. & reminis. cap. 1.) Sed memoria manet in anima separata: dicitur enim Luc. XVI. 25. diviti epuloni in inferno secundum animam existenti: *Recordare quia recepisti bona in vita tua.* Ergo memoria manet in anima separata, & per consequens aliæ potentiæ sensitivæ partis.

5. Præterea. Gaudium, & tristitia sunt in concupiscibili, quæ est potentia sensitivæ partis. Manifestum est autem animas separatas tristari, & gaudere de præmiis, vel pœnis quas habent. Ergo vis concupiscibilis manet in anima separata.

6. Præterea. Augustinus dicit XII. super Genes. ad lit. (cap. XXXII. cir. med.) quod *sicut anima, cum corpus iacet sine sensu nondum penitus mortuum, videt quædam secundum imaginariam visionem; ita cum fuerit a corpore penitus separata post mortem.* Sed imaginatio est potentia sensitivæ partis. Ergo potentia sensitivæ partis manet in anima separata, & per consequens omnes aliæ potentiæ.

Sed contra est quod dicitur in Lib. de eccl. dogm. (cap. XIX.) *Ex duabus tantum substantiis constat homo, anima cum ratione sua, & corpore cum sensibus suis.* Ergo, destructa carne, potentiæ sensitivæ non manent.

Respondeo dicendum, quod, sicut iam dictum est (art. 6. & 7. huius quæst.) omnes potentiæ animæ comparantur ad animam solam sicut ad principium. Sed quædam potentiæ comparantur ad animam solam sicut ad subiectum, ut intellectus, & voluntas; & hu-

huiusmodi potentiæ necesse est quod maneant in anima, corpore destructo.

Quædam vero potentiæ sunt in coniuncto sicut in subiecto, sicut omnes potentiæ sensitivæ partis, & nutritivæ. Destructo autem subiecto, non potest accidens remanere. Unde corrupto coniuncto, non manent huiusmodi potentiæ actu, sed virtute tantum manent in anima sicut in principio, vel radice.

Et sic falsum est quod quidam dicunt, huiusmodi potentias in anima remanere, etiam corpore corrupto: & multo falsius quod dicunt, etiam actus harum potentiarum remanere in anima separata: quia talium potentiarum nulla est actio nisi per organum corporeum.

Ad primum ergo dicendum, quod liber ille auctoritatem non habet: unde quod ibi scriptum est, eadem facilitate contemnitur qua dicitur. Tamen potest dici, quod trahit secum anima huiusmodi potentias non actu, sed virtute.

Ad secundum dicendum, quod hæ potentiæ, quas dicimus actu in anima separata non manere, non sunt proprietates solius animæ, sed coniuncti.

Ad tertium dicendum, quod dicuntur non debilitari huiusmodi potentiæ, debilitato corpore, quia anima manet immutabilis, quæ est virtuale principium huiusmodi potentiarum.

Ad quartum dicendum, quod illa recordatio accipitur eo modo quo Augustinus (X. de Trin. cap. xi.) ponit memoriam in mente, non eo modo quo ponitur pars animæ sensitivæ.

Ad quintum dicendum, quod tristitia, & gaudium sunt in anima separata, non secundum appetitum sensitivum, sed secundum appetitum intellectivum, sicut etiam in Angelis.

Ad sextum dicendum, quod Augustinus loquitur ibi inquirendo, non asserendo: unde quædam ibi dicta retractat.

QUAESTIO LXXVIII.

De potentiis animæ in speciali, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de potentiis animæ in speciali. Ad considerationem autem Theologi pertinet inquirere specialiter solum de potentiis intellectivis, & appetitivis, in quibus virtutes inveniuntur. Sed quia cognitio harum potentiarum quodammodo dependet ex aliis, ideo nostra consideratio de potentiis animæ in speciali erit tripartita. Primo namque considerandum est de his quæ sunt præambula ad intellectum. Secundo de potentiis intellectivis. Tertio de potentiis appetitivis.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primo de generibus potentiarum animæ.

Secundo de speciebus vegetativæ partis.

Tertio de sensibus exterioribus.

Quarto de sensibus interioribus.

ARTICULUS I. 385

Utrum quinque genera potentiarum animæ sint distinguenda.

Ver. quæst. x. art. 2. ad 1. & quæst. de anima art. 13. & I. Lib. de anima lect. 14. princ. & lect. 2. 3. co. 2. & lect. 5. & 6. fin.

AD primum sic proceditur. Videtur quod non sint quinque genera potentiarum animæ distinguenda, scilicet *vegetativum, sensitivum, appetitivum, secundum locum motivum, & intellectivum*. Potentiæ enim animæ dicuntur partes ipsius. Sed tantum tres partes animæ communiter ab omnibus assignantur, scilicet anima vegetabilis, anima sensibilis, & rationalis. Ergo tantum tria sunt genera potentiarum animæ, & non quinque.

2. Præterea. Potentiæ animæ sunt principia operum vitæ. Sed quatuor modis dicitur aliquid vivere: dicit enim Philosophus in II. de Anima (tex. 13.) *Multipliciter ipso vivere dicto, & si unum aliquod horum insit solum, aliquid dicimus vivere ut intellectus, & sensus, motus, & status secundum locum; adhuc autem motus secundum alimentum, & decrementum, & augmentum*. Ergo tantum quatuor sunt genera potentiarum animæ, appetitivo excluso.

3. Præterea. Ad illud quod est commune omnibus potentiis, non debet deputari aliquod speciale animæ genus. Sed appetere convenit cuilibet potentiæ animæ: visus enim appetit visibile conveniens: unde dicitur Eccli. xl. 22. *Gratiam, & speciem desiderabit oculus, & super hæc virides sationes:* & eadem ratione quælibet alia potentia desiderat obiectum sibi conveniens. Ergo non debet poni appetitivum unum speciale genus potentiarum animæ.

4. Præterea. Principium movens in ani-

animalibus est sensus, aut intellectus, aut appetitus, ut dicitur in III. de Anima (tex. 48. & seq.) Non ergo motivum debet poni speciale genus animæ præter prædicta.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III. de Anima (tex. 27.) *Potentias autem dicimus vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundum locum, & intellectivum.*

Respondeo dicendum, quod quinque sunt genera potentiarum animæ, quæ numerata sunt; tres vero dicuntur animæ; quatuor vero dicuntur modi vivendi.

Et huius diversitatis ratio est, quia diversæ animæ distinguuntur, secundum quod diversimode operatio animæ supergreditur operationem naturæ corporalis. Tota enim natura corporalis subiacet animæ, & comparatur ad ipsam sicut materia, & instrumentum. Est ergo quædam operatio animæ quæ intantum excedit naturam corpoream, quod neque etiam exercetur per organum corporale; & talis est operatio animæ rationalis. Est autem alia operatio animæ infra istam, quæ quidem fit per organum corporale, non tamen per aliquam corpoream qualitatem; & talis est operatio animæ sensibilis: quia etsi calidum, & frigidum, & humidum, & siccum, & aliæ huiusmodi qualitates corporeæ requirantur ad operationem sensus; non tamen ita quod mediante virtute talium qualitatum operatio animæ sensibilis procedat, sed requiruntur solum ad debitam dispositionem organi. Infima autem operationum animæ est quæ fit per organum corporeum, & virtute corporeæ qualitatis. Supergreditur tamen operationem naturæ corporeæ: quia motiones corporum sunt ab exteriori principio; huiusmodi autem operationes sunt a principio intrinseco hoc enim commune est omnibus operationibus animæ. Omne enim animatum aliquo modo movet seipsum: & talis est operatio animæ vegetabilis. Digestio enim, & ea quæ consequuntur, fit instrumentaliter per actionem caloris, ut dicitur in II. de Anima (tex. 50.)

Genera vero potentiarum animæ distinguuntur secundum obiecta. Quanto enim potentia est altior, tanto respicit universalius obiectum, ut supra dictum est (quæst. præced. art. 3. ad 4.) Obiectum autem operationis animæ in triplici ordine potest considerari. Alicuius enim potentiæ animæ obiectum est solum corpus animæ unitum; & hoc genus potentiarum animæ dicitur vegetativum: non enim vegetativa potentia agit nisi in corpus cui anima unitur. Est autem aliud genus potentiarum animæ quod respicit adhuc universalius obiectum, scilicet omne corpus sensibile, & non solum corpus animæ unitum. Est autem aliud genus potentiarum animæ quod respicit adhuc universalius obiectum, scilicet non solum corpus sensibile, sed etiam universaliter omne ens. Ex quo patet quod ista duo secunda genera potentiarum animæ habent operationem non solum respectu rei coniunctæ, sed etiam respectu rei extrinsecæ. Cum autem operans oporteat aliquo modo coniungi suo obiecto, circa quod operatur, necesse est extrinsecam rem, quæ est obiectum operationis animæ, secundum duplicem rationem ad animam comparari. Uno modo secundum quod nata est animæ coniungi, & in anima esse per suam similitudinem: & quantum ad hoc sunt duo genera potentiarum, scilicet *sensitivum* respectu obiecti minus communis, quod est corpus sensibile; & *intellectivum* respectu obiecti communissimi, quod est ens universale. Alio vero modo secundum quod ipsa anima inclinatur, & tendit in rem exteriorem: & secundum hanc etiam comparationem sunt duo genera potentiarum animæ: unum quidem, scilicet *appetitivum*, secundum quod anima comparatur ad rem extrinsecam ut ad finem, qui est primum in intentione; aliud autem *motivum secundum locum*, prout anima comparatur ad rem exteriorem sicut ad terminum operationis, & motus. Ad consequendum enim aliquod desideratum, & intentum omne animal movetur.

Modi vero vivendi distinguuntur secundum gradus viventium. Quædam enim viventia sunt in quibus est tantum vegetativum, sicut in plantis. Quædam vero in quibus cum vegetativo est etiam sensitivum, non tamen motivum secundum locum, sicut sunt immobilia animalia, ut conchilia. Quædam vero sunt quæ supra hoc habent motivum secundum locum, ut perfecta animalia, quæ multis indigent ad suam vitam; & ideo indigent motu, ut vitæ necessaria procul posita quærere possint. Quædam vero viventia sunt in quibus cum his est intellectivum, scilicet in hominibus. Appetitivum autem non constituit aliquem gra-

gradum viventium : quia in quibuscumque est sensus, est etiam appetitus, ut dicitur in II. Lib. de Anima (text. 27.)

Et per hoc solvuntur duo prima obiecta.

Ad tertium dicendum, quod appetitus naturalis est inclinatio cuiuslibet rei in aliquid ex natura sua. Unde naturali appetitu quælibet potentia desiderat sibi conveniens. Sed appetitus animalis consequitur formam apprehensam : & ad huiusmodi appetitum requiritur (a) specialis animæ potentia, & non sufficit sola apprehensio. Res enim appetitur, prout est in sua natura. Non est autem secundum suam naturam in virtute (b) apprehensiva, sed secundum suam similitudinem. Unde patet quod visus appetit naturaliter visibile solum ad suum actum, scilicet ad videndum. Animal autem appetit rem visam per vim appetitivam, non solum ad videndum, sed etiam ad alios usus. Si autem non indigeret anima rebus perceptis a sensu nisi propter actiones sensuum, scilicet ut eas sentiret; non oporteret appetitivum ponere speciale genus inter potentias animæ, quia sufficeret appetitus naturalis potentiarum.

Ad quartum dicendum, quod quamvis sensus, & appetitus sint principia moventia in animalibus perfectis; non tamen sensus, & appetitus, inquantum huiusmodi, sufficiunt ad movendum, nisi superadderetur eis aliqua virtus. Nam in immobilibus animalibus est sensus, & appetitus; non tamen habent vim motivam. Hæc autem vis motiva non solum est in appetitu, & sensu, ut imperante motum, sed etiam est in ipsis partibus corporis, ut sint habiles ad obediendum appetitui animæ moventis. Cuius signum est quod quando membra removentur a sua dispositione naturali, non obediunt appetitui ad motum.

ARTICULUS II. 386

Utrum convenienter partes vegetativæ assignentur, scilicet nutritivum, augmentativum, & generativum.

II. con. cap. LVIII. *& quæst. de ani. art. 13. cor. ad 2. & 15. & Lib. II. de Anim. lec. 9. fin.*

AD secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter partes vegetativæ assignentur, scilicet *nutritivum, augmentativum, & generativum*. Huiusmodi enim vires dicuntur naturales. Sed potentiæ animæ sunt supra vires naturales. Ergo huiusmodi vires non debent poni potentiæ animæ.

2. Præterea. Ad id quod est commune viventibus, & non viventibus, non debet aliqua potentia animæ deputari. Sed generatio est communis omnibus generabilibus, & corruptibilibus, tam viventibus, quam non viventibus. Ergo vis generativa non debet poni potentia animæ.

3. Præterea. (c) Anima est pars potentior natura corporea. Sed natura corporea eadem virtute activa dat speciem, & debitam quantitatem. Ergo multo magis anima: non est ergo alia potentia animæ augmentativa a generativa.

4. Præterea. Unaquæque res conservatur in esse per id quod esse habet. Sed potentia generativa est per quam acquiritur esse viventis. Ergo per eamdem res viva conservatur. Sed ad conservationem rei viventis ordinatur vis nutritiva, ut dicitur in II. de Anima (tex. 48.) Est enim *potentia potens salvare suscipiens ipsam*. Non debet ergo distingui nutritiva potentia a generativa.

Sed contra est quod Philosophus dicit in II. de Anim. (tex. 34. 46. & 47.) quod *opera huius animæ sunt generare, & alimento uti, iterum augmentum facere*.

Respondeo dicendum, quod tres sunt potentiæ vegetativæ partis. Vegetativum enim, ut dictum est (art. præc.) habet pro obiecto ipsum corpus vivens per animam : ad quod quidem corpus triplex animæ operatio est necessaria. Una quidem, per quam esse acquirat; & ad hoc ordinatur *potentia generativa*. Alia vero per quam corpus vivum acquirit debitam quantitatem; & ad hoc ordinatur *vis augmentativa*. Alia vero per quam corpus viventis salvatur & in esse, & in quantitate debita; & ad hoc ordinatur *vis nutritiva*.

Est tamen quædam differentia attendenda inter has potentias. Nam nutritiva, & augmentativa habent suum effectum in eo in quo sunt: quia ipsum corpus unitum animæ augetur, & conservatur per vim augmentativam, & nutritivam in eadem anima existentem. Sed vis generativa habet effectum suum non in eodem corpore, sed in alio: quia nihil

(a) *Al.* spiritualis. (b) *Ita cod. Alcan. & editi plurimi. Rom. edit.* appetitiva. (c) *Ita Rom. Pii. & Patavina. Nicolaius* Animæ pars est potentior quam natura corporea.

hil est generativum suiipsius. Et ideo vis generativa quodammodo appropinquat ad dignitatem animæ sensitivæ, quæ habet operationem in res exteriores, licet excellentiori modo, & universaliori. *Supremum enim inferioris naturæ attingit id quod est infimum superioris*, ut patet per Dionysium in VII. cap. de divin. Nom. (inter med. & fin. lect. 4.) Et ideo inter istas tres potentias finalior, & principalior, & perfectior est generativa, ut dicitur in II. de Anima (tex. 49.) *est enim rei iam perfectæ facere alteram, qualis ipsa est*. Generativæ autem deserviunt & augmentativa, & nutritiva; augmentativæ vero nutritiva.

Ad primum ergo dicendum, quod huiusmodi vires dicuntur naturales: tum quia habent effectum similem naturæ, quæ etiam dat esse, & quantitatem, & conservationem; licet hæ vires habeant hoc altiori modo: tum quia hæ vires exercent suas actiones instrumentaliter per qualitates activas, & passivas, quæ sunt naturalium actionum principia.

Ad secundum dicendum, quod generatio in rebus inanimatis est totaliter ab extrinseco; sed generatio viventium est quodam altiori modo per aliquid ipsius viventis, quod est semen, in quo est aliquod principium corporis formativum. Et ideo oportet esse aliquam potentiam rei viventis, per quam semen huiusmodi præparetur: & hæc est vis generativa.

Ad tertium dicendum, quod quia generatio viventium est ex aliquo semine, oportet quod in principio animal generetur parvæ quantitatis: & propter hoc necesse est quod habeat potentiam animæ, per quam ad debitam quantitatem perducatur. Sed corpus inanimatum generatur ex materia determinata ab agente extrinseco; & ideo simul recipit speciem, & quantitatem secundum materiæ conditionem.

Ad quartum dicendum, quod, sicut iam dictum est (art. præc.) operatio vegetativi principii completur mediante calore, cuius est humidum consumere: & ideo ad restaurationem humidi deperditi necesse est habere potentiam nutritivam, per quam alimentum convertatur in substantiam corporis: quod etiam est necessarium ad actus virtutis augmentativæ, & generativæ.

ARTICULUS III. 387

Utrum convenienter distinguantur quinque sensus exteriores.

II. dist. 11. quæst. 11. art. 2. ad 5. fin. & quæst. de anima art. 13. cor. & III. Lib. de Anima lect. 7.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod inconvenienter distinguantur quinque sensus exteriores. Sensus enim est cognoscitivus accidentium. Sunt autem multa genera accidentium. Cum ergo potentiæ distinguantur per obiecta, videtur quod sensus multiplicentur secundum numerum, qui est in generibus accidentium.

2. Præterea. Magnitudo, & figura, & alia, quæ dicuntur sensibilia communia, non sunt sensibilia per accidens, sed contra ea dividuntur in II. de Anima (text. 63. & 64.) Diversitas autem per se obiectorum diversificat potentias. Cum ergo plus differant magnitudo, & figura a colore, quam sonus; videtur quod multo magis debeat esse alia potentia sensitiva cognoscitiva magnitudinis, aut figuræ, quam coloris, & soni.

3. Præterea. Unus sensus est unius contrarietatis, sicut visus albi, & nigri. Sed tactus est cognoscitivus plurium contrarietatum, scilicet calidi, & frigidi, humidi, & sicci, & huiusmodi. Ergo non est sensus unus, sed plures: ergo plures sensus sunt quam quinque.

4. Præterea. Species non dividitur contra genus. Sed gustus est tactus quidam. Ergo non debet poni alter sensus præter tactum.

Sed contra est quod Philosophus dicit in II. de Anima (tex. 128.) quod *non est alter sensus præter quinque*.

Respondeo dicendum, quod rationem distinctionis, & numeri sensuum exteriorum quidam accipere voluerunt ex parte organorum, in quibus aliquod elementorum dominatur, vel aqua, vel aer, vel aliquid huiusmodi: quidam autem ex parte medii, quod est vel coniunctum, vel extrinsecum; & hoc vel aer, vel aqua, vel aliquid huiusmodi: quidam autem ex diversa natura sensibilium qualitatum, secundum quod est qualitas simplicis corporis, vel sequens complexionem. Sed nihil istorum conveniens est. Non enim potentiæ sunt propter organa, sed organa propter potentias: unde non propter hoc sunt diversæ potentiæ, quia

sunt

sunt diversa organa; sed ideo natura instituit diversitatem in organis, ut congruerent diversitati potentiarum. Et similiter diversa media diversis sensibus attribuit, secundum quod erat conveniens ad actus potentiarum. Naturas autem sensibilium qualitatum cognoscere non est sensus, sed intellectus. Accipienda est ergo ratio numeri, & distinctionis exteriorum sensuum secundum illud quod proprie & per se ad sensum pertinet. Est autem sensus quaedam potentia passiva, quae nata est immutari ab exteriori sensibili. Exterius ergo immutativum est quod per se a sensu percipitur, & secundum cuius diversitatem sensitivae potentiae distinguuntur.

Est autem duplex immutatio, una naturalis, & alia spiritualis. Naturalis quidem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse naturale, sicut calor in calefacto: spiritualis autem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse spirituale, ut forma coloris in pupilla, quae non fit per hoc colorata. Ad operationem autem sensus requiritur immutatio spiritualis, per quam intentio formae sensibilis fiat in organo sensus: alioquin si sola immutatio naturalis sufficeret ad sentiendum, omnia corpora naturalia sentirent, dum alterantur. Sed in quibusdam sensibus invenitur immutatio spiritualis tantum, sicut in visu; in quibusdam autem cum immutatione spirituali etiam naturalis vel ex parte obiecti tantum, vel etiam ex parte organi. Ex parte autem obiecti invenitur transmutatio naturalis secundum locum quidem in sono, qui est obiectum auditus, nam sonus ex percussione causatur, & aeris commotionem; secundum alterationem vero in odore, qui est obiectum olfactus, oportet enim per calidum alterari aliquo modo corpus, ad hoc quod spiret odorem. Ex parte autem organi est immutatio naturalis in tactu, & gustu: nam & manus tangens calida calefit, & lingua humectatur per humiditatem saporum. Organum vero olfactus, aut auditus nulla naturali immutatione immutatur in sentiendo, nisi per accidens. Visus autem, qui est absque immutatione naturali organi, & obiecti, est maxime spiritualis, & perfectior inter omnes sensus, & communior; & post hunc auditus, & deinde olfactus, qui habent immutationem naturalem ex parte obiecti. Motus autem localis est perfectior, & naturaliter prior quam motus alterationis, ut probatur in VIII. Physic. (tex. 55.) Tactus autem, & gustus sunt maxime naturales, de quorum distinctione post dicetur (in solut. 3. & 4. argum.) Et inde est quod alii tres sensus non fiunt per medium coniunctum, ne aliqua naturalis transmutatio pertingat ad organum, ut accidit in his duobus sensibus.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnia accidentia habent vim immutativam secundum se, sed solae qualitates tertiae speciei, secundum quas contingit alteratio: & ideo solae huiusmodi qualitates sunt obiecta sensuum: quia, ut dicitur in VII. Phys. (text. 12.) *secundum eadem alteratur sensus secundum quae alterantur corpora inanimata*.

Ad secundum dicendum, quod magnitudo, & figura, & huiusmodi, quae dicuntur communia sensibilia, sunt media inter sensibilia per accidens, & sensibilia propria, quae sunt obiecta sensuum. Nam sensibilia propria primo & per se immutant sensum, cum sint qualitates alterantes; sensibilia vero communia omnia reducuntur ad quantitatem. Et de magnitudine quidem, & numero patet quod sunt species quantitatis: figura autem est qualitas circa quantitatem, cum consistat ratio figurae in terminatione magnitudinis: motus autem, & quies sentiuntur, secundum quod subiectum uno modo, vel pluribus modis se habet secundum magnitudinem subiecti, vel localis distantiae quantum ad motum augmenti, & motum localem, vel etiam secundum sensibiles qualitates, ut in motu alterationis: & sic sentire motum, & quietem est quodammodo sentire unum, & multa. Quantitas autem est proximum subiectum qualitatis alterativae, ut superficies coloris. Et ideo sensibilia communia non movent sensum primo & per se, sed ratione sensibilis qualitatis, ut superficies ratione coloris. Nec tamen sunt sensibilia per accidens, quia huiusmodi sensibilia aliquam diversitatem faciunt in immutatione sensus. Alio enim modo immutatur sensus a magna superficie, & a parva: quia etiam ipsa albedo dicitur magna, vel parva: & ideo dividitur secundum proprium subiectum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Philosophus videtur dicere in II. de Anima (tex. 106. & deinc.) sensus tactus est unus genere, sed dividitur in multos sensus secundum speciem (& propter hoc est diversarum contrarietatum;) qui tamen

men non separantur ab invicem secundum organum, sed per totum corpus se concomitantur: & ideo eorum distinctio non apparet. Gustus autem, qui est perceptivus dulcis, & amari, concomitatur tactum in lingua, non autem per totum corpus; & ideo de facili a tactu distinguitur. Posset tamen dici, quod omnes illæ contrarietates singulæ conveniunt in uno genere proximo, & omnes in uno genere communi, quod est obiectum tactus secundum rationem communem. Sed illud genus commune est innominatum, sicut etiam genus proximum calidi, & frigidi est innominatum.

Ad quartum dicendum, quod sensus gustus, secundum dictum Philosophi (II. de Anima tex. 28. & 94.) est quædam species tactus quæ est in lingua tantum. Non autem distinguitur a tactu in genere, sed a tactu quantum ad illas species quæ per totum corpus diffunduntur. Si vero tactus sit unus sensus tantum propter unam rationem communem obiecti, dicendum erit, quod secundum rationem diversam immutationis distinguitur gustus a tactu. Nam tactus immutatur naturali immutatione, & non solum spirituali, quantum ad organum suum, secundum qualitatem quæ ei proprie obiicitur; gustus autem organum non immutatur de necessitate naturali immutatione secundum qualitatem, quæ ei proprie obiicitur (ut scilicet lingua fiat dulcis, vel amara) sed secundum præambulam qualitatem, in qua fundatur sapor, scilicet secundum humorem, qui est obiectum tactus.

ARTICULUS IV. 388

Utrum interiores sensus convenienter distinguantur.

De anima art. 13. corp.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod interiores sensus inconvenienter distinguantur. Commune enim non dividitur contra proprium. Ergo sensus communis non debet enumerari inter vires interiores sensitivas præter sensus exteriores proprios.

2. Præterea. Ad id ad quod sufficit sensus proprius, & exterior, non oportet ponere aliquam vim apprehensivam interiorem. Sed ad iudicandum de sensibilibus sufficiunt sensus proprii, & exteriores: unusquisque enim sensus iudicat de proprio obiecto. Similiter etiam videntur sufficere ad hoc quod percipiant suos actus: quia cum actio sensus sit quodammodo medium inter potentiam, & obiectum, videtur quod multo magis visus possit suam visionem, tamquam sibi propinquiorem, percipere, quam colorem; & sic de aliis. Non ergo necessarium fuit ad hoc ponere interiorem potentiam, quæ dicatur sensus communis.

3. Præterea. Secundum Philosophum (Lib. de memor. & reminisc. cap. 1.) *phantasticum, & memorativum sunt passiones primi sensitivi*. Sed passio non dividitur contra subiectum. Ergo memoria, & phantasia non debent poni aliæ potentiæ præter sensum communem.

4. Præterea. Intellectus minus dependet a sensu quam quæcumque potentia sensitivæ partis. Sed intellectus nihil cognoscit nisi accipiendo a sensu: unde dicitur in I. Poster. (tex. 33.) quod *quibus deest unus sensus, deficit una scientia*. Ergo multo minus debet poni una potentia sensitivæ partis ad percipiendas intentiones quas non percipit sensus, quam vocant *æstimativam*.

5. Præterea. Actus cogitativæ, qui est conferre, & componere, & dividere; & actus reminiscitivæ, qui est quodam syllogismo uti ad inquirendum, non minus distat ab actu æstimativæ, & memorativæ, quam actus æstimativæ ab actu phantasiæ. Debent ergo vel cogitativa, & reminiscitiva poni aliæ vires præter æstimativam, & memorativam; vel æstimativa, & memorativa non debent poni aliæ vires præter phantasiam.

6. Præterea. Augustinus XII. super Gen. ad litt. (cap. VII. XXIV. &c.) ponit tria genera visionum; scilicet corporalem, quæ fit per sensum; & spiritualem, quæ fit per imaginationem, sive phantasiam; & intellectualem, quæ fit per intellectum. Non est ergo aliqua vis interior quæ sit media inter sensum, & intellectum, nisi imaginativa tantum.

Sed contra est quod Avicenna in suo libro de anima ponit quinque potentias sensitivas interiores, scilicet *sensum communem, phantasiam, imaginativam, æstimativam, & memorativam*.

Respondeo dicendum, quod cum natura non deficiat in necessariis, oportet esse tot actiones animæ sensitivæ, quot sufficiant ad vitam animalis perfecti. Et quæcumque harum actionum non possunt reduci in unum principium, requirunt diversas potentias; cum potentia animæ nihil aliud sit quam proximum principium operationis animæ.

Est autem considerandum, quod ad vitam animalis perfecti requiritur quod non solum apprehendat rem ad praesentiam sensibilis, sed etiam in eius absentia: alioquin cum animalis motus, & actio sequantur apprehensionem, non moveretur animal ad inquirendum aliquid absens: cuius contrarium apparet maxime in animalibus perfectis, quae moventur motu processivo, moventur enim ad aliquid absens apprehensum. Oportet ergo quod animal per animam sensitivam non solum recipiat species sensibilium, cum praesentialiter immutatur ab eis, sed etiam eas retineat, & conservet. Recipere autem, & retinere reducuntur in corporalibus ad diversa principia: nam humida bene recipiunt, & male retinent; e contrario autem est de siccis. Unde cum potentia sensitiva sit actus organi corporalis, oportet esse aliam potentiam quae recipiat species sensibilium, & quae conservet.

Rursus considerandum est, quod si animal moveretur solum propter delectabile, & contristabile secundum sensum, non esset necessarium ponere in animali nisi apprehensionem formarum quas percipit sensus, in quibus delectatur, aut horret. Sed necessarium est animali ut quaerat aliqua, vel fugiat non solum quia sunt convenientia, vel non convenientia ad sentiendum, sed etiam propter aliquas alias commoditates, & utilitates, sive nocumenta; sicut ovis videns lupum venientem fugit, non propter indecentiam coloris, vel figurae, sed quasi inimicum naturae; & similiter avis colligit paleam, non quia delectet sensum, sed quia est utilis ad nidificandum. Necessarium est ergo animali quod percipiat huiusmodi intentiones, quas non percipit sensus exterior: & huius perceptionis oportet esse aliquod aliud principium; cum perceptio formarum sensibilium sit ex immutatione sensibili, non autem perceptio intentionum praedictarum. Sic ergo ad receptionem formarum sensibilium ordinatur *sensus proprius*, & *communis*, de quorum distinctione post dicetur (in solut. 1. & 2. arg.) Ad harum autem formarum retentionem, aut conservationem ordinatur (a) *phantasia*, sive *imaginatio*, quae idem sunt: est enim phantasia, sive imaginatio quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum. Ad apprehendendum autem intentiones quae per sensum non accipiuntur, ordinatur *vis aestimativa*; ad conservandum autem eas *vis memorativa*, quae est thesaurus quidam huiusmodi intentionum: cuius signum est, quod principium memorandi fit in animalibus ex aliqua huiusmodi intentione; puta, quod est nocivum, vel conveniens. Et ipsa ratio praeteriti, quam attendit memoria, inter huiusmodi intentiones computatur.

Considerandum est autem, quod quantum ad formas sensibiles non est differentia inter hominem, & alia animalia, similiter enim immutantur a sensibilibus exterioribus; sed quantum ad intentiones praedictas differentia est. Nam alia animalia percipiunt huiusmodi intentiones solum naturali quodam instinctu, homo autem per quamdam collationem. Et ideo quae in aliis animalibus dicitur *aestimativa naturalis*, in homine dicitur *cogitativa*, quae per collationem quamdam huiusmodi intentiones adinvenit. Unde etiam dicitur *ratio particularis*, cui medici assignant determinatum organum, scilicet mediam partem capitis: est enim collativa intentionum individualium, sicut *ratio intellectiva* intentionum universalium. Ex parte autem memorativae non solum habet *memoriam*, sicut cetera animalia, in subita recordatione praeteritorum, sed etiam *reminiscentiam*, quasi syllogistice inquirendo praeteritorum memoriam secundum individuales intentiones. Avicenna vero ponit quintam potentiam mediam inter aestimativam, & imaginativam, quae componit, & dividit formas imaginatas; ut patet cum ex forma imaginata auri, & forma imaginata montis componimus unam formam montis aurei, quem numquam vidimus. Sed ista operatio non apparet in aliis animalibus ab homine, in quo ad hoc sufficit virtus imaginativa. Cui etiam hanc actionem attribuit Averroes in libro quodam quem fecit de sensu, & sensibilibus. Et sic non est necesse ponere nisi quatuor vires interiores sensitivae partis, scilicet *sensum communem*, & *imaginationem*, *aestimativam*, & *memorativam*.

Ad primum ergo dicendum, quod sensus interior non dicitur *communis* per praedicationem, sicut genus, sed sicut communis radix, & principium exteriorum sensuum.

Ad secundum dicendum, quod sensus proprius iudicat de sensibili proprio, discernendo ipsum ab aliis quae cadunt sub eodem sensu; sicut discernendo album a ni-

(a) *Ita cum cod. Alcan. editi plurimi. Rom. edit.* phantasia, sive imaginatio, quasi thesaurus quidem &c. *intermediis omissis.*

nigro, vel a viridi. Sed discernere album a dulci non potest neque visus, neque gustus: quia oportet quod qui inter aliqua discernit, utrumque cognoscat. Unde oportet ad sensum communem pertinere discretionis iudicium, ad quem referantur, sicut ad communem terminum, omnes apprehensiones sensuum, a quo etiam percipiantur actiones sensuum, sicut cum aliquis videt se videre. Hoc enim non potest fieri per sensuum proprium, qui non cognoscit nisi formam sensibilis a quo immutatur: in qua immutatione perficitur visio, & ex qua immutatione sequitur alia immutatio in sensu communi, qui visionem percipit.

Ad tertium dicendum, quod sicut una potentia oritur ab anima, alia mediante, ut supra dictum est (quaest. lxxvii. art. 7.) ita etiam anima subiicitur alii potentiae mediante alia: & secundum hunc modum *phantasticum*, & *memorativum* dicuntur passiones primi sensitivi.

Ad quartum dicendum, quod licet intellectus operatio oriatur a sensu; tamen in re apprehensa per sensum intellectus multa cognoscit quae sensus percipere non potest: & similiter aestimativa, licet inferiori modo.

Ad quintum dicendum, quod illam eminentiam habet cogitativa, & memorativa in homine, non per id quod est proprium sensitivae partis, sed per aliquam affinitatem, & propinquitatem ad rationem universalem, secundum quamdam refluentiam. Et ideo non sunt aliae vires, sed eaedem perfectiores quam sint in aliis animalibus.

Ad sextum dicendum, quod Augustinus *spiritualem visionem* dicit esse quae fit per similitudines corporum in absentia corporum. Unde patet quod communis est omnibus interioribus apprehensionibus.

QUAESTIO LXXIX.

De potentiis intellectivis,

in tredecim articulos divisa.

DEinde quaeritur de potentiis intellectivis: circa quod quaeruntur tredecim.

Primo, utrum intellectus sit potentia animae, vel eius essentia.

Secundo, si est potentia, utrum sit potentia passiva.

Tertio, si est potentia passiva, utrum sit ponere aliquem intellectum agentem.

Quarto, utrum sit aliquid animae.

Quinto, utrum intellectus agens sit unus omnium.

Sexto, utrum memoria sit in intellectu.

Septimo, utrum sit alia potentia ab intellectu.

Octavo, utrum ratio sit alia potentia ab intellectu.

Nono, utrum ratio superior, & inferior sint diversae potentiae.

Decimo, utrum intelligentia sit alia potentia praeter intellectum.

Undecimo, utrum intellectus speculativus, & practicus sint diversae potentiae.

Duodecimo, utrum synderesis sit aliqua potentia intellectivae partis.

Tertiodecimo, utrum conscientia sit aliqua potentia intellectivae partis.

ARTICULUS I. 389

Utrum intellectus sit aliqua potentia animae.

Ver. quaest. XVII. *art.* 1. *cor.*

AD primum sic proceditur. Videtur quod intellectus non sit aliqua potentia animae, sed sit ipsa eius essentia. Intellectus enim idem videtur esse quod mens. Sed mens non est potentia animae, sed essentia: dicit enim Augustinus IX. de Trinit. (cap. IV. circa med.) *Mens, & spiritus non relative dicuntur, sed essentiam demonstrant.* Ergo intellectus est ipsa essentia animae.

2. Praeterea. Diversa genera potentiarum animae non uniuntur in aliqua potentia una, sed in sola essentia animae. Appetitivum autem, & intellectivum sunt diversa genera potentiarum animae, ut dicitur in II. de Anima (text. 27.) conveniunt autem in mente: quia Augustinus X. de Trinitate (cap. XI.) ponit intelligentiam, & voluntatem in mente. Ergo mens, & intellectus est ipsa essentia animae, & non aliqua eius potentia.

3. Praeterea. Secundum Gregorium in homil. Ascensionis (XXIX. in Evang. non remote a princ.) *homo intelligit cum Angelis.* Sed Angeli dicuntur mentes, & intellectus. Ergo mens, & intellectus hominis non est aliqua potentia animae, sed ipsa anima.

4. Praeterea. Ex hoc convenit alicui substantiae quod sit intellectiva, quia est immaterialis. Sed anima est immaterialis per suam essentiam. Ergo videtur quod anima per suam essentiam sit intellectiva.

Sed contra est quod Philosophus ponit in-

intellectivum potentiam animae, ut patet in II. de Anima (tex. 27.)

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere secundum praemissa (quaest. LIV. art. 3. & LIX. art. 2. & LXXVII. art. 1.) quod intellectus sit aliqua potentia animae, & non ipsa animae essentia. Tunc enim solum immediatum principium operationis est ipsa essentia rei operantis, quando ipsa operatio est eius esse. Sicut enim potentia se habet ad operationem ut ad suum actum, ita se habet essentia ad esse. Unde in solo Deo intellectus est eius essentia; in omnibus autem aliis creaturis intellectualibus intellectus est quaedam potentia intelligentis.

Ad primum ergo dicendum, quod sensus accipitur aliquando pro potentia, aliquando vero pro ipsa anima sensitiva. Denominatur enim anima sensitiva nomine principalioris suae potentiae, quae est sensus: & similiter anima intellectiva quandoque nomine intellectus, quasi a principaliori sua virtute, sicut dicitur in I. de Anima (tex. 65.) quod *intellectus est substantia quaedam*. Et etiam hoc modo Augustinus dicit, quod mens est species, vel essentia.

Ad secundum dicendum, quod appetitivum, & intellectivum sunt diversa genera potentiarum animae secundum diversas rationes obiectorum. Sed appetitivum partim convenit cum intellectivo, & partim cum sensitivo quantum ad modum operandi per organum corporale, vel sine huiusmodi organo: nam appetitus sequitur apprehensionem. Et secundum hoc Augustinus ponit voluntatem in mente, & Philosophus in ratione (Lib. III. de Anima tex. 42.)

Ad tertium dicendum, quod in Angelis non est alia vis quam intellectiva, & voluntas, quae ad intellectum consequitur: & propter hoc Angelus dicitur mens, vel intellectus, quia tota virtus sua in hoc consistit. Anima autem habet multas alias vires, sicut sensitivas, & nutritivas. Et ideo non est simile.

Ad quartum dicendum, quod ipsa immaterialitas substantiae intelligentis creatae non est eius intellectus; sed ex immaterialitate habet virtutem ad intelligendum. Unde non oportet quod intellectus sit substantia animae, sed eius virtus, & potentia.

ARTICULUS II. 390

Utrum intellectus sit potentia passiva.

III. dist. XIV. art. 1. quaest. 2. cor. & ad 2. & II. cont. cap. LIX. & ver. quaest. XVI. art. 1. ad 13.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod intellectus non sit potentia passiva. Patitur enim unumquodque secundum materiam, sed agit ratione formae. Sed virtus intellectiva consequitur immaterialitatem substantiae intelligentis. Ergo videtur quod intellectus non sit potentia passiva.

2. Praeterea. Potentia intellectiva est incorruptibilis, ut supra dictum est (quaest. LXXV. art. 6.) Sed intellectus, si est passivus, est corruptibilis, ut dicitur in III. de Anima (text. 20.) Ergo potentia intellectiva non est passiva.

3. Praeterea. Agens est nobilius patiente, ut dicit Augustinus XII. super Gen. ad litt. (cap. XVI. in med.) & Aristoteles in III. de Anima (text. 19.) Potentiae autem vegetativae partis omnes sunt activae, quae tamen sunt infimae inter potentias animae. Ergo multo magis potentiae intellectivae, quae sunt supremae, omnes sunt activae.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III. de Anima (text. 12.) quod *intelligere est pati quoddam*.

Respondeo dicendum, quod pati tripliciter dicitur. Uno modo propriissime, scilicet quando aliquid removetur ab eo quod convenit sibi secundum naturam, aut secundum propriam inclinationem; sicut cum aqua frigiditatem amittit per calefactionem, & cum homo aegrotat, aut tristatur. Secundo modo minus proprie dicitur aliquis pati ex eo quod aliquid ab ipso abiicitur, sive sit ei conveniens, sive non conveniens: & secundum hoc dicitur pati non solum qui aegrotat, sed etiam qui sanatur; non solum qui tristatur, sed etiam qui laetatur; vel quocumque modo aliquis alteretur, vel moveatur. Tertio dicitur aliquis pati communiter ex hoc solo quod id quod est in potentia ad aliquid, recipit illud ad quod erat in potentia, absque hoc quod aliquid abiiciatur: secundum quem modum omne quod exit de potentia in actum, potest dici pati, etiam cum perficitur. Et sic intelligere nostrum est pati. Quod quidem hac ratione apparet. Intellectus enim, sicut supra dictum est (quaest. v. art.

art. 2. & lxxviii. art.1.) habet operationem circa ens in universale.

Considerari ergo potest, utrum intellectus sit in actu, vel potentia, ex hoc quod consideratur, quomodo intellectus se habeat ad ens universale. Invenitur enim aliquis intellectus qui ad ens universale se habet sicut actus totius entis; & talis est intellectus divinus, qui est Dei essentia, in qua originaliter, & virtualiter totum ens praeexistit sicut in prima causa: & ideo intellectus divinus non est in potentia, sed est actus purus. Nullus autem intellectus creatus potest se habere ut actus respectu totius entis universalis, quia sic oporteret quod esset ens infinitum: unde omnis intellectus creatus per hoc ipsum quod est, non est actus omnium intelligibilium, sed comparatur ad ipsa intelligibilia sicut potentia ad actum. Potentia autem dupliciter se habet ad actum. Est enim quaedam potentia quae semper est perfecta per actum, sicut dicimus de materia corporum caelestium; quaedam autem potentia est quae non semper est in actu, sed de potentia procedit in actum, sicut invenitur in generabilibus, & corruptibilibus. Intellectus igitur angelicus semper est in actu suorum intelligibilium, propter propinquitatem ad primum intellectum, qui est actus purus, ut supra dictum est (quaest. lviii. art. 1.) Intellectus autem humanus, qui est infimus in ordine intellectuum, & maxime remotus a perfectione divini intellectus, est in potentia respectu intelligibilium; & in principio est *sicut tabula rasa, in qua nihil est scriptum*, ut Philosophus dicit in III. de Anima (text. 14.) Quod manifeste apparet ex hoc quod in principio sumus intelligentes solum in potentia, postmodum autem efficimur intelligentes in actu. Sic igitur patet quod intelligere nostrum est quoddam pati, secundum tertium modum passionis; & per consequens intellectus est potentia passiva.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit de primo, & secundo modo passionis, qui sunt proprii materiae primae. Tertius autem modus passionis est cuiuscumque in potentia existentis quod in actum reducitur.

Ad secundum dicendum, quod intellectus passivus secundum quosdam dicitur appetitus sensitivus, in quo sunt animae passiones, qui etiam in I. Ethic. (cap. ult.) dicitur *rationalis per participationem*, quia obedit rationi. Secundum alios autem intellectus passivus dicitur virtus cogitativa, quae nominatur *ratio particularis*. Et utroque modo passivum accipi potest secundum primos duos modos passionis, inquantum talis intellectus sic dictus, est actus alicuius organi corporalis. Sed intellectus qui est in potentia ad intelligibilia, quem Aristoteles (III. de Anima text. 5.) ob hoc nominat *intellectum possibilem*, non est passivus, nisi tertio modo, quia non est actus organi corporalis: & ideo est incorruptibilis.

Ad tertium dicendum, quod agens est nobilius patiente, si ad idem actio, & passio referantur; non autem semper, si ad diversa. Intellectus autem est vis passiva respectu totius entis universalis. Vegetativum autem est activum respectu cuiusdam entis particularis, scilicet corporis coniuncti. Unde nihil prohibet huiusmodi passivum esse nobilius tali activo.

ARTICULUS III. 391

Utrum sit ponere intellectum agentem.

De anima art. 4.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod non sit ponere intellectum agentem. Sicut enim se habet sensus ad sensibilia, ita se habet intellectus ad intelligibia. Sed quia sensus est in potentia ad sensibilia, non ponitur sensus agens, sed sensus patiens tantum. Ergo cum intellectus noster sit in potentia ad intelligibilia, videtur quod non debeat poni intellectus agens, sed possibile tantum.

2. Si dicatur, quod in sensu etiam est aliquod agens, sicut lumen; contra. Lumen requiritur ad visum, inquantum facit medium lucidum in actu: nam color ipse secundum se est motivus lucidi. Sed in operatione intellectus non ponitur aliquod medium quod necesse sit fieri in actu. Ergo non est necessarium ponere intellectum agentem.

3. Praeterea. Similitudo agentis recipitur in patiente secundum modum patientis. Sed intellectus possibilis est virtus immaterialis. Ergo immaterialitas eius sufficit ad hoc quod recipiantur in eo formae immaterialiter. Sed ex hoc ipso aliqua forma est intelligibilis in actu quod est immaterialis. Ergo nulla necessitas est ponere intellectum agentem ad hoc quod faciat species intelligibiles in actu.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III. de Anima (text. 17.) quod *sicut*

in

in omni natura, ita & in anima est aliquid quo est omnia fieri, & aliquid quo est omnia facere. Est ergo ponere intellectum agentem.

Respondeo dicendum, quod secundum opinionem Platonis nulla necessitas erat ponere intellectum agentem ad faciendum intelligibilia in actu, sed forte ad præbendum lumen intelligibile intelligenti, ut infra dicetur (art. seq. & quæst. lxxxiv. art. 6.) Posuit enim Plato, formas rerum naturalium sine materia subsistere, & per consequens eas intelligibiles esse: quia ex hoc est aliquid intelligibile actu quod est immateriale: & huiusmodi vocabat *species*, sive *ideas*: ex quarum participatione dicebat etiam materiam corporalem formari, ad hoc quod individua naturaliter constituerentur in propriis generibus, & speciebus; & intellectus nostros ad hoc quod de generibus, & speciebus rerum scientiam haberent.

Sed quia Aristoteles (Lib. III. Metaph. text. 10. usque ad fin. Lib.) non posuit formas rerum naturalium subsistere sine materia (formæ autem in materia existentes non sunt intelligibiles actu;) sequebatur quod naturæ, seu formæ rerum sensibilium, quas intelligimus, non essent intelligibiles actu. Nihil autem reducitur de potentia in actum nisi per aliquod ens actu, sicut sensus fit in actu per sensibile in actu. Oportet igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus quæ faciat intelligibilia in actu per abstractionem specierum a conditionibus materialibus: & hæc est necessitas ponendi intellectum agentem.

Ad primum ergo dicendum, quod sensibilia inveniuntur actu extra animam: & ideo non oportuit ponere sensum agentem. Et sic patet quod in parte nutritiva omnes potentiæ sunt activæ; in parte autem sensitiva omnes passivæ; in parte vero intellectiva est aliquid activum, & aliquid passivum.

Ad secundum dicendum, quod circa effectum luminis est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod lumen requiritur ad visum, ut faciat colores actu visibiles: & secundum hoc similiter requiritur, & propter idem (*a*) intellectus agens ad intelligendum, propter quod lumen ad videndum. Secundum alios vero lumen requiritur ad videndum, non propter colores, ut fiant actu visibiles, sed ut medium fiat actu lucidum, ut Commentator dicit in III. de Anima (comm. 18.) Et secundum hoc similitudo, qua Aristoteles assimilat intellectum agentem lumini, attenditur quantum ad hoc quod sicut hoc est necessarium ad videndum, ita illud ad intelligendum; sed non propter idem.

Ad tertium dicendum, quod, supposito agente, bene contingit diversimode recipi eius similitudinem in diversis, propter eorum dispositionem diversam. Sed si agens non præexistit, nihil ad hoc faciet dispositio recipientis. Intelligibile autem in actu non est aliquid existens in rerum natura, quantum ad naturam rerum sensibilium, quæ non subsistunt præter materiam. Et ideo ad intelligendum non sufficeret immaterialitas intellectus possibilis, nisi adesset intellectus agens, qui faceret intelligibilia in actu per modum abstractionis.

ARTICULUS IV. 392

Utrum intellectus agens sit aliquid animæ.

II. cont. cap. lxxvi. *&* lxxviii. *& de anima art. 5.*

AD quartum sic proceditur. Videtur quod intellectus agens non sit aliquid animæ nostræ. Intellectus enim agentis effectus est illuminare ad intelligendum. Sed hoc fit per aliquid quod est altius anima, secundum illud Ioan. 1. 9. *Erat lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*. Ergo videtur quod intellectus agens non sit aliquid animæ nostræ.

2. Præterea. Philosophus in III. de Anima (tex. 20.) attribuit intellectui agenti (*b*) quod *non aliquando intelligit*, & *aliquando non intelligit*. Sed anima nostra non semper intelligit, sed aliquando intelligit, & aliquando non intelligit. Ergo intellectus agens non est aliquid animæ nostræ.

3. Præterea. Agens, & patiens sufficiunt ad agendum. Si igitur intellectus passivus est aliquid animæ nostræ, qui est virtus passiva, & similiter intellectus agens, qui est virtus activa; sequitur quod homo semper poterit intelligere, cum voluerit: quod patet esse falsum. Non est ergo intellectus agens aliquid animæ nostræ.

4. Præterea. Philosophus dicit in III. de

(a) *Nicolaius hic repetit* requiritur. (b) *Ita edit. Rom. cum Colon. Duacena, & Nicolaio. Perperam in aliis omittitur* non.

de Anima (text. 19.) quod *intellectus agens est substantia actu ens*. Nihil autem est respectu eiusdem in actu, & in potentia. Si ergo intellectus possibilis, qui est in potentia ad omnia intelligibilia, est aliquid animæ nostræ; videtur impossibile quod intellectus agens sit aliquid animæ nostræ.

5. Præterea. Si intellectus agens est aliquid animæ nostræ, oportet quod sit aliqua potentia: non est enim nec passio, nec habitus: nam habitus, & passiones non habent rationem agentis respectu passionum animæ; sed magis passio est ipsa actio potentiæ passivæ, habitus autem est aliquid quod ex actibus consequitur. Omnis autem potentia fluit ab essentia animæ. Sequeretur ergo quod intellectus agens ab essentia animæ procederet; & sic non inesset animæ per participationem ab aliquo superiori intellectu: quod est inconveniens. Non ergo intellectus agens est aliquid animæ nostræ.

Sed contra est quod Philosophus dicit III. de Anima (text. 17. & 18.) quod *necesse est in anima has esse differentias*, scilicet intellectum possibilem, & agentem.

Respondeo dicendum, quod intellectus agens, de quo Philosophus loquitur, est aliquid animæ.

Ad cuius evidentiam considerandum est, quod supra animam intellectivam humanam necesse est ponere aliquem superiorem intellectum, a quo anima virtutem intelligendi obtineat. Semper enim quod participat aliquid, & quod est mobile, & quod est imperfectum, præexigit ante se aliquid quod est per essentiam suam tale, & quod est immobile, & perfectum. Anima autem humana intellectiva dicitur per participationem intellectualis virtutis. Cuius signum est quod non tota est intellectiva, sed secundum aliquam sui partem. Pertingit etiam ad intelligentiam veritatis cum quodam discursu, & motu arguendo. Habet etiam imperfectam intelligentiam: tum quia non omnia intelligit: tum quia in his quæ intelligit, de potentia procedit ad actum. Oportet ergo esse aliquem altiorem intellectum, quo anima iuvetur ad intelligendum.

Posuerunt ergo quidam, hunc intellectum secundum substantiam separatum esse intellectum agentem, qui quasi illustrando phantasmata facit ea intelligibilia actu. Sed dato quod sit aliquis talis intellectus agens separatus; nihilominus tamen oportet ponere in ipsa anima humana aliquam virtutem (a) ab illo intellectu superiori participatam, per quam anima facit intelligibilia in actu; sicut & in aliis rebus naturalibus perfectis præter universales causas agentes sunt propriæ virtutes inditæ singulis rebus perfectis, ab universalibus agentibus derivatæ: non enim solus Sol generat hominem, sed est in homine virtus generativa hominis; & similiter in aliis animalibus perfectis. Nihil autem est perfectius in inferioribus rebus anima humana. Unde oportet dicere, quod in ipsa sit aliqua virtus derivata a superiori intellectu, per quam possit phantasmata illustrare. Et hoc experimento cognoscimus, dum percipimus nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus, quod est facere actu intelligibilia. Nulla autem actio convenit alicui rei nisi per aliquod principium formaliter ei inhærens, ut supra dictum est (quæst. LXXVI. art. 1.) cum de intellectu possibili ageretur. Ergo oportet virtutem quæ est principium huius actionis, esse aliquid in anima. Et ideo Aristoteles (Lib. III. de Anima tex. 18.) comparavit intellectum agentem lumini, quod est aliquid receptum in aere. Plato autem intellectum separatum imprimentem in animas nostras comparavit Soli, ut Themistius dicit in comment. III. de Anima.

Sed intellectus separatus secundum nostræ fidei documenta est ipse Deus, qui est creator animæ, & in quo solo beatificatur, ut infra patebit (quæst. CVI. art. 2.) Unde ab ipso anima humana lumen intellectuale participat, secundum illud Psalm. IV. 7. *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*.

Ad primum ergo dicendum, quod illa lux vera illuminat sicut causa universalis, a qua anima humana participat quamdam particularem virtutem, ut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod Philosophus illa verba non dicit de intellectu agente, sed de intellectu in actu. Unde supra de ipso præmiserat (tex. 19.) *Idem autem est secundum actum scientia rei*. Vel si intelligatur de intellectu agente, hoc dicitur, quia non est ex parte intellectus agentis hoc quod quandoque intelligimus, & quandoque non intelligimus; sed ex parte intellectus qui est in potentia.

Ad tertium dicendum, quod si intellectus

(a) *Nicolaius* ab alio.

ctus agens compararetur ad intellectum possibilem ut obiectum agens ad potentiam, sicut visibile in actu ad visum; sequeretur quod statim omnia intelligeremus, cum intellectus agens sit quo est omnia facere. Nunc autem non se habet ut obiectum, sed ut faciens obiecta in actu: ad quod requiritur praeter praesentiam intellectus agentis praesentia phantasmatum, & bona dispositio virium sensitivarum, & exercitium in huiusmodi opere: quia per unum intellectum fiunt etiam alia intellecta, sicut per terminos propositiones, & per prima principia conclusiones. Et quantum ad hoc non differt, utrum intellectus agens sit aliquid animae, vel aliquid separatum.

Ad quartum dicendum, quod anima intellectiva est quidem actu immaterialis, sed est in potentia ad determinatas species rerum. Phantasmata autem e converso sunt quidem actu similitudines specierum quarumdam, sed sunt potentia immaterialia. Unde nihil prohibet unam & eamdem animam, inquantum est immaterialis in actu, habere aliquam virtutem, per quam faciat immaterialia in actu abstrahendo a conditionibus individualis materiae (quae quidem virtus dicitur intellectus agens) & aliam virtutem receptivam huiusmodi specierum, quae dicitur intellectus possibilis inquantum est in potentia ad huiusmodi species.

Ad quintum dicendum, quod cum essentia animae sit immaterialis, a supremo intellectu creata, nihil prohibet virtutem quae a supremo intellectu participatur, per quam (a) abstrahit a materia, ab essentia ipsius procedere, sicut & alias eius potentias.

ARTICULUS V. 393

Utrum intellectus agens sit unus in omnibus.

De anima art. 5.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod intellectus agens sit unus in omnibus. Nihil enim quod est separatum a corpore, multiplicatur secundum multiplicationem corporum. Sed intellectus agens est separatus, ut dicitur in III. de Anima (tex. 19. & 20.) Ergo non multiplicatur in multis corporibus hominum, sed est unus in omnibus.

3. Praeterea. Intellectus agens facit universale, quod est unum in multis. Sed illud quod est causa unitatis, magis est unum. Ergo intellectus agens est unus in omnibus.

3. Praeterea. Omnes homines conveniunt in primis conceptionibus intellectus. His autem assentiunt per intellectum agentem. Ergo conveniunt omnes in uno intellectu agente.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III. de Anima (tex. 18.) quod *intellectus agens est sicut lumen*. Non autem est idem lumen in diversis illuminatis. Ergo non est idem intellectus agens in diversis hominibus.

Respondeo dicendum, quod veritas huius quaestionis dependet ex praemissis (art. praec.) Si enim intellectus agens non esset aliquid animae, sed esset quaedam substantia separata, unus esset intellectus agens omnium hominum: & hoc intelligunt qui ponunt unitatem intellectus agentis. Si autem intellectus agens sit aliquid animae, ut quaedam virtus ipsius; necesse est dicere, quod sint plures intellectus agentes, secundum pluralitatem animarum, quae multiplicantur secundum multiplicationem hominum, ut supra dictum est (quaest. lxxvi. art. 2.) Non enim potest esse quod una & eadem virtus numero sit diversorum subiectorum.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus probat intellectum agentem esse separatum per hoc quod possibilis est separatus: quia, ut ipse dicit (Lib. III. de Anima tex. 19.) *agens est honorabilius patiente*. Intellectus autem possibilis dicitur separatus, quia non est actus alicuius organi corporalis: & secundum hunc modum etiam intellectus agens dicitur separatus, non quasi sit aliqua substantia separata.

Ad secundum dicendum, quod intellectus agens causat universale abstrahendo a materia. Ad hoc autem non requiritur quod sit unus in omnibus habentibus intellectum; sed quod sit unus in omnibus secundum habitudinem ad omnia, a quibus abstrahit universale, respectu quorum universale est unum. Et hoc competit intellectui agenti, inquantum est immaterialis.

Ad tertium dicendum, quod omnia quae sunt unius speciei, communicant in actione consequente naturam speciei, & per consequens in virtute, quae est actionis principium, non quod sit eadem numero in omnibus. Cognoscere autem prima intelligibilia est actio consequens spe-

(a) *Al.* abstrahitur.

speciem humanam. Unde oportet quod omnes homines communicent in virtute quæ est principium huius actionis: & hæc est virtus intellectus agentis. Non tamen oportet quod sit eadem numero in omnibus; oportet tamen quod ab uno principio in omnibus derivetur. Et sic illa communicatio hominum in primis intelligibilibus demonstrat unitatem intellectus separati, quem Plato comparat Soli, non autem unitatem intellectus agentis, quem Aristoteles comparat lumini.

ARTICULUS VI. 394

Utrum memoria sit in parte intellectiva animæ.

II. cont. cap. LXXIV. *fin. & ver. quæst.* X. *art.* 2.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod memoria non sit in parte intellectiva animæ. Dicit enim Augustinus XII. de Trinit. (cap. 11. & 111.) quod *ad partem superiorem animæ pertinent quæ non sunt hominibus, pecoribusque communia*. Sed memoria est hominibus, pecoribusque communis: dicit enim ibidem, quod *possunt pecora sentire per corporis sensus corporalia, & ea mandare memoriæ*. Ergo memoria non pertinet ad partem animæ intellectivam.

2. Præterea. Memoria præteritorum est. Sed præteritum dicitur secundum aliquod determinatum tempus. Memoria igitur est cognoscitiva alicuius sub determinato tempore, quod est cognoscere aliquid sub hic & nunc. Hoc autem non est intellectus, sed sensus. Memoria igitur non est in parte intellectiva, sed solum in parte sensitiva.

3. Præterea. In memoria conservantur species rerum quæ actu non cogitantur. Sed hoc non est possibile accidere in intellectu: quia intellectus fit in actu per hoc quod informatur specie intelligibili: intellectum autem esse in actu est ipsum intelligere in actu; & sic intellectus omnia intelligit in actu quorum species apud se habet. Non ergo memoria est in parte intellectiva.

Sed contra est quod Augustinus dicit X. de Trinit. (cap. XI. parum ante med.) quod *memoria, intelligentia, & voluntas sunt una mens*.

Respondeo dicendum, quod cum de ratione memoriæ sit conservare species rerum quæ actu non apprehenduntur; hoc primum considerari oportet, utrum species intelligibiles sic in intellectu conservari possint. Posuit enim Avicenna hoc esse impossibile. In parte enim sensitiva dicebat hoc accidere quantum ad aliquas potentias, inquantum sunt actus organorum corporalium, in quibus conservari possunt aliquæ species absque actuali apprehensione. In intellectu autem, qui caret organo corporali, nihil existit nisi intelligibiliter. Unde oportet intelligi in actu illud cuius similitudo in intellectu existit. Sic ergo secundum ipsum, quam cito aliquis actu desinit intelligere aliquam rem, desinit esse illius rei species in intellectu; sed oportet, si denuo vult illam rem intelligere, quod convertat se ad intellectum agentem, quem ponit substantiam separatam, ut ab illo effluant species intelligibiles in intellectum possibilem. Et ex eo exercitio, & usu convertendi se ad intellectum agentem relinquitur, secundum ipsum, quædam habilitas in intellectu possibili convertendi se ad intellectum agentem, quem dicebat esse habitum scientiæ. Secundum igitur hanc positionem nihil conservatur in parte intellectiva quod non actu intelligatur. Unde non poterit poni memoria in parte intellectiva secundum hunc modum.

Sed hæc opinio manifeste repugnat dictis Aristotelis: dicit enim in III. de Anima (tex. 8.) quod *cum intellectus possibilis sic fiat singula, ut sciens dicitur quis* (a) *secundum actum (hoc autem accidit, cum potest operari per seipsum;) est quidem & tunc potentia quodammodo, non tamen similiter, ut ante addiscere, aut invenire*. Dicitur autem intellectus possibilis fieri singula, secundum quod recipit species singulorum. Ex hoc ergo quod recipit species intelligibilium, habet quod possit operari cum voluerit, non autem quod semper operetur: quia & tunc est quodammodo in potentia, sed aliter quam ante intelligere, eo scilicet modo quo sciens in habitu est in potentia ad considerandum in actu. Repugnat etiam prædicta positio rationi. Quod enim recipitur in aliquo, recipitur in eo secundum modum recipientis. Intellectus autem est magis stabilis naturæ, & immobilis quam materia corporalis. Si ergo materia corporalis formas, quas recipit, non solum tenet, dum per eas agit in actu, sed etiam postquam agere cessaverit, multo fortius intellectus immobiliter, & inamissibiliter recipit species intelligibiles, sive a sensibilibus acceptas, sive etiam ab aliquo superiori intellectu effluxas.

Sic

(a) *Nicolaius*: secundum actum, & quod hoc accidit &c.

Sic igitur si memoria accipiatur solum pro vi conservativa specierum, oportet dicere, memoriam esse in intellectiva parte. Si vero de ratione memoriae sit quod eius obiectum sit praeteritum ut praeteritum, memoria in parte intellectiva non erit, sed sensitiva tantum, quae est apprehensiva particularium. Praeteritum enim ut praeteritum, cum significet esse sub determinato tempore, ad conditionem particularis pertinet.

Ad primum ergo dicendum, quod memoria, secundum quod est conservativa specierum, non est nobis, pecoribusque communis: species enim conservantur non in parte animae sensitiva tantum, sed magis in coniuncto, cum vis memorativa sit actus organi cuiusdam. Sed intellectus secundum seipsum est conservativus specierum praeter concomitantiam organi corporalis: unde Philosophus dicit in III. de Anima (tex. 6.) quod *anima est locus specierum, non tota, sed intellectus*.

Ad secundum dicendum, quod praeteritio potest ad duo referri, scilicet ad obiectum quod cognoscitur, & ad cognitionis actum: quae quidem duo simul coniunguntur in parte sensitiva, quae est apprehensiva alicuius per hoc quod immutatur a praesenti sensibili. Unde simul animal memoratur se prius sensisse in praeterito, & se sensisse quoddam praeteritum sensibile. Sed quantum ad partem intellectivam pertinet, praeteritio accidit, & non per se convenit ex parte obiecti intellectus. Intelligit enim intellectus hominem, inquantum est homo. Homini autem, inquantum est homo, accidit vel in praesenti, vel in praeterito, vel in futuro esse. Ex parte vero actus praeteritio per se accipi potest etiam in intellectu, sicut in sensu: quia intelligere animae nostrae est quidam particularis actus in hoc, vel in illo tempore existens, secundum quod dicitur homo intelligere nunc, vel heri, vel cras. Et hoc non repugnat intellectualitati: quia huiusmodi intelligere, quamvis sit quoddam particulare, tamen est immaterialis actus, ut supra de intellectu dictum est (quaest. lxxv. ar. 2.) Et ideo, sicut intelligit seipsum intellectus, quamvis ipse sit quidam singularis intellectus; ita intelligit suum intelligere, quod est singularis actus, vel in praeterito, vel in praesenti, vel in futuro existens. Sic igitur salvatur ratio memoriae quantum ad hoc quod est praeteritorum in intellectu, secundum quod intelligit se prius intellexisse, non autem secundum quod intelligit praeteritum, prout est hic & nunc.

Ad tertium dicendum, quod species intelligibiles aliquando sunt in intellectu in potentia tantum; & tunc dicitur intellectus esse in potentia: aliquando autem secundum ultimam completionem actus; & tunc intelligit actu: aliquando medio modo se habent inter potentiam, & actum; & tunc dicitur esse intellectus in habitu; & secundum hunc modum intellectus conservat species etiam quando actu non intelligit.

ARTICULUS VII. 395

Utrum alia potentia sit memoria intellectiva, & alia intellectus.

I. dist. III. quaest. IV. art. 1. & II. cont. cap. LXXIV. *fin. & ver. quaest.* VII. *art.* 3. *ad* 3. *& quaest.* XX. *art.* 3.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod alia potentia sit memoria intellectiva, & alia intellectus. Augustinus enim in X. de Trin. (cap. x. & xi.) ponit in mente memoriam, intelligentiam, & voluntatem. Manifestum est autem quod memoria est alia potentia a voluntate. Ergo similiter est alia ab intellectu.

2. Praeterea. Eadem ratio (*a*) distinctionis est potentiarum sensitivae partis, & intellectivae. Sed memoria in parte sensitiva est alia potentia a sensu, ut supra dictum est (quaest. lxxviii. art. 4.) Ergo memoria partis intellectivae est alia potentia ab intellectu.

3. Praeterea. Secundum Augustinum (loc. cit.) memoria, intelligentia, & voluntas sunt sibi invicem aequalia, & unum eorum ab alio oritur. Hoc autem esse non posset, si memoria esset eadem potentia cum intellectu. Non est ergo eadem potentia.

Sed contra. De ratione memoriae est quod sit thesaurus, vel locus conservativus specierum. Hoc autem Philosophus in III. de Anima (tex. 6.) attribuit intellectui, ut dictum est (art. praec.) Non ergo in parte intellectiva est alia potentia memoria ab intellectu.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. lxxvii. art. 3.) potentiae animae distinguuntur secundum diversas rationes obiectorum, eo quod ra-

(a) *Al.* definitionis.

ratio cuiuslibet potentiæ consistit in ordine ad id ad quod dicitur, quod est eius obiectum. Dictum est etiam supra (ibid.) quod si aliqua potentia secundum propriam rationem ordinetur ad aliquod obiectum secundum communem rationem obiecti, non diversificabitur illa potentia secundum diversitates particularium differentiarum; sicut potentia visiva, quæ respicit suum obiectum secundum rationem colorati, non diversificatur secundum rationem albi, & nigri. Intellectus autem respicit suum obiectum secundum communem rationem entis, eo quod Intellectus possibilis est quo est omnia fieri. Unde secundum nullam differentiam entium (*a*) diversificatur potentia intellectus possibilis. Diversificatur tamen potentia intellectus agentis, & intellectus possibilis: quia respectu eiusdem obiecti aliud principium oportet esse potentiam activam, quæ facit obiectum esse in actu; & aliud potentiam passivam, quæ movetur ab obiecto in actu existente: & sic potentia activa comparatur ad suum obiectum ut ens in actu ad ens in potentia; potentia autem passiva comparatur ad suum obiectum e converso ut ens in potentia ad ens in actu. Sic igitur nulla alia differentia potentiarum in intellectu esse potest nisi possibilis, & agentis. Unde patet quod memoria non est alia potentia ab intellectu. Ad rationem enim potentiæ passivæ pertinet conservare, sicut & recipere.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis in tertia distinctione I. Sentent. dicatur, quod memoria, intelligentia, & voluntas sint tres vires; tamen hoc non est secundum intentionem Augustini, qui expresse dicit in XIV. de Trinit. (cap. VII. in med.) quod *si accipiantur memoria, intelligentia, & voluntas, secundum quod semper præsto sunt animæ, sive cogitentur, sive non cogitentur, ad solam memoriam pertinere videntur. Intelligentiam autem nunc dico, qua intelligimus cogitantes; & eam voluntatem, sive amorem, vel dilectionem, quæ istam prolem, parentemque coniungit.* Ex quo patet quod ista tria non accipit Augustinus pro illis tribus potentiis; sed *memoriam* accipit pro habituali animæ retentione, *intelligentiam* autem pro actu intellectus, *voluntatem* autem pro actu voluntatis.

Ad secundum dicendum, quod præteritum, & præsens possunt esse propriæ differentiæ potentiarum sensitivarum, secundum diversitatem obiectorum, non autem potentiarum intellectivarum, ratione supradicta (art. præc.)

Ad tertium dicendum, quod intelligentia oritur ex memoria, sicut actus ex habitu, & hoc modo etiam æquatur ei; (*b*) non autem sicut potentia potentiæ.

ARTICULUS VIII. 396

Utrum ratio sit alia potentia ab intellectu.

Ver. quæst. XV. art. I. & quæst. XVI. art. I. cor. fin. & I. de Anima lect. 24. fin.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod ratio sit alia potentia ab intellectu. In Lib. enim de spiritu & anima (cap. XI. ante med.) dicitur: *Cum ab inferioribus ad superiora ascendere volumus, prius occurrit nobis sensus, deinde imaginatio, deinde ratio, deinde intellectus.* Est ergo alia potentia ratio ab intellectu, sicut imaginatio a ratione.

2. Præterea. Boetius dicit in Lib. V. de consol. (prosa IV. & ult.) quod *intellectus comparatur ad rationem sicut æternitas ad tempus.* Sed non est eiusdem virtutis esse in æternitate, & esse in tempore. Ergo non est in eadem potentia ratio, & intellectus.

3. Præterea. Homo communicat cum Angelis in intellectu, cum brutis vero in sensu. Sed ratio, quæ est propria hominis, qua animal rationale dicitur, est alia potentia a sensu. Ergo pari ratione est alia ab intellectu, qui proprie convenit Angelis, unde & intellectuales dicuntur.

Sed contra est quod Augustinus dicit III. super Genes. ad lit. (cap. XX. in princ.) quod *illud quo homo irrationabilibus animalibus antecellit, est ratio, vel mens, vel intelligentia, vel si quo alio vocabulo commodius appellatur.* Ratio ergo, & intellectus, & mens sunt una potentia.

Respondeo dicendum, quod ratio, & intellectus in homine non possunt esse diversæ potentiæ: quod manifeste cognoscitur, si utriusque actus consideretur. Intelligere enim est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere; ratiocinari autem est procedere de uno intellecto ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam. Et ideo Angeli, qui

(*a*) *Ita Nicolaius, Garcia, & editiones Patavinæ. Rom. edit.* diversificatur differentia. *Cod. Alcan.* diversificatur dra (*differentia*) intellectus patibilis. (*b*) *Ita cod. Alcan. cum editis omnibus quos vidimus. Cod. Tarrac.* non sicut potentia puta.

qui perfecte possidentur, secundum modum suae naturae, cognitionem intelligibilis veritatis, non habent necesse procedere de uno ad aliud; sed simpliciter, & absque discursu veritatem rerum apprehendunt, ut Dionysius dicit VII. cap. de div. Nom. (a princ. lect. 2.) Homines autem ad intelligibilem veritatem cognoscendam perveniunt procedendo de uno ad aliud, ut ibidem dicitur; & ideo rationales dicuntur. Patet ergo quod ratiocinari comparatur ad intelligere sicut moveri ad quiescere, vel acquirere ad habere: quorum unum est perfecti, aliud autem imperfecti. Et quia motus semper ab immobili procedit, & ad aliquid quietum terminatur, inde est, quod ratiocinatio humana secundum viam (a) inquisitionis, vel inventionis procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quae sunt prima principia; & rursus in via iudicii resolvendo redit ad prima principia, ad quae inventa examinat. Manifestum est autem quod quiescere, & moveri non reducuntur ad diversas potentias, sed ad unam & eamdem etiam in naturalibus rebus: quia per eamdem naturam aliquid movetur ad locum, & quiescit in loco. Multo ergo magis per eamdem potentiam intelligimus, & ratiocinamur. Et sic patet quod in homine eadem potentia est ratio, & intellectus.

Ad primum ergo dicendum, quod illa enumeratio fit secundum ordinem actuum, non secundum distinctionem potentiae; quamvis liber ille non sit magnae auctoritatis.

Ad secundum patet responsio ex dictis (in corp. art.) Aeternitas enim comparatur ad tempus sicut immobile ad mobile: & ideo Boetius comparavit intellectum aeternitati, rationem vero tempori.

Ad tertium dicendum, quod alia animalia sunt ita infra hominem quod non possunt attingere ad cognoscendam veritatem, quam ratio inquirit. Homo vero attingit ad cognoscendam intelligibilem veritatem, quam Angeli cognoscunt, sed imperfecte: & ideo vis cognoscitiva Angelorum non est alterius generis a vi cognoscitiva rationis, sed comparatur ad ipsam ut perfectum ad imperfectum.

ARTICULUS IX. 397

Utrum ratio superior, & inferior sint diversae potentiae.

1. 2, quaest. LXXIV. *art. 2. & II. dist.* XXIV. *quaest.* II. *art. 2. & ver. quaest.* XXV. *art. 2.*

AD nonum sic proceditur. Videtur quod ratio superior, & inferior sint diversae potentiae. Dicit enim Augustinus XII. de Trint. (cap. IV. in fin.) quod *imago Trinitatis est in superiori parte rationis, non autem in inferiori*. Sed partes animae sunt ipsae potentiae. Ergo duae potentiae sunt ratio superior, & inferior.

2. Praeterea. Nihil oritur a seipso. Sed ratio inferior oritur a superiori, & ab ea regulatur, & dirigitur. Ergo ratio superior est alia potentia ab inferiori.

3. Praeterea. Philosophus dicit in VI. Ethic. (cap. I. a med.) quod *scientificum animae, quo cognoscit anima necessaria, est aliud principium, & alia pars animae ab opinativo, & ratiocinativo, quo cognoscit contingentia*: & probat per hoc, quia *ad ea quae sunt genere altera, altera genere particula animae ordinatur*. Contingens autem, & necessarium sunt altera genere, sicut corruptibile, & incorruptibile. Cum autem idem sit necessarium quod aeternum, & temporale idem quod contingens; videtur quod idem sit quod Philosophus vocat *scientificum*, & superior pars rationis, quae secundum Augustinum (Lib. XII. de Trin. cap. VII. in fin.) *intendit aeternis conspiciendis, & consulendis*: & quod idem sit quod Philosophus vocat *ratiocinativum*, vel *opinativum*, & inferior ratio, quae secundum Augustinum (ibid.) *intendit temporalibus disponendis*. Est ergo alia potentia animae ratio superior, & ratio inferior.

4. Praeterea. Damascenus dicit (Lib. II. orth. Fid. cap. XXII. post princ.) quod *ex imaginatione fit opinio; deinde mens diiudicans opinionem, sive vera sit, sive falsa, diiudicat veritatem*: unde & mens dicitur a metiendo. De quibus igitur iudicatum est iam, & determinatum, vere dicitur intellectus. Sic igitur opinativum, quod est ratio inferior, est aliud a mente, & intellectu, per quod potest intelligi ratio superior.

Sed contra est quod Augustinus dicit XII. de Trinit. (cap. IV. in princ.) quod *ratio superior, & inferior non nisi per officia di-*

(a) *Ita cod. Alcan. cum aliis & Nicolaio, Edit. Rom. & Patav.* acquisitionis.

distinguuntur. Non ergo sunt duæ potentiæ.

Respondeo dicendum, quod ratio superior, & inferior, secundum quod ab Augustino accipiuntur, nullo modo duæ potentiæ animæ esse possunt. Dicit enim (Lib. XII. de Trinit. cap. VII.) quod *ratio superior est quæ intendit æternis conspiciendis, aut consulendis:* conspiciendis quidem, secundum quod ea in seipsis speculatur; consulendis vero, secundum quod ex eis accipit regulas agendorum. Ratio vero inferior ab ipso dicitur *quæ intendit temporalibus rebus*. Hæc autem duo, scilicet temporalia, & æterna, comparantur ad cognitionem nostram hoc modo quod unum eorum est medium ad cognoscendum alterum. Nam secundum viam inventionis, per res temporales in cognitionem devenimus æternorum, secundum illud Apostoli ad Rom. 1. 20. *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*. In via vero judicii, per æterna jam cognita de temporalibus judicamus, & secundum rationes æternorum temporalia disponimus. Potest autem contingere quod medium, & id ad quod per medium pervenitur, ad diversos habitus pertineant; sicut principia prima indemonstrabilia pertinent ad habitum intellectus, conclusiones vero ex his deductæ ad habitum scientiæ. Et ideo ex principiis Geometriæ contingit aliquid concludere in alia scientia, puta in Perspectiva. Sed eadem potentia rationis est, ad quam pertinet & medium, & ultimum. Est enim actus rationis quasi quidam motus de uno in aliud perveniens. Idem autem est mobile, quod pertransiens medium pertingit ad terminum. Unde una & eadem potentia rationis est ratio superior, & inferior; sed distinguuntur secundum Augustinum (Lib. XII. de Trinit. cap. IV. in princ.) per officia actuum, & secundum diversos habitus. Nam superiori rationi attribuitur sapientia, inferiori vero scientia.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum quamcumque rationem (*a*) partitionis potest pars dici; inquantum vero ratio dividitur secundum diversa officia, ratio superior, & inferior (*b*) partes dicuntur, & non quia sunt diversæ potentiæ.

Ad secundum dicendum, quod ratio inferior dicitur a superiori deduci, vel ab ea regulari, inquantum principia quibus utitur inferior ratio, deducuntur & diriguntur a principiis superioris rationis.

Ad tertium dicendum, quod *scientificum*, de quo Philosophus loquitur, non est idem quod ratio superior. Nam necessaria scibilia inveniuntur etiam in rebus temporalibus, de quibus est scientia naturalis, & mathematica. *Opinativum* autem, & *ratiocinativum* in minus est quam ratio inferior, quia est contingentium tantum. Nec tamen est simpliciter dicendum, quod sit alia potentia qua intellectus cognoscit necessaria, & alia qua cognoscit contingentia: quia utraque cognoscit secundum eamdem rationem objecti, scilicet secundum rationem entis, & veri. Unde & necessaria, quæ habent perfectum esse in veritate, perfecte cognoscit, utpote ad eorum quidditatem pertingens, per quam propria accidentia de his demonstrat. Contingentia vero imperfecte cognoscit, sicut & habent imperfectum esse, & veritatem. Perfectum autem, & imperfectum in actu non diversificant potentiam, sed diversificant actus quantum ad modum agendi, & per consequens principia actuum, & ipsos habitus. Et ideo Philosophus posuit duas particulas animæ, *scientificum*, & *ratiocinativum*, non quia sunt duæ potentiæ, sed quia distinguuntur secundum diversam aptitudinem ad recipiendum diversos habitus, quorum diversitatem ibi inquirere intendit. Contingentia enim, & necessaria, etsi differunt secundum propria genera, conveniunt tamen in communi ratione entis, quam respicit intellectus; ad quam diversimode se habent secundum perfectum, & imperfectum.

Ad quartum dicendum, quod illa distinctio Damasceni est secundum diversitatem actuum, non secundum diversitatem potentiarum. Opinio enim significat actum intellectus qui fertur in unam partem contradictionis cum formidine alterius. Dijudicare vero, vel mensurare est actus intellectus applicantis principia certa ad examinationem propositorum. Et ex hoc sumitur nomen mentis. Intelligere autem est cum quadam approbatione dijudicatis inhærere.

(a) *Ita cod. Alcan. cum aliis, & edit. Patav. Edit. Rom. & Nicolaus* participationis. (b) *Cod. ait. edit. cum. Rom.* partitiones.

ARTICULUS X. 398

Utrum intelligentia sit alia potentia ab intellectu.

I. dist. III. *quaest.* IV. *art.* I.

AD decimum sic proceditur. Videtur quod intelligentia sit alia potentia ab intellectu. Dicitur enim in Lib. de spiritu & anima (cap. XI.) quod *cum ab inferioribus ad superiora ascendimus, prius occurrit sensus, deinde imaginatio, deinde ratio, postea intellectus, & postea intelligentia.* Sed imaginatio, & sensus sunt diversae potentiae. Ergo & intellectus, & intelligentia.

2. Praeterea. Boetius dicit in V. de consol. (prof. IV.) quod *ipsum hominem aliter sensus, aliter imaginatio, aliter ratio, aliter intelligentia* (a) *intuetur.* Sed intellectus est eadem potentia cum ratione. Ergo videtur quod intelligentia sit alia potentia quam intellectus, sicut ratio est alia potentia quam imaginatio, & sensus.

3. Praeterea. Actus sunt praevii potentiis, ut dicitur in II. de Anima (text. 33.) Sed intelligentia est quidam actus, ab aliis actibus qui attribuuntur intellectui, divisus. Dicit enim Damascenus (Lib. II. orth. Fid. cap. XXII. post princ.) quod *primus motus intelligentia dicitur: quae vero circa aliquid est intelligentia, intentio vocatur: quae permanens, & figurans animam ad id quod intelligitur, excogitatio dicitur: excogitatio vero in eodem manens, & seipsam examinans, & dijudicans φρόνησις dicitur* idest sapientia: *φρόνησις autem dilatata facit cognitionem, idest interius dispositum sermonem:* ex quo ait *provenire sermonem per linguam enarratum.* Ergo videtur quod intelligentia sit quaedam specialis potentia.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III. de Anima (text. 21.) quod *intelligentia indivisibilium est, in quibus non est falsum.* Sed huiusmodi cognoscere pertinet ad intellectum. Ergo intelligentia non est alia potentia praeter intellectum.

Respondeo dicendum, quod hoc nomen *intelligentia* proprie significat ipsum actum intellectus, qui est intelligere. In quibusdam tamen libris de Arabico translatis, substantiae separatae, quas nos *Angelos* dicimus, *intelligentiae* vocantur forte propter hoc quod huiusmodi substantiae semper actu intelligunt. In libris tamen de Graeco translatis dicuntur *intellectus*, seu *mentes*. Sic ergo intelligentia ab intellectu non distinguitur sicut potentia a potentia, sed sicut actus a potentia: innuitur enim talis divisio etiam a Philosophis. Quandoque enim ponunt quatuor intellectus, scilicet intellectum agentem, possibilem, & in habitu, & adeptum: quorum quatuor intellectus agens, & possibilis sunt diversae potentiae, sicut & in omnibus est alia potentia activa, & passiva; alia vero tria distinguuntur secundum tres status intellectus possibilis: qui quandoque est in potentia tantum; & sic dicitur possibilis: quandoque autem in actu primo, qui est scientia; & sic dicitur intellectus in habitu: quandoque autem in actu secundo, qui est considerare; & sic dicitur intellectus in actu, sive intellectus adeptus.

Ad primum ergo dicendum, quod si recipi debet illa auctoritas, intelligentia ponitur pro actu intellectus; & sic dividitur contra intellectum sicut actus contra potentiam.

Ad secundum dicendum, quod Boetius accipit intelligentiam pro actu intellectus, qui transcendit actum rationis: unde ibidem dicit, quod *ratio tantum humani generis est, sicut intelligentia sola Dei: proprium enim Dei est quod absque omni investigatione omnia intelligat.*

Ad tertium dicendum, quod omnes illi actus quos Damascenus enumerat, sunt unius potentiae, scilicet intellectivae: quae primo quidem simpliciter aliquid apprehendit; & hic actus dicitur *intelligentia*: secundo vero id quod apprehendit, ordinat ad aliquid aliud cognoscendum, vel operandum; & hic vocatur *intentio*: dum vero persistit in inquisitione illius quod intendit, vocatur *cogitatio*: dum vero id quod est cogitatum, examinat ad aliqua certa, dicitur scire, vel sapere: quod est φρόνησις, vel *sapientia*: nam sapientiae est iudicare, ut dicitur in I. Metaph. (cap. II. a princ.) Ex quo autem habet aliquid pro certo quasi examinatum, cogitat quomodo possit illud aliis manifestare; & haec est *dispositio interioris sermonis*, ex qua procedit exterior locutio. Non enim omnis differentia actuum potentias diversificat; sed sola illa quae non potest reduci in idem principium, ut supra dictum est (in corp. art.)

A R-

(a) *Boetius* contuetur.

ARTICULUS XI. 399

Utrum intellectus speculativus, & practicus sint diversæ potentiæ.

III. dist. XXIII. *quæst.* II. *art.* 3. *quæst.* 2. *& ver. quæst.* III. *art.* 3. *& III. de anima lect.* 15.

AD undecimum sic proceditur. Videtur quod intellectus speculativus, & practicus sint diversæ potentiæ. Apprehensivum enim, & motivum sunt diversa genera potentiarum, ut patet in II. de Anima (text. 27.) Sed intellectus speculativus est apprehensivus tantum, intellectus autem practicus est motivus. Ergo sunt diversæ potentiæ.

2. Præterea. Diversa ratio obiecti diversificat potentiam. Sed obiectum speculativi intellectus est verum, practici autem bonum; quæ differunt ratione. Ergo intellectus speculativus, & practicus sunt diversæ potentiæ.

3. Præterea. In parte intellectiva intellectus practicus comparatur ad speculativum, sicut æstimativa ad imaginativam in parte sensitiva. Sed æstimativa differt ab imaginativa sicut potentia a potentia, ut supra dictum est (quæst. LXXVIII. art. 4.) Ergo & intellectus practicus a speculativo.

Sed contra est quod dicitur in III. de Anima (text. 49.) quod *intellectus speculativus per extensionem fit practicus.* Una autem potentia non mutatur in aliam. Ergo intellectus speculativus, & practicus non sunt diversæ potentiæ.

Respondeo dicendum, quod intellectus practicus, & speculativus non sunt diversæ potentiæ.

Cuius ratio est, quia, ut supra dictum est (quæst. LXXVII. art. 3.) id quod accidentaliter se habet ad obiecti rationem, quam respicit aliqua potentia, non diversificat potentiam. Accidit enim colorato quod sit homo, aut magnum, aut parvum. Unde omnia huiusmodi eadem visiva potentia apprehenduntur. Accidit autem alicui apprehenso per intellectum, quod ordinetur ad opus, vel non ordinetur. Secundum hoc autem differunt intellectus speculativus, & practicus: nam intellectus speculativus est qui quod apprehendit, non ordinat ad opus, sed ad solam veritatis considerationem; practicus vero intellectus dicitur qui hoc quod apprehendit, ordinat ad opus. Et hoc est quod Philosophus dicit in III. de Anima (text. 49.) quod *speculativus differt a practico fine:* unde & a fine denominatur uterque; hic quidem speculativus, ille vero practicus, idest operativus.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus practicus est motivus, non quasi exequens motum, sed quasi dirigens ad motum: quod convenit ei secundum modum suæ apprehensionis.

Ad secundum dicendum, quod verum, & bonum se invicem includunt. Nam verum est quoddam bonum, alioquin non esset appetibile; & bonum est quoddam verum, alioquin non esset intelligibile. Sicut igitur obiectum appetitus potest esse verum, inquantum habet rationem boni, sicut cum aliquis appetit veritatem cognoscere; ita obiectum intellectus practici est bonum ordinabile ad opus sub ratione veri. Intellectus enim practicus veritatem cognoscit sicut speculativus, sed veritatem cognitam ordinat ad opus.

Ad tertium dicendum, quod multæ differentiæ diversificant sensitivas potentias quæ non diversificant potentias intellectivas, ut supra dictum est (in corp. & art. 7. huius quæst. & quæst. LXXVII. art. 3.)

ARTICULUS XII. 400

Utrum synderesis sit quædam specialis potentia ab aliis distincta.

II. dist. XXIV. *quæst.* II. *art.* 3. *& ver. quæst.* XVI. *art.* 1. *& art.* 2. *ad* 4.

AD duodecimum sic proceditur. Videtur quod synderesis sit quædam specialis potentia ab aliis distincta. Ea enim quæ cadunt sub una divisione, videntur esse unius generis. Sed in Glossa Hieronymi Ezech. 1. (super illud, *Quatuor facies uni*) dividitur synderesis contra irascibilem, & concupiscibilem, & rationalem, quæ sunt quædam potentiæ. Ergo synderesis est quædam potentia.

2. Præterea. Opposita sunt unius generis. Sed synderesis, & sensualitas opponi videntur: quia synderesis semper inclinat ad bonum, sensualitas autem semper ad malum, unde per serpentem significatur, ut patet per Augustinum XII. de Trinit. (cap. XII. & XIII.) Videtur ergo quod synderesis sit potentia, sicut & sensualitas.

3. Præterea. Augustinus dicit in Lib. II. de libero arbitrio (cap. X. post med.) quod *in naturali iudicatorio adsunt quædam*

regulæ, *& semina virtutum*, *& vera*, (a) *& incommutabilia*. Hæc autem dicimus synderesim. Cum ergo regulæ incommutabiles, quibus iudicamus, pertineant ad rationem secundum sui superiorem partem, ut Augustinus dicit XII. de Trinit. (cap. II.) videtur quod synderesis sit idem quod ratio; & ita est quædam potentia.

Sed contra. *Potentiæ rationales se habent ad opposita*, secundum Philosophum (IX. Metaph. text. 3.) Synderesis autem non se habet ad opposita, sed ad bonum tantum inclinat. Ergo synderesis non est potentia: si enim esset potentia, oporteret quod esset rationalis potentia, non enim invenitur in brutis.

Respondeo dicendum, quod synderesis non est potentia, sed habitus; licet quidam posuerint, synderesim esse quamdam potentiam ratione altiorem; quidam vero dixerint, eam esse ipsam rationem, non ut est ratio, sed ut est natura.

Ad huius autem evidentiam considerandum est, quod, sicut supra dictum est (art. 8. huius quæst.) ratiocinatio hominis, cum sit quidam motus, ab intellectu progreditur aliquorum, scilicet naturaliter notorum absque investigatione rationis, sicut a quodam principio immobili: & ad intellectum etiam terminatur, inquantum iudicamus per principia per se naturaliter nota de his quæ ratiocinando inveniuntur. Constat autem quod sicut ratio speculativa ratiocinatur de speculativis, ita ratio practica ratiocinatur de operabilibus. Oportet igitur naturaliter nobis esse indita sicut principia speculabilium, ita & principia operabilium.

Prima autem principia speculabilium nobis naturaliter indita non pertinent ad aliquam specialem potentiam, sed ad quemdam specialem habitum, qui dicitur *intellectus principiorum*, ut patet in VI. Ethic. (cap. VI.) Unde & principia operabilium nobis naturaliter indita non pertinent ad specialem potentiam, sed ad specialem habitum naturalem, quem dicimus synderesim. Unde & synderesis dicitur instigare ad bonum, & murmurare de malo, inquantum per prima principia procedimus ad inveniendum, & iudicamus inventa. Patet ergo quod synderesis non est potentia, sed habitus naturalis.

Ad primum ergo dicendum, quod illa divisio Hieronymi attenditur secundum diversitatem actuum, non secundum diversitatem potentiarum. Diversi autem actus possunt esse unius potentiæ.

Ad secundum dicendum, quod oppositio sensualitatis, & synderesis attenditur secundum oppositionem actuum, non sicut diversarum specierum unius generis.

Ad tertium dicendum, quod huiusmodi incommutabiles rationes sunt prima principia operabilium, circa quæ non contingit errare; & attribuuntur rationi sicut potentiæ, & synderesi sicut habitui: unde & utroque, scilicet ratione, & synderesi, naturaliter iudicamus.

ARTICULUS XIII. 401

Utrum conscientia sit quædam potentia.

II. dist. XXIV. *quæst.* II. *art.* 4. *& ver. quæst.* XVII. *art.* I. *& Rom.* II. *lect.* 3.

AD tertiumdecimum sic proceditur. Videtur quod conscientia sit quædam potentia. Dicit enim Origenes (super illud Rom. II. *Reddente illis testimonium &c.*) quod *conscientia est spiritus correctior*, *& pædagogus animæ sociatus*, *quo separatur a malis*, *& adhæret bonis*. Sed spiritus in anima nominat potentiam aliquam: vel ipsam mentem, secundum illud Ephes. IV. 23. *Renovamini spiritu mentis vestræ*: vel ipsam imaginationem, unde & imaginaria visio spiritualis vocatur, ut patet per Augustinum XII. super Genes. ad lit. (cap. VI. & VII.) Est ergo conscientia quædam potentia.

2. Præterea. Nihil est peccati subiectum nisi potentia animæ. Sed conscientia est subiectum peccati: dicitur enim ad Tit. I. 15. de quibusdam, quod *inquinatæ sunt eorum (b) mentes, & conscientia*. Ergo videtur quod conscientia sit potentia.

3. Præterea. Necesse est quod conscientia sit actus, vel habitus, vel potentia. Sed non est actus, quia non semper maneret in homine; nec etiam habitus, non enim esset unum quid conscientia, sed multa: per multos enim habitus cognoscitivos dirigimur in agendis. Ergo conscientia est potentia.

Sed contra. Conscientia deponi potest, non autem potentia. Ergo conscientia non est potentia.

Respondeo dicendum, quod conscientia, proprie loquendo, non est potentia, sed actus.

Et hoc patet tum ex ratione nominis, tum

(a) *Nicolaius* & immutabilia. (b) *Vulgata* & mens.

tum etiam ex his quæ secundum communem usum loquendi conscientiæ attribuuntur. Conscientia enim secundum proprietatem vocabuli importat ordinem scientiæ ad aliquid, nam conscientia dicitur *cum alio scientia*. Applicatio autem scientiæ ad aliquid fit per aliquem actum. Unde ex ista ratione nominis patet quod conscientia sit actus.

Idem autem apparet ex his quæ conscientiæ attribuuntur. Dicitur enim conscientia testificari, ligare, vel instigare, vel etiam accusare, vel etiam remordere, sive reprehendere. Et hæc omnia consequuntur applicationem alicuius nostræ cognitionis, vel scientiæ ad ea quæ agimus. Quæ quidem applicatio fit tripliciter. Uno modo, secundum quod recognoscimus aliquid nos fecisse, vel non fecisse, secundum illud Eccle. VII. 23. *Scit conscientia tua, te crebro maledixisse aliis*: & secundum hoc conscientia dicitur testificari. Alio modo applicatur, secundum quod per nostram conscientiam iudicamus, aliquid esse faciendum, vel non faciendum: & secundum hoc dicitur conscientia ligare, vel instigare. Tertio modo applicatur, secundum quod per conscientiam iudicamus quod aliquid quod est factum, sit bene factum, vel non bene factum: & secundum hoc conscientia dicitur excusare, vel accusare, seu remordere. Patet autem quod omnia hæc consequuntur actualem applicationem scientiæ ad ea quæ agimus. Unde, proprie loquendo, conscientia nominat actum.

Quia tamen habitus est principium actus, quandoque nomen conscientiæ attribuitur primo habitui naturali, scilicet synderesi, sicut Hieronymus in Glossa Ezech. I. (sup. illud, *Quatuor facies uni*) synderesim *conscientiam* nominat: & Basilius (hom. in princ. Proverb. a med.) *naturale iudicatorium*: & Damascenus dicit (Lib. IV. Fid. orth. cap. XXIII.) quod est *lex intellectus nostri*. Consuetum enim est quod causæ & effectus per invicem nominentur.

Ad primum ergo dicendum, quod conscientia dicitur spiritus, secundum quod spiritus pro mente ponitur, quia est quoddam mentis dictamen.

Ad secundum dicendum, quod inquinatio dicitur esse in conscientia, non sicut in subiecto, sed sicut cognitum in cognitione, inquantum scilicet aliquis scit se esse inquinatum.

Ad tertium dicendum, quod actus etsi non semper maneat in se, semper tamen manet in sua causa, quæ est potentia, & habitus. Habitus autem ex quibus conscientia informatur, etsi multi sunt, omnes tamen efficaciam habent ab uno primo principio, scilicet ab habitu primorum principiorum, qui dicitur synderesis. Unde specialiter hic habitus interdum conscientia nominatur, ut supra dictum est (art. præc.)

QUAESTIO LXXX.

De potentiis appetitivis in communi,

in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de potentiis appetitivis: & circa hoc consideranda sunt quatuor. Primo de appetitu in communi. Secundo de sensualitate. Tertio de voluntate. Quarto de libero arbitrio.

Circa primum quæruntur duo.

Primo, utrum debeat poni appetitus aliqua specialis potentia animæ.

Secundo, utrum appetitus dividatur in appetitum sensitivum, & intellectivum sicut in potentias diversas.

ARTICULUS I. 402

Utrum appetitus sit aliqua specialis animæ potentia.

III. dist. XXVII. quæst. I. art. 2. & ver. quæst. XV. art. 5.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod appetitus non sit aliqua specialis animæ potentia. Ad ea enim quæ sunt communia animatis, & inanimatis, non est aliqua potentia animæ assignanda. Sed appetere est commune animatis, & inanimatis: quia *bonum est quod omnia appetunt*, ut dicitur in I. Ethic. (cap. I.) Ergo appetitus non est specialis potentia animæ.

2. Præterea. Potentiæ distinguuntur secundum obiecta. Sed idem est quod cognoscimus, & appetimus. Ergo vim appetitivam non oportet esse aliam præter vim apprehensivam.

3. Præterea. Commune non distinguitur contra proprium. Sed quælibet potentia animæ appetit quoddam particulare appetibile, scilicet obiectum sibi conveniens. Ergo respectu huius obiecti, quod est appetibile in communi, non oportet accipi aliquam potentiam ab aliis

aliis distinctam, quae appetitiva dicatur.

Sed contra est quod Philosophus in II. de Anima (tex. 27.) distinguit appetitivum ab aliis potentiis. Damascenus etiam in II. Lib. (orth. Fid. cap. XXII.) distinguit vires appetitivas a cognitivis.

Respondeo dicendum, quod necesse est ponere quamdam potentiam animae appetitivam.

Ad cuius evidentiam considerandum est, quod quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio; sicut ignis ex sua forma inclinatur in superiorem locum, & ad hoc quod generet sibi simile. Formà autem in his quae cognitionem participant, altiori modo invenitur quam in his quae cognitione carent. In his enim quae cognitione carent, invenitur tantummodo forma ad unum esse proprium determinans unumquodque, quod etiam naturale uniuscuiusque est. Hanc igitur formam naturalem sequitur naturalis inclinatio, quae appetitus naturalis vocatur. In habentibus autem cognitionem sic determinatur unumquodque ad proprium esse naturale per formam naturalem, quod tamen est receptivum specierum aliarum rerum; sicut sensus recipit species omnium sensibilium, & intellectus omnium intelligibilium. Et sic anima hominis fit omnia quodammodo secundum sensum, & intellectum, in quo quodammodo cognitionem habentia ad Dei similitudinem appropinquant, in quo omnia praeexistunt, sicut Dionysius dicit (cap. V. de divin. Nom. lect. I.) Sicut igitur formae altiori modo existunt in habentibus cognitionem supra modum formarum naturalium; ita oportet quod in eis sit inclinatio supra modum inclinationis naturalis, quae dicitur appetitus naturalis. Et haec superior inclinatio pertinet ad vim animae appetitivam, per quam animal appetere potest ea quae apprehendit, non solum ea ad quae inclinatur ex forma naturali. Sic igitur necesse est ponere aliquam potentiam animae appetitivam.

Ad primum ergo dicendum, quod appetere invenitur in habentibus cognitionem supra modum communem, quo invenitur in omnibus, ut dictum est (in corp. art.) Et ideo oportet ad hoc determinari aliquam potentiam animae.

Ad secundum dicendum, quod id quod apprehenditur, & appetitur, est idem subiecto, sed differt ratione. Apprehenditur enim ut est ens sensibile, vel intelligibile; appetitur vero ut est conveniens, aut bonum. Diversitas autem rationum in obiectis requirit ad diversitatem potentiarum, non autem materialis diversitas.

Ad tertium dicendum, quod unaquaeque potentia animae est quaedam forma, seu natura, & habet naturalem inclinationem in aliquid. Unde unaquaeque appetit obiectum sibi conveniens naturali appetitu, supra quem est appetitus animalis consequens apprehensionem, quo appetitur aliquid non ea ratione qua est conveniens ad actum huius, vel illius potentiae, (a) utpote visio ad videndum, & auditio ad audiendum; sed quia est conveniens simpliciter animali.

ARTICULUS II. 403

Utrum appetitus sensitivus, & intellectivus sint diversae potentiae.

Ver. quaest. XV. *art.* 3. *cor.* & *quaest.* XXII. *ar.* 4. & *I. de Anima lect.* 10. & *III. lect.* 24. *com.* 2.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod appetitus sensitivus, & intellectivus non sint diversae potentiae. Potentiae enim non diversificantur per accidentales differentias, ut supra dictum est (quaest. LXXVII. art. 5. & LXX. art. 7.) Sed accidit appetibili quod sit apprehensum per sensum, vel intellectum. Ergo appetitus sensitivus, & intellectivus non sunt diversae potentiae.

2. Praeterea. Cognitio intellectiva est universalium; & secundum hoc distinguitur a sensitiva, quae est singularium. Sed ista distinctio non habet locum ex parte appetitivae: cum enim appetitus sit motus ab anima ad res, quae sunt singulares, omnes appetitus videntur esse rei singularis. Non ergo appetitus intellectivus debet distingui a sensitivo.

3. Praeterea. Sicut sub apprehensivo ordinatur appetitivum ut inferior potentia, ita & motivum. Sed non est aliud motivum in homine consequens intellectum quam in aliis animalibus consequens sensum. Ergo pari ratione neque est aliud appetitivum.

Sed contra est quod Philosophus in III. de Anima (tex. 57.) distinguit duplicem appetitum, & dicit, quod *appetitus superior movet inferiorem*.

Respondeo dicendum, quod necesse est di-

(a) *Ita cod. Alcan. cum edit. Romana. Nicolaius.* utpote visui ad videndum, & auditui ad audiendum. *Editiones Patavinae:* utpote in visu ad videndum, & auditu &c.

dicere, appetitum intellectivum esse aliam potentiam a sensitivo. Potentia enim appetitiva est potentia passiva, quae nata est moveri ab apprehenso: unde appetibile apprehensum est movens non motum; appetitus autem movens motum, ut dicitur in III. de Anima (tex. 54.) & XI. Metaph. (tex. 53.) Passiva autem, & mobilia distinguuntur secundum distinctionem activorum, & motivorum: quia oportet motivum esse proportionatum mobili, & activum passivo: & ipsa potentia passiva propriam rationem habet ex ordine ad suum activum. Quia igitur est alterius generis apprehensum per intellectum, & apprehensum per sensum, consequens est quod appetitus intellectivus sit alia potentia a sensitivo.

Ad primum ergo dicendum, quod appetibili non accidit esse apprehensum per sensum, vel intellectum, sed per se ei convenit. Nam appetibile non movet appetitum, nisi inquantum est apprehensum: unde differentiae apprehensi sunt per se differentiae appetibilis. Unde potentiae appetitivae distinguuntur secundum differentiam apprehensorum sicut secundum propria obiecta.

Ad secundum dicendum, quod appetitus (a) intellectivus, etsi feratur in res, quae sunt extra animam singulares, fertur tamen in eas secundum aliquam rationem universalem; sicut cum appetit aliquid, quia est bonum. Unde Philosophus dicit in sua Rhetorica (Lib. II. cap. IV. circ. fin.) quod odium potest esse de aliquo universali, pura cum odio habemus omne latronum genus. Similiter etiam per appetitum intellectivum appetere possumus immaterialia bona, quae sensus non apprehendit, sicut scientiam, virtutes, & alia huiusmodi.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicitur in III. de Anima (tex. 58.) opinio universalis non movet nisi mediante particulari; & similiter appetitus superior movet mediante inferiori: & ideo non est alia vis motiva consequens intellectum, & sensum.

QUAESTIO LXXXI.

De sensualitate,

in tres articulos divisa.

Deinde considerandum est de sensualitate: circa quam quaeruntur tria. Primo, utrum sensualitas sit vis appetitiva tantum.

(a) *Nicolaus* naturalis.

Secundo, utrum dividatur sensualitas in irascibilem, & concupiscibilem sicut in diversas potentias.

Tertio, utrum irascibilis, & concupiscibilis obediant rationi.

ARTICULUS I. 404

Utrum sensualitas solum sit appetitiva.

Ver. quaest. XXV. art. I.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod sensualitas non solum sit appetitiva, sed etiam cognitiva. Dicit enim Augustinus XII. de Trinit. (cap. XII.) quod *sensualis animae motus, qui in corporis sensus intenditur, nobis, pecoribusque communis est*. Sed corporis sensus sub vi cognitiva continentur. Ergo sensualitas est vis cognitiva.

2. Praeterea. Quae cadunt sub una divisione, videntur esse unius generis. Sed Augustinus in XII. de Trin. (loc. cit.) dividit sensualitatem contra rationem superiorem, & inferiorem, quae ad cognitionem pertinent. Ergo sensualitas etiam est vis cognitiva.

3. Praeterea. Sensualitas in tentatione hominis tenet locum serpentis. Sed serpens in tentatione primorum parentum se habuit ut nuntians, & proponens peccatum; quod est vis cognitivae. Ergo sensualitas est vis cognitiva.

Sed contra est quod sensualitas definitur esse *appetitus rerum ad corpus pertinentium*.

Respondeo dicendum, quod nomen sensualitatis sumptum videtur a sensuali motu, de quo Augustinus loquitur XII. de Trin. (loc. cit.) sicut ab actu sumitur nomen potentiae, ut a visione visus. Motus autem sensualis est appetitus apprehensionem sensitivam consequens: actus enim apprehensivae virtutis non ita proprie dicitur motus, sicut actio appetitus. Nam operatio virtutis apprehensivae perficitur in hoc quod res apprehensae sunt in apprehendente; operatio autem virtutis appetitivae perficitur in hoc quod appetens inclinatur in rem appetibilem. Et ideo operatio apprehensivae virtutis assimilatur quieti, operatio autem virtutis appetitivae magis assimilatur motui: unde per sensualem motum intelligitur operatio appetitivae virtutis. Et sic sensualitas est nomen appetitus sensitivi.

Ad primum ergo dicendum, quod per

 hoc

hoc quod dicit Augustinus, quod *sensualis animae motus intenditur in corporis sensus*, non datur intelligi quod corporis sensus sub sensualitate comprehendantur; sed magis quod motus sensualitatis sit inclinatio quaedam ad sensus corporis, dum scilicet appetimus ea quae per corporis sensus apprehenduntur. Et sic corporis sensus pertinent ad sensualitatem quasi praeambuli.

Ad secundum dicendum, quod sensualitas dividitur contra rationem superiorem, & inferiorem, inquantum communicant in actu motionis. Vis enim cognitiva, ad quam pertinet ratio superior, & inferior, est motiva; sicut & appetitiva, ad quam pertinet sensualitas.

Ad tertium dicendum, quod serpens non solum ostendit, & proposuit peccatum, sed etiam inclinavit (*a*) in affectum peccati: & quantum ad hoc sensualitas per serpentem significatur.

ARLICULUS II. 405

Utrum appetitus sensitivus distinguatur in irascibilem, & concupiscibilem sicut in potentias diversas.

Ver. quaest. XV. *art.* 3. *cor. & quaest.* XXV. *art.* 2. *& II. Eth. lect.* 5. *co.* 2. *& III. de Anima lect.* 14.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod appetitus sensitivus non distinguatur in irascibilem, & concupiscibilem sicut in potentias diversas. Eadem enim potentia animae est unius contrarietatis, ut visus albi, & nigri, ut dicitur in II. de Anima (tex. 107.) Sed conveniens, & nocivum sunt contraria. Cum ergo concupiscibilis respiciat conveniens, irascibilis vero nocivum; videtur quod eadem potentia animae sit irascibilis, & concupiscibilis.

2. Praeterea. Appetitus sensitivus non est nisi convenientium secundum sensum. Sed conveniens secundum sensum est obiectum concupiscibilis. Ergo nullus appetitus sensitivus est a concupiscibili differens.

3. Praeterea. Odium est in irascibili: dicit enim Hieronymus (sup. illud Matth. XIII. *Simile est regnum caelorum fermento*:) *Possideamus in irascibili odium vitiorum*. Sed odium, cum contrarietur amori, est in concupiscibili. Ergo eadem vis est concupiscibilis, & irascibilis.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus (habetur vero ex Nemesio Lib. de nat. hominis cap. XVI.) & Damascenus (Lib. II. de Fid. ort. cap. XXII. ante med. & cap. XII.) ponunt duas vires, *irascibilem*, & *concupiscibilem* partes appetitus sensitivi.

Respondeo dicendum, quod appetitus sensitivus est una vis in genere, quae sensualitas dicitur; sed dividitur in duas potentias, quae sunt species appetitus sensitivi, scilicet in *irascibilem*, & *concupiscibilem*.

Ad cuius evidentiam considerare oportet, quod in rebus naturalibus corruptibilibus non solum oportet esse inclinationem ad consequendum convenientia, & refugiendum nociva, sed etiam ad resistendum corrumpentibus, & contrariis, quae convenientibus impedimentum praebent, & ingerunt nocumenta; sicut ignis habet naturalem inclinationem non solum ut recedat ab inferiori loco, qui sibi non convenit, & tendat in locum superiorem sibi convenientem, sed etiam quod resistat corrumpentibus, & impedientibus. Quia igitur appetitus sensitivus est inclinatio consequens apprehensionem sensitivam, sicut appetitus naturalis est inclinatio consequens formam naturalem, necesse est quod in parte sensitiva sint duae appetitivae potentiae. Una per quam anima simpliciter inclinatur ad prosequendum ea quae sunt convenientia secundum sensum, & ad refugiendum nociva; & haec dicitur *concupiscibilis*. Alia vero per quam animal resistit impugnantibus, quae convenientia impugnant, & nocumenta inferunt; & haec vis vocatur *irascibilis*: unde dicitur, quod eius obiectum est arduum, quia scilicet tendit ad hoc quod superet contraria, & superemineat eis.

Hae autem duae inclinationes non reducuntur in unum principium: quia interdum anima tristibus se ingerit contra inclinationem concupiscibilis, ut secundum inclinationem irascibilis impugnet contraria: unde etiam passiones irascibilis repugnare videntur passionibus concupiscibilis. Nam concupiscentia accensa minuit iram, & ira accensa minuit concupiscentiam ut in pluribus. Patet etiam ex hoc quod irascibilis est quasi propugnatrix, & defensatrix concupiscibilis, dum insurgit contra ea quae impediunt convenientia, quae concupiscibilis appetit, & ingerunt nociva, quae concupiscibilis refugit.

Et

(*a*) *Edit. Patav.* in effectum *al.* affectum.

Et propter hoc omnes passiones irascibilis incipiunt a passionibus concupiscibilis, & in eas terminantur; sicut ira nascitur ex illata tristitia, & vindictam inferens in lætitiam terminatur. Propter hoc etiam pugnæ animalium sunt de concupiscibilibus, scilicet de cibis, & venereis, ut dicitur in IX. de animalibus (cap. 1.)

Ad primum ergo dicendum, quod vis concupiscibilis est & convenientis, & inconvenientis; sed irascibilis est ad resistendum inconvenienti, quod impugnat.

Ad secundum dicendum, quod sicut in apprehensivis virtutibus in parte sensitiva est aliqua vis æstimativa, scilicet quæ est perceptiva eorum quæ sensum non immutant, ut supra dictum est (quæst. lxxviii. art. 4.) ita etiam in appetitu sensitivo est aliqua vis appetens aliquid quod non est conveniens secundum delectationem sensus, sed secundum quod est utile animali ad suam defensionem: & hæc est vis irascibilis.

Ad tertium dicendum, quod odium simpliciter pertinet ad concupiscibilem; sed ratione impugnationis, quæ ex odio causatur, potest ad irascibilem pertinere.

ARTICULUS III. 406

Utrum irascibilis, & concupiscibilis obediant rationi.

3. 2. quæst. XVII. *art.* 7. *& quæst.* l. *art.* 3. *& quæst.* lvi. *art.* 4. *& ver. quæst.* XXV. *ar.* 4.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod irascibilis, & concupiscibilis non obediant rationi. Irascibilis enim, & concupiscibilis sunt partes sensualitatis. Sed sensualitas non obedit rationi: unde per serpentem significatur, ut dicit Augustinus XII. de Trinit. (cap. xii. & xiii.) Ergo irascibilis, & concupiscibilis non obediunt rationi.

2. Præterea. Quod obedit alicui, non repugnat ei. Sed irascibilis, & concupiscibilis repugnant rationi, secundum illud Apostoli ad Rom. vii. 23. *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ*. Ergo irascibilis, & concupiscibilis non obediunt rationi.

3. Præterea. Sicut rationali parte animæ inferior est vis appetitiva, ita etiam & vis sensitiva. Sed sensitiva pars animæ non obedit rationi: non enim audimus, nec videmus quando volumus. Ergo similiter neque vires sensitivi appetitus, scilicet irascibilis, & concupiscibilis, obediunt rationi.

Sed contra est quod Damascenus dicit (Lib. II. orth. Fidei cap. xii. cir. fin.) quod *obediens, & persuadibile rationi dividitur in concupiscentiam, & iram*.

Respondeo dicendum, quod irascibilis, & concupiscibilis obediunt superiori parti, in qua est intellectus, sive ratio, & voluntas, dupliciter: uno modo quidem quantum ad rationem; alio vero modo quantum ad voluntatem.

Rationi quidem obediunt quantum ad ipsos suos actus. Cuius ratio est, quia appetitus sensitivus in aliis quidem animalibus natus est moveri ab æstimativa virtute, sicut ovis æstimans lupum inimicum timet. Loco autem æstimativæ virtutis est in homine, sicut supra dictum est (quæst. lxxviii. art. 4.) vis cogitativa, quæ dicitur a quibusdam *ratio particularis*, eo quod est collativa intentionum individualium. Unde ab ea natus est moveri in homine appetitus sensitivus. Ipsa autem ratio particularis nata est moveri, & dirigi in homine secundum rationem universalem: unde in syllogisticis ex universalibus propositionibus concluduntur conclusiones singulares. Et ideo patet quod ratio universalis imperat appetitui sensitivo, qui distinguitur per concupiscibilem, & irascibilem; & hic appetitus est ei obediens. Et quia deducere universalia principia in conclusiones singulares, non est opus simplicis intellectus, sed rationis; ideo irascibilis, & concupiscibilis magis dicuntur obedire rationi quam intellectui. Hoc etiam quilibet experiri potest in seipso: applicando enim aliquas universales considerationes, mitigatur ira, aut timor, aut aliquid huiusmodi, vel etiam instigatur.

Voluntati etiam subiacet appetitus sensitivus quantum ad executionem, quæ fit per vim motivam. In aliis enim animalibus statim ad appetitum concupiscibilis, & irascibilis sequitur motus; sicut ovis timens lupum statim fugit, quia non est in eis superior appetitus, qui repugnet. Sed homo non statim movetur secundum appetitum irascibilem, & concupiscibilem; sed expectatur imperium voluntatis, quæ est appetitus superior. In omnibus enim potentiis motivis ordinatis, secundum movens non movet nisi virtute primi moventis. Unde appetitus inferior non sufficit movere, nisi appetitus superior consentiat. Et hoc est quod Philosophus dicit in III. de Anima (tex. 57.) quod ap-

appetitus superior movet appetitum inferiorem, sicut sphaera superior inferiorem. Hoc ergo modo irascibilis, & concupiscibilis rationi subduntur.

Ad primum ergo dicendum, quod sensualitas significatur per serpentem quantum ad id quod est proprium sibi ex parte sensitivae partis. Irascibilis autem, & concupiscibilis magis nominant (*a*) sensitivum appetitum ex parte actus, ad quem inducuntur ex ratione, ut dictum est (art. 1. & 2. hujus quaest.)

Ad secundum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in I. Politicorum (cap. III.) *est quidem in animali contemplari & despoticum principatum, & politicum*. Anima quidem corpori dominatur despotico principatu, intellectus autem appetitui, politico, & regali. Dicitur enim despoticus principatus quo aliquis principatur servis, qui non habent facultatem in aliquo resistendi imperio praecipientis, quia nihil sui habent. Principatus autem politicus, & regalis dicitur, quo aliquis principatur liberis; qui etsi subdantur regimini praesidentis, tamen habent aliquid proprium, ex quo possunt reniti praecipientis imperio. Sic igitur anima dominatur corpori despotico principatu, quia corporis membra in nullo resistere possunt imperio animae; sed statim ad appetitum animae movetur manus, & pes, & quodlibet membrum quod natum est moveri (*b*) voluntario motu. Intellectus autem, seu ratio dicitur principari irascibili, & concupiscibili politico principatu: quia appetitus sensibilis habet aliquid proprium, unde potest reniti imperio rationis. Natus est enim moveri appetitus sensitivus non solum ab aestimativa in aliis animalibus, & cogitativa in homine, quam dirigit universalis ratio, sed etiam ab imaginativa, & sensu. Unde experimur, irascibilem, vel concupiscibilem rationi repugnare per hoc quod sentimus, vel imaginamur aliquod delectabile, quod ratio vetat; vel triste, quod ratio praecipit. Et sic per hoc quod irascibilis, & concupiscibilis in aliquo rationi repugnant, non excluditur quin ei obediant.

Ad tertium dicendum, quod sensus exteriores indigent ad suos actus exterioribus sensibilibus, quibus immutentur, quorum praesentia non est in potestate rationis. Sed vires interiores tam appetitivae, quam apprehensivae non indigent exterioribus rebus: & ideo subduntur imperio rationis, quae potest non solum instigare, vel mitigare affectus appetitivae virtutis, sed etiam formare imaginativae virtutis phantasmata.

QUAESTIO LXXXII.

De voluntate,

in quinque articulos divisa.

Deinde considerandum est de voluntate: circa quam quaeruntur quinque.

Primo, utrum voluntas aliquid ex necessitate appetat.

Secundo, utrum omnia ex necessitate appetat.

Tertio, utrum sit eminentior potentia quam intellectus.

Quarto, utrum voluntas moveat intellectum.

Quinto, utrum voluntas distinguatur per irascibilem, & concupiscibilem.

ARTICULUS I. 407

Utrum voluntas aliquid ex necessitate appetat.

1. 2. *quaest.* X. *art.* 1. & *quaest.* LXXX. *cor.* & *ver. quaest.* XXII. *art.* 5. & *mal. quaest.* VI. *art. unico.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quod voluntas nihil ex necessitate appetat. Dicit enim Augustinus in V. de civit. Dei (cap. X.) quod *si aliquid est necessarium, non est voluntarium*. Sed omne quod voluntas appetit, est necessario desideratum.

2. Praeterea. Potestates rationales secundum Philosophum (Lib. IX. Metaph. tex. 3.) se habent ad opposita. Sed voluntas est potestas rationalis: quia, ut dicitur in III. de Anima (tex. 42.) *voluntas in ratione est*. Ergo voluntas se habet ad opposita: ad nihil ergo de necessitate determinatur.

3. Praeterea. Secundum voluntatem sumus domini nostrorum actuum. Sed eius quod ex necessitate est, non sumus domini. Ergo actus voluntatis non potest de necessitate esse.

Sed contra est quod Augustinus dicit in XIII. de Trinit. (cap. IV. in princ.) quod *beatitudinem omnes una voluntate appetunt*. Si autem non esset necessarium, sed contingens, deficeret ad minus in pau-

(*a*) *Ita cod. Alcan. cum editis plurimis. Edit. Rom.* sensitivum quam appetitivum. (*b*) *Cod. Tarrac.* vario motu.

paucioribus. Ergo voluntas ex necessitate aliquid vult.

Respondeo dicendum, quod necessitas dicitur multipliciter. Necesse est enim quod non potest non esse: quod quidem convenit alicui, uno modo ex principio intrinseco, sive materiali, sicut cum dicimus, quod omne compositum ex contrariis necesse est corrumpi; sive formali, sicut cum dicimus, quod necesse est triangulum habere tres angulos aequales duobus rectis. Et haec est necessitas naturalis, & absoluta. Alio modo convenit alicui quod non possit non esse ex aliquo extrinseco vel fine, vel agente: fine quidem, sicut cum aliquis non potest sine hoc consequi, aut bene consequi finem aliquem, ut cibus dicitur necessarius ad vitam, & equus ad iter: & haec vocatur necessitas finis, quae interdum etiam utilitas dicitur: ex agente autem hoc alicui convenit, sicut cum aliquis cogitur ab aliquo agente, ita quod non possit contrarium agere; & haec vocatur necessitas coactionis.

Haec igitur coactionis necessitas omnino repugnat voluntati. Nam hoc dicimus esse violentum quod est contra inclinationem rei. Ipse autem motus voluntatis est inclinatio quaedam in aliquid: & ideo sicut dicitur aliquid naturale, quia est secundum inclinationem naturae; ita dicitur aliquid voluntarium, quia est secundum inclinationem voluntatis. Sicut ergo impossibile est quod aliquid simul sit violentum, & naturale; ita impossibile est quod aliquid simpliciter sit coactum, sive violentum, & voluntarium. Necessitas autem finis non repugnat voluntati, quando ad finem non potest perveniri nisi uno modo; sicut ex voluntate transeundi mare fit necessitas in voluntate ut velit navem. Similiter etiam nec necessitas naturalis repugnat voluntati; quinimmo necesse est quod sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaereat ultimo fini, qui est beatitudo. Finis enim se habet in operativis sicut principium in speculativis, ut dicitur in II. Physic. (tex. 89.) Oportet enim quod illud quod naturaliter alicui convenit, & immobiliter, sit fundamentum, & principium omnium aliorum: quia natura rei est primum in unoquoque; & omnis motus procedit ab aliquo immobili.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Augustini est intelligendum de necessario necessitate coactionis. Necessitas autem naturalis non aufert libertatem voluntatis, ut ipsemet in eodem Libro dicit (ibid.)

Ad secundum dicendum, quod voluntas, secundum quod aliquid naturaliter vult, magis respondet intellectui naturalium principiorum quam rationi, quae ad opposita se habet. Unde secundum hoc magis est intellectualis quam rationalis potestas.

Ad tertium dicendum, quod sumus domini nostrorum actuum, secundum quod possumus hoc, vel illud eligere. Electio autem non est de fine, sed de his quae sunt ad finem, ut dicitur in III. Ethic. (cap. II.) Unde appetitus ultimi finis non est de his quorum domini sumus.

ARTICULUS II. 408

Utrum voluntas ex necessitate omnia velit quaecumque vult.

Loc. sup. art. I. cit.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod voluntas ex necessitate omnia velit quaecumque vult. Dicit enim Dionysius IV. cap. de divin. Nom. (par. IV. lect. 23.) quod *malum est praeter voluntatem*. Ex necessitate ergo voluntas tendit in bonum sibi propositum.

2. Praeterea. Obiectum voluntatis comparatur ad ipsam sicut movens ad mobile. Sed motus mobilis necessario consequitur ex movente. Ergo videtur quod obiectum voluntatis ex necessitate moveat ipsam.

3. Praeterea. Sicut apprehensum secundum sensum est obiectum appetitus sensitivi, ita apprehensum secundum intellectum est obiectum intellectivi appetitus, qui dicitur voluntas. Sed apprehensum secundum sensum ex necessitate movet appetitum sensitivum: dicit enim Augustinus IX. super Genes. ad litt. (cap. XIV.) quod *animalia moventur visis*. Ergo videtur quod apprehensum secundum intellectum ex necessitate moveat voluntatem.

Sed contra est quod Augustinus dicit (Lib. I. Retr. cap. IX.) quod *voluntas est qua peccatur, & recte vivitur*; & sic se habet ad opposita. Non ergo ex necessitate vult quaecumque vult.

Respondeo dicendum, quod voluntas non ex necessitate vult quaecumque vult.

Ad cuius evidentiam considerandum est, quod sicut intellectus naturaliter, & ex necessitate inhaeret primis principiis, ita

ita voluntas ultimo fini, ut iam dictum est (art. praec.) Sunt autem quaedam intelligibilia quae non habent necessariam connexionem ad prima principia, sicut contingentes propositiones, ad quarum remotionem non sequitur remotio primorum principiorum: & talibus non ex necessitate assentit intellectus. Quaedam autem propositiones sunt necessariae, quae habent connexionem necessariam cum primis principiis, sicut conclusiones demonstrabiles, ad quarum remotionem sequitur remotio primorum principiorum: & his intellectus ex necessitate assentit, cognita connexione necessaria conclusionum ad principia per demonstrationis deductionem. Non autem ex necessitate assentit, antequam huiusmodi necessitatem connexionis per demonstrationem cognoscat. Similiter etiam ex parte voluntatis. Sunt enim quaedam particularia bona quae non habent necessariam connexionem ad beatitudinem, quia sine his potest aliquis esse beatus: & huiusmodi bonis voluntas non de necessitate inhaeret. Sunt autem quaedam habentia necessariam connexionem ad beatitudinem, quibus scilicet homo Deo inhaeret, in quo solo vera beatitudo consistit. Sed tamen, antequam per certitudinem divinae visionis necessitas huiusmodi connexionis demonstretur, voluntas non ex necessitate Deo inhaeret, nec his quae Dei sunt. Sed voluntas videntis Deum per essentiam de necessitate inhaeret Deo, sicut nunc ex necessitate volumus esse beati. Patet ergo quod voluntas non ex necessitate vult quaecumque vult.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas in nihil potest tendere nisi sub ratione boni. Sed quia bonum est multiplex, propter hoc non ex necessitate determinatur ad unum.

Ad secundum dicendum, quod movens tunc ex necessitate causat motum in mobili quando potestas moventis excedit mobile, ita quod tota eius possibilitas moventi subdatur. Cum autem possibilitas voluntatis sit respectu boni universalis, & perfecti, non subiicitur eius possibilitas tota alicui particulari bono: & ideo non ex necessitate movetur ab illo.

Ad tertium dicendum, quod vis sensitiva non est vis collativa diversorum, sicut ratio, sed simpliciter aliquid unum apprehendit: & ideo secundum illud unum determinate movet appetitum sensitivum. Sed ratio est collativa plurium: & ideo ex pluribus moveri potest appetitus intellectivus, scilicet voluntas, & non ex uno ex necessitate.

ARTICULUS III. 409

Utrum voluntas sit altior potentia quam intellectus.

III. dist. XXVII. *quaest* I. *art.* 4. *& ver. quaest.* XXII. *art* I.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod voluntas sit altior potentia quam intellectus. Bonum enim, & finis est obiectum voluntatis. Sed finis est prima, & altissima causarum. Ergo voluntas est prima, & altissima potentiarum.

2. Praeterea. Res naturales inveniuntur procedere de imperfectis ad perfecta: & hoc etiam in potentiis animae apparet: proceditur enim de sensu ad intellectum, qui est nobilior. Sed naturalis processus est de actu intellectus in actum voluntatis. Ergo voluntas est perfectior, & nobilior potentia quam intellectus.

3. Praeterea. Habitus sunt proportionati potentiis; sicut perfectiones perfectibilibus. Sed habitus quo perficitur voluntas, scilicet caritas, est nobilior habitibus quibus perficitur intellectus: dicitur enim I. ad Corinth. XIII. 2. *Si noverim mysteria omnia, & si habuero omnem fidem, caritatem autem non habeam, nihil sum.* Ergo voluntas est altior potentia quam intellectus.

Sed contra est quod Philosophus in X. Ethicorum (cap. VII.) ponit altissimam potentiam animae esse intellectum.

Respondeo dicendum, quod eminentia alicuius ad alterum potest attendi dupliciter: uno modo simpliciter; alio modo secundum quid. Consideratur autem aliquid tale simpliciter, prout est secundum seipsum tale; secundum quid autem, prout dicitur tale secundum respectum ad alterum.

Si ergo intellectus, & voluntas considerentur secundum se, sic intellectus eminentior invenitur: & hoc apparet ex comparatione obiectorum ad invicem. Obiectum enim intellectus est simplicius, & magis absolutum quam obiectum voluntatis: nam obiectum intellectus est ipsa ratio boni appetibilis; bonum autem appetibile, cuius ratio est in intellectu, est obiectum voluntatis. Quanto autem aliquid est simplicius, & abstractius, tanto secundum se est nobilius, & altius. Et ideo obiectum intellectus est altius

quam

quam obiectum voluntatis. Cum ergo propria ratio potentiæ sit secundum ordinem ad obiectum, sequitur quod secundum se, & simpliciter intellectus sit altior, & nobilior voluntate.

Secundum quid autem, & per comparationem ad alterum voluntas invenitur interdum altior intellectu, ex eo scilicet quod obiectum voluntatis in altiori re invenitur quam obiectum intellectus; sicut si dicerem, auditum esse secundum quid nobiliorem visu, inquantum res aliqua cuius est sonus, nobilior est aliqua re cuius est color; quamvis color sit nobilior, & simplicior sono. Ut enim supra dictum est (quæst. XVI. art. I. & quæst. XXVII. art. 4.) actio intellectus consistit in hoc quod ratio rei intellectæ est in intelligente; actus vero voluntatis perficitur ex eo quod voluntas inclinatur ad ipsam rem, prout in se est. Et ideo Philosophus dicit in VI. Metaph. (tex. 8.) quod *bonum, & malum*, quæ sunt obiecta voluntatis, *sunt in rebus*; *verum, & falsum*, quæ sunt obiecta intellectus, *sunt in mente*. Quando igitur res in qua est bonum, est nobilior ipsa anima, in qua est ratio intellecta, per comparationem ad talem rem voluntas est altior intellectu. Quando vero res in qua est bonum, est infra animam, tunc etiam in comparatione ad talem rem intellectus est altior voluntate. Unde melior est amor Dei quam cognitio; e contrario autem melior est cognitio rerum corporalium quam amor. Simpliciter tamen intellectus est nobilior quam voluntas.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio causæ accipitur secundum comparationem unius ad alterum; & in tali comparatione ratio boni principalior invenitur. Sed verum dicitur magis absolute, & ipsius boni rationem significat: unde & bonum quoddam verum est. Sed rursus & ipsum verum est quoddam bonum, secundum quod intellectus res quædam est, & verum finis ipsius. Et inter alios fines iste finis est excellentior, sicut intellectus inter alias potentias.

Ad secundum dicendum, quod illud quod est prius generatione, & tempore, est imperfectius: quia in uno eodemque potentia tempore præcedit actum, & imperfectio perfectionem. Sed illud quod est prius simpliciter, & secundum naturæ ordinem, est perfectius: sic enim actus est prior potentia. Et hoc modo intellectus est prior voluntate, sicut motivum mobili, & activum passivo: bonum enim intellectum movet voluntatem

Ad tertium dicendum, quod illa ratio procedit de voluntate secundum comparationem ad id quod supra animam est: virtus enim caritatis est qua Deum amamus

ARTICULUS IV. 410

Utrum voluntas moveat intellectum.

I. 2. *quæst.* IX. *art.* I. *& quæst.* XVII. *art.* I. *& ver. quæst.* XIV. *art.* I. *&* 2. *& quæst.* XXII. *art.* II.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod voluntas non moveat intellectum. Movens enim est nobilius, & prius moto: quia movens est agens; agens autem est nobilius patiente, ut Augustinus dicit XII. super Gen. ad lit. (cap. XVI.) & Philosophus in III. de Anima (tex. 19.) Sed intellectus est prior, & nobilior voluntate, ut supra dictum est (art. præc.) Ergo voluntas non movet intellectum.

2. Præterea. Movens non movetur a motu, nisi forte per accidens. Sed intellectus movet voluntatem: quia appetibile apprehensum per intellectum est movens non motum, appetitus autem movens motum. Ergo intellectus non movetur a voluntate.

3. Præterea. Nihil velle possumus, nisi sit intellectum. Si igitur ad intelligendum movet voluntas volendo intelligere, oportebit quod etiam illud velle præcedat aliud intelligere, & illud intelligere aliud velle, & sic in infinitum, quod est impossibile. Non ergo voluntas movet intellectum.

Sed contra est quod Damascenus dicit (Lib. II. orth. Fid. cap. XVI. ad fin.) quod *in nobis est percipere quamcumque volumus artem, & non percipere*. In nobis autem est aliquid per voluntatem; percipimus autem artes per intellectum. Voluntas ergo movet intellectum.

Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur movere dupliciter. Uno modo per modum finis sicut dicitur, quod finis movet efficientem; & hoc modo intellectus movet voluntatem, quia bonum intellectum est obiectum voluntatis, & movet ipsam ut finis.

Alio modo dicitur aliquid movere per modum agentis, sicut alterans movet alteratum, & impellens movet impulsum: & hoc modo voluntas movet intellectum, & omnes animæ vires, ut Anselmus dicit in Libro de similitudinibus (cap. II.)

Cuius

Cuius ratio est, quia in omnibus potentiis activis ordinatis illa potentia quæ respicit finem universalem movet potentias quæ respiciunt fines particulares. Et hoc apparet tam in naturalibus, quam in politicis. Cælum enim, quod agit ad universalem conservationem generabilium, & corruptibilium, movet omnia inferiora corpora, quorum unumquodque agit ad conservationem propriæ speciei, vel etiam individui. Rex etiam, qui intendit bonum commune totius regni, movet per suum imperium singulos præpositos civitatum, qui singulis civitatibus curam regiminis impendunt. Obiectum autem voluntatis est bonum, & finis in communi. Quælibet autem potentia comparatur ad aliquod bonum proprium sibi conveniens, sicut visus ad perceptionem coloris, intellectus ad cognitionem veri.

Et ideo voluntas per modum agentis movet omnes animæ potentias ad suos actus, præter vires naturales vegetativæ partis, quæ nostro arbitrio non subduntur.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus dupliciter considerari potest: uno modo secundum quod intellectus est apprehensivus entis, & veri universalis; alio modo secundum quod est quædam res, & particularis potentia, habens determinatum actum. Et similiter voluntas dupliciter considerari potest: uno modo secundum communitatem sui obiecti, prout scilicet est (a) appetitiva boni communis; alio modo secundum quod est quædam determinata animæ potentia, habens determinatum actum. Si ergo comparentur intellectus, & voluntas secundum rationem communitatis obiectorum utriusque, sic dictum est supra (art. præc.) quod intellectus est simpliciter altior, & nobilior voluntate. Si autem consideretur intellectus secundum communitatem sui obiecti, & voluntas, secundum quod est quædam determinata potentia, sic iterum intellectus est altior, & prior voluntate: quia sub ratione entis, & veri, quam apprehendit intellectus, continetur voluntas ipsa, & actus eius, & obiectum ipsius. Unde intellectus intelligit voluntatem, & actum eius, & obiectum ipsius, sicut & alia specialia intellecta, ut lapidem, aut lignum, quæ continentur sub communi ratione entis, & veri. Si vero considetur voluntas secundum communem rationem sui obiecti, quod est bonum; intellectus autem, secundum quod est quædam res, & potentia specialis; sic sub communi ratione boni continetur, velut quoddam speciale, & intellectus ipse, & ipsum intelligere, & obiectum eius, quod est verum; quorum quodlibet est quoddam speciale bonum. Et secundum hoc voluntas est altior intellectu, & potest ipsum movere. Ex his ergo apparet ratio quare hæ potentiæ suis actibus invicem se includunt: quia intellectus intelligit voluntatem velle, & voluntas vult intellectum intelligere. Et simili ratione bonum continetur sub vero, inquantum est quoddam verum intellectum; & verum continetur sub bono, inquantum est quoddam bonum desideratum.

Ad secundum dicendum, quod intellectus alio modo movet voluntatem, quam voluntas intellectum, ut iam dictum est (in corp.)

Ad tertium dicendum, quod non oportet procedere in infinitum, sed statur in intellectu sicut in primo. Omnem enim motum voluntatis necesse est quod præcedat apprehensio; sed non omnem apprehensionem præcedit motus voluntatis; sed principium (b) considerandi, & intelligendi est aliquod intellectivum principium altius intellectu nostro, quod est Deus, ut etiam Aristoteles dicit in VII. Ethic. (seu mag. Mor. cap. XVIII.) & per hunc modum ostendit quod non est procedere in infinitum.

ARTICULUS V. 411

Utrum irascibilis, & concupiscibilis distingui debeant in appetitu superiori.

Sup. quæst. XLIX. *art.* 4. *& III. dist.* XVII. *art.* 1. *quæst.* III. *& veri. quæst.* XXV. *art.* 3. *& III. de Anima lect.* 14.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod irascibilis, & concupiscibilis distingui debeant in appetitu superiori, qui est voluntas. Vis enim concupiscibilis dicitur a concupiscendo, & irascibilis ab irascendo. Sed aliqua concupiscentia est quæ non potest pertinere ad appetitum sensitivum, sed solum ad intellectivum, qui est voluntas, sicut concupiscentia sapientiæ, de qua dicitur Sap. VI. 21. *Concupiscentia sapientiæ perducit ad regnum perpetuum.* Est etiam quædam ira quæ

(a) *Ita cod. Alcan. cum Nicolaio. Edit. Rom.* apprehensiva. *Patav.* appetitus. (b) *Al.* consiliandi.

quæ non poteſt pertinere ad appetitum ſenſitivum, ſed intellectivum tantum, ſicut cum iraſcimur contra vitia: unde & Hieronymus ſuper Matth. (cap. XIII. ſuper illud, *Simile eſt regnum cælorum fermento &c.*) monet *ut odium vitiorum poſſideamus in iraſcibili*. Ergo iraſcibilis, & concupiſcibilis diſtingui debent in appetitu intellectivo, ſicut & in ſenſitivo.

2. Præterea. Secundum quod communiter dicitur, caritas eſt in concupiſcibili, ſpes autem in iraſcibili. Non autem poſſunt eſſe in appetitu ſenſitivo, quia non ſunt ſenſibilium obiectorum, ſed intelligibilium. Ergo concupiſcibilis, & iraſcibilis ſunt ponendæ in parte intellectiva.

3. Præterea. In Libro de ſpiritu & anima (cap. XIII.) dicitur, quod *has potentias*, ſcilicet iraſcibilem, & concupiſcibilem, & rationalem, *habet anima, antequam corpori miſceatur*. Sed nulla potentia ſenſitivæ partis eſt animæ tantum, ſed coniuncti, ut ſupra dictum eſt (quæſt. lxxvIII. art. 5. & 8.) Ergo iraſcibilis, & concupiſcibilis ſunt in voluntate, quæ eſt appetitus intellectivus.

Sed contra eſt quod Gregorius Nyſſenus dicit (vel Nemeſius Lib. de nat. hom. cap. XVI.) quod (a) *irrationalis pars animæ dividitur in deſiderativum, & iraſcitivum*: & idem dicit Damaſcenus in Lib. II. de Fid. cap. XII.) & Philoſophus dicit in III. de Anima (tex. 42.) quod *voluntas in ratione eſt; in irrationali autem parte animæ concupiſcentia, & ira, vel deſiderium, & animus*.

Reſpondeo dicendum, quod iraſcibilis, & concupiſcibilis non ſunt partes intellectivi appetitus, qui dicitur voluntas: quia, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. lxxvII. art. 3. & quæſt. lxxix. art. 7.) potentia quæ ordinatur ad aliquod obiectum ſecundum communem rationem, non diverſificatur per differentias ſpeciales ſub illa ratione communi contentas; ſicut quia viſus reſpicit viſibile ſecundum rationem colorati, non multiplicantur viſivæ potentiæ ſecundum diverſas ſpecies colorum. Si autem eſſet aliqua potentia quæ eſſet albi, inquantum eſt album, & non inquantum eſt coloratum; diverſificaretur a potentia quæ eſſet nigri, inquantum eſt nigrum. Appetitus autem ſenſitivus non reſpicit communem rationem boni, quia nec ſenſus apprehendit univerſale: & ideo ſecundum diverſas rationes particularium bonorum diverſificantur partes appetitus ſenſitivi. Nam concupiſcibilis reſpicit propriam rationem boni, inquantum eſt delectabile ſecundum ſenſum, & conveniens naturæ. Iraſcibilis autem reſpicit rationem boni, ſecundum quod eſt repulſivum, & impugnativum eius quod infert nocumentum. Sed voluntas reſpicit bonum ſub communi ratione boni: & ideo non diverſificantur in ipſa, quæ eſt appetitus intellectivus, aliquæ potentiæ appetitivæ, ut ſit in appetitu intellectivo alia potentia iraſcibilis, & alia concupiſcibilis; ſicut etiam ex parte intellectus non multiplicantur vires apprehenſivæ, licet multiplicentur ex parte ſenſus.

Ad primum ergo dicendum, quod amor, concupiſcentia, & huiuſmodi dupliciter accipiuntur. Quandoque quidem, ſecundum quod ſunt quædam paſſiones, cum quadam ſcilicet concitatione animi provenientes; & ſic communiter accipiuntur: & hoc modo ſunt ſolum in appetitu ſenſitivo. Alio modo ſignificant ſimplicem affectum abſque paſſione, vel animi concitatione; & ſic ſunt actus voluntatis: & hoc etiam modo attribuuntur Angelis, & Deo. Sed, prout ſic accipiuntur, non pertinent ad diverſas potentias, ſed ad unam tantum potentiam, quæ dicitur voluntas.

Ad ſecundum dicendum, quod ipſa voluntas poteſt dici iraſcibilis, prout vult impugnare malum, non ex impetu paſſionis, ſed ex iudicio rationis: eodem modo poteſt dici concupiſcibilis propter deſiderium boni. Et ſic in iraſcibili, & concupiſcibili ſunt caritas, & ſpes, ideſt in voluntate, ſecundum quod habet ordinem ad huiuſmodi actus. Sic etiam poteſt intelligi quod dicitur in libro de ſpiritu & anima (loc. cit. in arg. 3.) quod *iraſcibilis, & concupiſcibilis ſunt animæ, antequam uniatur corpori*; ut tamen intelligatur ordo naturæ, & non temporis: licet non ſit neceſſarium verbis illius libri fidem adhibere.

Unde patet ſolutio ad tertium.

QUAESTIO LXXXIII.

De libero arbitrio,

in quatuor articulos diviſa.

DEinde quæritur de libero arbitrio: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum homo ſit liberi arbitrii.

Secundo, quid ſit liberum arbitrium, utrum

(a) *Ita cod. Alcan. cum Nicolaio, & plurimis editis. Perperam edit. Rom.* rationalis.

utrum sit potentia, vel actus, vel habitus.

Tertio, si est potentia, utrum sit appetitiva, vel cognitiva.

Quarto, si est appetitiva, utrum sit eadem potentia cum voluntate, vel alia.

ARTICULUS I. 412

Utrum homo sit liberi arbitrii.

1. 2. quaest. XIII. *art. 6. ver. quaest.* XXIV. *art.* I. *& art.* 2. *cor. & mal. quaest.* VI. *art. unico.*

AD primum sic proceditur. Videtur quod homo non sit liberi arbitrii. Quicumque enim est liberi arbitrii, facit quod vult. Sed homo non facit quod vult: dicitur enim Rom. VII. 19. *Non enim quod volo bonum, hoc ago, sed quod odi malum, illud facio.* Ergo homo non est liberi arbitrii.

2. Praeterea. Quicumque est liberi arbitrii, eius est velle, & non velle, operari, & non operari. Sed hoc non est hominis: dicitur enim ad Rom. IX. 16. *Non est volentis*, scilicet velle, *neque currentis*, scilicet currere. Ergo homo non est liberi arbitrii.

3. Praeterea. Liberum est quod sui causa est, ut dicitur in I. Metaph. (cap. II. circ. med.) Quod ergo movetur ab alio, non est liberum. Sed Deus movet voluntatem: dicitur enim enim Prov. XXI. I. *Cor Regis in manu Dei, & quocumque voluerit, vertet illud:* & Phil. II. 13. *Deus est qui operatur in nobis velle, & perficere.* Ergo homo non est liberi arbitrii.

4. Praeterea. Quicumque est liberi arbitrii, est dominus suorum actuum. Sed homo non est dominus suorum actuum: quia, ut dicitur Hierem. X. 23. (a) *non est in homine via eius, nec viri est ut dirigat gressus suos.* Ergo homo non est liberi arbitrii.

5. Praeterea. Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. V. a med.) *Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei.* Sed non est in potestate nostra aliquales esse, sed hoc nobis est a natura. Ergo naturale est nobis quod aliquem finem sequamur: non ergo ex libero arbitrio.

Sed contra est quod dicitur Eccli. XV. 14. *Deus ab initio constituit hominem, & reliquit eum in manu consilii sui:* Glossa (interlinearis:) „ idest in libertate arbitrii. "

Respondeo dicendum, quod homo est liberi arbitrii: alioquin frustra essent consilia, exhortationes, praecepta, prohibitiones, praemia, & poenae.

Ad cuius evidentiam considerandum est, quod quaedam agunt absque iudicio, sicut lapis movetur deorsum, & similiter omnia cognitione carentia. Quaedam autem agunt iudicio, sed non libero, sicut animalia bruta: iudicat enim ovis videns lupum, eum esse fugiendum, naturali iudicio, & non libero: quia non ex collatione, sed ex naturali instinctu hoc iudicat: & simile est de quolibet iudicio brutorum animalium. Sed homo agit iudicio, quia per vim cognoscitivam iudicat aliquid esse fugiendum, vel prosequendum.

Sed quia iudicium istud non est ex naturali instinctu in particulari operabili, sed ex collatione quadam rationis; ideo agit libero iudicio, potens in diversa ferri. Ratio enim circa contingentia habet viam ad opposita, ut patet in dialecticis syllogismis, & rhetoricis persuasionibus. Particularia autem operabilia sunt quaedam contingentia: & ideo circa ea iudicium rationis ad diversa se habet, & non est determinatum ad unum. Et pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso quod rationalis est.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. LXXXI. art. 3. ad 2.) appetitus sensitivus, etsi obediat rationi, tamen potest in aliquo repugnare, concupiscendo contra illud quod ratio dictat. Hoc ergo est bonum quod homo non facit, cum vult, scilicet non concupiscere contra rationem, ut Glossa Augustini ibidem dicit (Lib. III. contra Iul. cap. XXVI.)

Ad secundum dicendum, quod verbum illud Apostoli non sic est intelligendum quasi homo non velit, & non currat libero arbitrio; sed quia liberum arbitrium ad hoc non est sufficiens, nisi moveatur, & iuvetur a Deo.

Ad tertium dicendum, quod liberum arbitrium est causa sui motus: quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis quod sit prima causa sui id quod liberum est; sicut nec ad hoc quod aliquid sit causa alterius, requiritur quod sit prima causa eius. Deus igitur est prima causa movens & naturales causas, & voluntarias. Et sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert quin actus earum sint naturales; ita movendo causas voluntarias, non aufert quin actio-

(a) *Vulgata* non est hominis.

ctiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit: operatur enim in unoquoque secundum eius proprietatem.

Ad quartum dicendum, quod dicitur non esse in homine via eius, quantum ad executiones electionum, in quibus homo impediri potest, velit, nolit: electiones autem ipsae sunt in nobis, supposito tamen divino auxilio.

Ad quintum dicendum, quod qualitas hominis est duplex, una naturalis, & alia superveniens. Naturalis autem qualitas accipi potest vel circa partem intellectivam, vel circa corpus, & virtutes corpori annexas. Ex eo igitur quod homo est aliqualis qualitate naturali, quae attenditur secundum intellectivam partem, naturaliter homo appetit ultimum finem, scilicet beatitudinem. Qui quidem appetitus naturalis est, & non subiacet libero arbitrio, ut ex supra dictis patet (quaest. praec. art. 2.) Ex parte vero corporis, & virtutum corpori annexarum potest esse homo aliqualis naturali qualitate, secundum quod est talis complexionis, vel talis dispositionis, ex quacumque impressione corporearum causarum, quae non possunt in intellectivam partem imprimere, eo quod non est alicuius corporis actus. Sic igitur qualis unusquisque est secundum corpoream qualitatem, talis finis videtur ei: quia ex huiusmodi dispositione homo inclinatur ad eligendum aliquid, vel repudiandum. Sed istae inclinationes subiacent iudicio rationis, cui obedit inferior appetitus, ut dictum est (quaest. lxxxi. art. 3.) Unde per haec libertati arbitrii non praeiudicatur. Qualitates autem supervenientes sunt sicut habitus, & passiones, secundum quas aliquis magis inclinatur in unum quam in alterum. Tamen istae etiam inclinationes subiacent iudicio rationis: & huiusmodi etiam qualitates ei subiacent, inquantum in nobis est tales qualitates acquirere vel causaliter, vel dispositive, vel a nobis excludere. Et sic nihil est quod libertati arbitrii repugnet.

ARTICULUS II. 413

Utrum liberum arbitrium sit potentia.

II. dist. XXIV. *quaest.* I. *art.* I. *&* 2. *& ver. quaest.* XXIV. *art.* 4.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod liberum arbitrium non sit potentia. Arbitrium enim liberum nihil est aliud quam liberum iudicium. Iudicium autem non nominat potentiam, sed actum. Ergo liberum arbitrium non est potentia.

2. Praeterea. Liberum arbitrium dicitur esse facultas voluntatis, & rationis. Facultas autem nominat facilitatem potestatis, quae quidem est per habitum. Ergo liberum arbitrium est habitus. Bernardus etiam dicit (tract. de gratia, & lib. arbitr. cap. II. in princ.) quod *liberum arbitrium est habitus animi liber sui*. Non ergo est potentia.

3. Praeterea. Nulla potentia naturalis tollitur per peccatum. Sed liberum arbitrium tollitur per peccatum. Augustinum enim dicit (in Enchir. cap. xxx.) quod *homo male utens libero arbitrio & se perdidit, & ipsum*. Ergo liberum arbitrium non est potentia.

Sed contra est quod nihil est subiectum habitus, ut videtur, nisi potentia. Sed liberum arbitrium est subiectum gratiae, qua sibi assistente bonum eligit. Ergo liberum arbitrium est potentia.

Respondeo dicendum, quod quamvis liberum arbitrium nominet quemdam actum secundum propriam significationem vocabuli, secundum tamen communem usum loquendi liberum arbitrium dicimus id quod est huius actus principium, scilicet quo homo libere iudicat.

Principium autem actus in nobis est & potentia, & habitus. Dicimur enim aliquid cognoscere & per scientiam, & per intellectivam potentiam. Oportet ergo quod liberum arbitrium vel sit potentia, vel sit habitus, vel sit potentia cum aliquo habitu. Quod autem non sit habitus, neque potentia cum habitu, manifeste apparet ex duobus. Primo quidem quia, si est habitus, oportet quod sit habitus naturalis: hoc enim est naturale homini quod sit liberi arbitrii. Nullus autem habitus naturalis adest nobis ad ea quae subsunt libero arbitrio: quia ad ea respectu quorum habemus habitus naturales, naturaliter inclinamur, sicut ad assentiendum primis principiis. Ea autem ad quae naturaliter inclinamur, non subsunt libero arbitrio, sicut dictum est (quaest. lxxxII. art. I. & 2.) de appetitu beatitudinis. Unde contra propriam rationem liberi arbitrii est quod sit habitus naturalis. Contra naturalitatem autem eius est quod sit habitus non naturalis. Et sic relinquitur quod nullo modo sit habitus. Secundo hoc apparet, quia habitus dicuntur secundum quos nos habemus ad passiones, vel ad actus bene, vel male, ut

ut dicitur in II. Ethic. (cap. v.) Nam per temperantiam bene nos habemus ad concupiscentias, per intemperantiam autem male. Per scientiam etiam bene nos habemus ad actum intellectus, dum verum cognoscimus, per habitum autem contrarium male. Liberum autem arbitrium indifferenter se habet ad bene eligendum, vel male. Unde impossibile est quod liberum arbitrium sit habitus. Relinquitur ergo quod sit potentia.

Ad primum ergo dicendum, quod consuetum est potentiam significari nomine actus. Et sic per hunc actum, qui est liberum iudicium, nominatur potentia, quæ est huius actus principium: alioquin si liberum arbitrium nominaret actum, non semper maneret in homine.

Ad secundum dicendum, quod facultas nominat quandoque potestatem expeditam ad operandum: & sic facultas ponitur in definitione liberi arbitrii. Bernardus autem accipit habitum, non secundum quod dividitur contra potentiam, sed secundum quod significat habitudinem quamdam, qua aliquo modo se aliquis habet ad actum: quod quidem est tam per potentiam, quam per habitum: nam per potentiam homo se habet ut potens operari, per habitum autem ut aptus ad operandum bene, vel male.

Ad tertium dicendum, quod homo peccando liberum arbitrium dicitur perdidisse, non quantum ad libertatem naturalem, quæ est a coactione, sed quantum ad libertatem quæ est a culpa, & a miseria: de qua infra in tractatu moralium dicetur, in secunda parte huius operis.

ARTICULUS III. 414

Utrum liberum arbitrium sit potentia appetitiva.

II. dist. XXIV. *quæst.* I. *art.* 3. *&* *III. dist.* XVII. *art.* I. *quæst.* 3. *ad* 5. *& veri. quæst.* XXVII. *art.* 4. *&* 6.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod liberum arbitrium non sit potentia appetitiva, sed cognitiva. Dicit enim Damascenus (Lib. II. orth. Fidei cap. XXVII.) quod *cum rationali confestim comitatur liberum arbitrium*. Sed ratio est potentia cognitiva. Ergo liberum arbitrium est potentia cognitiva.

2. Præterea. Liberum arbitrium dicitur quasi liberum iudicium. Sed iudicare est actus cognitivæ virtutis. Ergo liberum arbitrium est cognitiva potentia.

3. Præterea. Ad liberum arbitrium præcipue pertinet electio. Sed electio videtur ad cognitionem pertinere: quia electio importat quamdam comparationem unius ad alterum, quod est proprium cognitivæ virtutis. Ergo liberum arbitrium est potentia cognitiva.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. II. circ. med.) quod *electio est desiderium eorum quæ sunt in nobis*. Sed desiderium est actus appetitivæ virtutis. Ergo & electio. Liberum autem arbitrium est, secundum quod eligimus. Ergo liberum arbitrium est virtus appetitiva.

Respondeo dicendum, quod proprium liberi arbitrii est electio. Ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur, quod possumus unum recipere, alio recusato; quod est eligere: & ideo naturam liberi arbitrii ex electione considerare oportet. Ad electionem autem concurrit aliquid ex parte cognitivæ virtutis, & aliquid ex parte appetitivæ. Ex parte quidem cognitivæ requiritur consilium, per quod diiudicatur, quid sit alteri præferendum. Ex parte autem appetitivæ requiritur quod appetendo acceptetur quod per consilium diiudicatur. Et ideo Aristoteles in VI. Eth. (cap. II.) sub dubio relinquit, utrum principalius pertineat electio ad vim appetitivam, vel ad vim cognitivam. Dicit enim, quod electio vel est *intellectus appetitivus, vel appetitus intellectivus*. Sed in III. Eth. (cap. III.) in hoc magis declinat quod sit appetitus intellectivus, nominans electionem *desiderium consiliabilis*. Et huius ratio est, quia proprium obiectum electionis est illud quod est ad finem. Hoc autem, inquantum huiusmodi, habet rationem boni quod dicitur utile. Unde cum bonum, inquantum huiusmodi, sit obiectum appetitus, sequitur quod electio sit principaliter actus appetitivæ virtutis. Et sic liberum arbitrium est appetitiva potentia.

Ad primum ergo dicendum, quod potentiæ appetitivæ concomitantur apprehensivas: & secundum hoc dicit Damascenus, quod *cum rationali confestim concomitatur liberum arbitrium*.

Ad secundum dicendum, quod iudicium est quasi conclusio, & determinatio consilii. Determinatur autem consilium primo quidem per sententiam rationis, & secundo per acceptationem appetitus. Unde Philosophus dicit in III. Ethicor. (loc. nunc cit.) quod *ex consiliari iudicantes desideramus secundum consilium*. Et hoc modo

modo ipsa electio dicitur quoddam iudicium, a quo nominatur liberum arbitrium.

Ad tertium dicendum, quod ista collatio quæ importatur in nomine electionis, pertinet ad consilium præcedens, quod est rationis. Appetitus enim, quamvis non sit collativus, tamen inquantum a vi cognitiva conferente movetur, habet quamdam collationis similitudinem, dum unum alteri præoptat.

ARTICULUS IV. 415

Utrum liberum arbitrium sit alia potentia a voluntate.

Locis sup. art. 3. induct.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod liberum arbitrium sit alia potentia a voluntate. Dicit enim Damascenus in Lib. II. (orth. Fid. cap. XXII.) quod aliud est θέλησις, aliud vero βούλησις. θέλησις autem est voluntas, βούλησις autem videtur arbitrium liberum: quia βούλησις secundum ipsum est voluntas, quæ est circa aliquid, quasi unius per comparationem ad alterum. Ergo videtur quod liberum arbitrium sit alia potentia a voluntate.

2. Præterea. Potentiæ cognoscuntur per actus. Sed electio, quæ est actus liberi arbitrii, est aliud a voluntate, ut dicitur in III. Ethic. (cap. II.) quia *voluntas est de fine, electio autem de iis quæ sunt ad finem.* Ergo liberum arbitrium est alia potentia a voluntate.

3. Præterea. Voluntas est appetitus intellectivus. Sed ex parte intellectus sunt duæ potentiæ, scilicet agens, & possibilis. Ergo etiam ex parte appetitus intellectivi debet esse aliqua potentia præter voluntatem: & hæc non videtur esse nisi liberum arbitrium. Ergo liberum arbitrium est alia potentia præter voluntatem.

Sed contra est quod Damascenus dicit in III. Lib. (orthod. Fid. cap. XIV. circ. med.) quod *liberum arbitrium nihil aliud est quam voluntas.*

Respondeo dicendum, quod potentias appetitivas oportet esse proportionatas potentiis apprehensivis, ut supra dictum est (quæst. LXXIV. art. 2. & quæst. LXXX. art. 2.) Sicut autem ex parte apprehensionis intellectivæ se habent intellectus, & ratio; ita ex parte appetitus intellectivi se habent voluntas, & liberum arbitrium, quod nihil aliud est quam vis electiva. Et hoc patet ex habitudine & obiectorum, & actuum. Nam intelligere importat simplicem acceptionem alicuius rei: unde intelligi dicuntur proprie principia, quæ sine collatione per seipsa cognoscuntur. Ratiocinari autem proprie est devenire ex uno in cognitionem alterius. Unde proprie de conclusionibus ratiocinamur, quæ ex principiis innotescunt. Similiter ex parte appetitus velle importat simplicem appetitum alicuius rei: unde voluntas dicitur esse de fine, qui propter se appetitur. Eligere autem est appetere aliquid propter alterum consequendum: unde proprie est eorum quæ sunt ad finem. Sicut autem se habet in cognitivis principium ad conclusionem, cui propter principia assentimur; ita in appetitivis se habet finis ad ea quæ sunt ad finem, quæ propter finem appetuntur. Unde manifestum est quod sicut se habet intellectus ad rationem, ita se habet voluntas ad vim electivam, idest ad liberum arbitrium. Ostensum est autem supra (quæst. LXXIX. art. 8.) quod eiusdem potentiæ est intelligere, & ratiocinari, sicut eiusdem virtutis est quiescere, & moveri: unde etiam eiusdem potentiæ est velle, & eligere. Et propter hoc voluntas, & liberum arbitrium non sunt duæ potentiæ, sed una.

Ad primum ergo dicendum, quod βούλησις distinguitur a θέλησει non propter diversitatem potentiarum, sed propter differentiam actuum.

Ad secundum dicendum, quod electio, & voluntas, idest ipsum velle, sunt diversi actus, sed tamen pertinent ad unam potentiam; sicut etiam intelligere, & ratiocinari, ut dictum est (in corp.)

Ad tertium dicendum, quod intellectus comparatur ad voluntatem ut movens: & ideo non oportet in voluntate distinguere agens, & possibile.

QUAESTIO LXXXIV.

Quomodo anima coniuncta intelligat corporalia, quæ sunt infra ipsam.

COnsequenter considerandum est de actibus, & de habitibus animæ quantum ad potentias intellectivas, & appetitivas: aliæ enim potentiæ non pertinent directe ad considerationem Theologi. Actus autem, & habitus appetitivæ partis ad considerationem moralis scientiæ pertinent: & ideo in secunda parte huius operis de eis tractabitur, in qua con-

considerandum est de morali materia. Nunc autem de actibus, & habitibus intellectivæ partis agetur. Primo quidem de actibus. Secundo autem de habitibus. In consideratione vero actuum hoc modo procedemus. Primo namque considerandum est, quomodo intelligit anima corpori coniuncta. Secundo, quomodo intelligit a corpore separata. Prima autem consideratio erit tripartita. Primo namque considerabitur, quomodo anima intelligit corporalia, quæ sunt infra ipsam. Secundo, quomodo intelligit seipsam, & ea quæ in ipsa sunt. Tertio, quomodo intelligit substantias immateriales, quæ sunt supra ipsam.

Circa cognitionem vero corporalium tria consideranda occurrunt. Primo quidem, per quid ea cognoscit. Secundo, quomodo, & quo ordine. Tertio, quid in eis cognoscit.

Circa primum quæruntur octo.

Primo, utrum anima cognoscat corpora per intellectum.

Secundo, utrum intelligat ea per essentiam suam, vel per aliquas species.

Tertio, si per aliquas species, utrum species omnium intelligibilium sint ei naturaliter innatæ.

Quarto, utrum effluant in ipsam ab aliquibus formis immaterialibus separatis.

Quinto, utrum anima nostra omnia quæ intelligit, videat in rationibus æternis.

Sexto, utrum cognitionem intelligibilem acquirat a sensu.

Septimo, utrum intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles, quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata.

Octavo, utrum iudicium intellectus impediatur per impedimentum sensitivarum virtutum.

ARTICULUS I. 416

Utrum anima cognoscat corpora per intellectum.

Ver. quæst. X. *art.* 4.

AD primum sic proceditur. Videtur quod anima non cognoscat corpora per intellectum. Dicit enim Augustinus in II. Solil. (cap. IV. a med.) quod *corpora intellectu comprehendi non possunt; nec aliquod corporeum nisi sensibus videri potest*. Dicit etiam XII. super Genes. ad litt. (cap. XXIII.) quod visio intellectualis est eorum quæ sunt per essentiam suam in anima. Huiusmodi autem non sunt corpora. Ergo anima per intellectum corpora cognoscere non potest.

2. Præterea. Sicut se habet sensus ad intelligibilia, ita se habet intellectus ad sensibilia. Sed anima per sensum nullo modo potest cognoscere spiritualia, quæ sunt intelligibilia. Ergo neque per intellectum potest cognoscere corpora, quæ sunt sensibilia.

3. Præterea. Intellectus est necessariorum, & semper eodem modo se habentium. Sed corpora omnia sunt mobilia, & non eodem modo se habentia. Anima ergo per intellectum corpora cognoscere non potest.

Sed contra est quod scientia est in intellectu. Si ergo intellectus non cognoscit corpora, sequitur quod nulla scientia sit de corporibus; & sic peribit scientia naturalis, quæ est de corpore mobili.

Respondeo dicendum ad evidentiam huius quæstionis, quod primi Philosophi, qui de naturis rerum inquisiverunt, putaverunt nihil esse in mundo præter corpus. Et quia videbant, omnia corpora mobilia esse, & putabant ea in continuo fluxu esse, existimaverunt, quod nulla certitudo de rerum veritate haberi posset a nobis. Quod enim est in continuo fluxu, per certitudinem apprehendi non potest, quia prius labitur quam mente diiudicetur; sicut Heraclitus dixit, quod *non est possibile aquam fluvii currentis bis tangere*, ut recitat Philosophus in IV. Metaph. (text. 22.)

His autem superveniens Plato, ut posset salvare certam cognitionem veritatis a nobis per intellectum haberi, posuit præter ista corporalia aliud genus entium a materia, & motu separatum, quod nominabat species, sive ideas; per quarum participationem unumquodque istorum singularium, & sensibilium dicitur vel homo, vel equus, vel aliquid huiusmodi. Sic ergo dicebat, scientias, & definitiones, & quidquid ad actum intellectus pertinet, non referri ad ista corpora sensibilia, sed ad illa immaterialia, & separata; ut sic anima non intelligat ista corporalia, sed intelligat horum corporalium species separatas.

Sed hoc dupliciter apparet falsum. Primo quidem quia, cum illæ species sint immateriales, & immobiles, excluderetur a scientiis cognitio motus, & materiæ, quod est proprium scientiæ naturalis, & demonstratio per causas moventes, & materiales. Secundo quia derisibile videtur ut, dum eorum quæ nobis

manifesta sunt, notitiam quaerimus, alia entia in medium afferamus, quae non possunt esse eorum substantiae, cum ab eis differant secundum esse: & sic, illis substantiis separatis cognitis, non propter hoc de istis sensibilibus iudicare possemus.

Videtur autem in hoc Plato deviare a veritate: quia cum aestimaret omnem cognitionem per modum alicuius similitudinis esse, credidit quod forma cogniti ex necessitate sit in cognoscente, eo modo quo est in cognito. Consideravit autem, quod forma rei intellectae est in intellectu universaliter, & immaterialiter, & immobiliter: quod ex ipsa operatione intellectus apparet, qui intelligit universaliter, & per modum necessitatis cuiusdam. Modus enim actionis est secundum modum formae agentis. Et ideo existimavit quod oporteret res intellectas hoc modo in seipsis subsistere, scilicet immaterialiter, & immobiliter. Hoc autem necessarium non est: quia etiam in ipsis sensibilibus videmus, quod forma alio modo est in uno sensibilium quam in altero; puta cum in uno est albedo intensior, in alio remissior; & cum in uno est albedo cum dulcedine, in alio sine dulcedine. Et per hunc etiam modum forma sensibilis alio modo est in re, quae est extra animam, & alio modo in sensu, qui suscipit formas sensibilium absque materia, sicut colorem auri sine auro. Et similiter intellectus species corporum, quae sunt materiales, & mobiles, recipit immaterialiter, & immobiliter secundum modum suum: nam receptum est in recipiente per modum recipientis.

Dicendum est ergo, quod anima per intellectum cognoscit corpora cognitione immateriali, universali, & necessaria.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Augustini est intelligendum quantum ad ea quibus intellectus cognoscit, non autem quantum ad ea quae intellectus cognoscit. Cognoscit enim corpora intelligendo, sed non per corpora, neque per similitudines materiales, & corporeas, sed per species immateriales, & intelligibiles, quae per sui essentiam in anima esse possunt.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit XXII. de civit. Dei (cap. XXIX. a med.) non est dicendum, quod sicut sensus cognoscit sola corporalia, ita intellectus cognoscit sola spiritualia: quia sequeretur quod Deus, & Angeli corporalia non cognoscerent. Huius autem diversitatis ratio est, quia inferior virtus non se extendit ad ea quae sunt superioris virtutis; sed virtus superior ea quae sunt inferioris virtutis, excellentiori modo operatur.

Ad tertium dicendum, quod omnis motus supponit aliquid immobile. Cum enim transmutatio fit secundum qualitatem, remanet substantia immobilis; & cum transmutatur forma substantialis, remanet materia immobilis. Rerum etiam mutabilium sunt immobiles habitudines; sicut Socrates, etsi non semper sedeat, tamen immobiliter est verum quod quando sedet, in uno loco manet. Et propter hoc nihil prohibet de rebus mobilibus immobilem scientiam habere.

ARTICULUS II. 417

Utrum anima per essentiam suam corporalia intelligat.

Ver. quaest. x. *art.* 2. *cor.*

AD secundum sic proceditur. Videtur quod anima per essentiam suam corporalia intelligat. Dicit enim Augustinus X. de Trinit. (cap. v. vers. fin.) quod *anima imagines corporum convolvit, & rapit factas in semetipsa de semetipsa. Dat enim eis formandis quiddam substantiae suae*. Sed per similitudines corporum corpora intelligit. Ergo per essentiam suam, quam dat formandis talibus similitudinibus, & de qua eas format, cognoscit corporalia.

2. Praeterea, Philosophus dicit in III. de Anima (tex. 37.) quod *anima quodammodo est omnia*. Cum ergo simile simili cognoscatur, videtur quod anima per seipsam corporalia cognoscat.

3. Praeterea. Anima est superior corporalibus creaturis. Inferiora autem sunt in superioribus eminentiori modo quam in seipsis, ut Dionysius dicit (cap. XII. cael. Hierar.) Ergo omnes creaturae corporeae nobiliori modo existunt in ipsa essentia animae quam in seipsis. Per suam ergo substantiam potest creaturas corporeas cognoscere.

Sed contra est quod Augustinus dicit IX. de Trinit. (cap. III. in fin.) quod *mens corporearum notitias per sensus corporis colligit*. Ipsa autem anima non est cognoscibilis per corporis sensus. Non ergo cognoscit corporea per suam substantiam.

Respondeo dicendum, quod antiqui Philosophi posuerunt, quod anima per suam essentiam cognoscit corpora. Hoc enim animis omnium communiter indi-

tum fuit, quod ſimile ſimili cognoſcitur. Exiſtimabant autem, quod forma cogniti ſit in cognoſcente eo modo quo eſt in re cognita. E contrario tamen Platonici poſuerunt. Plato enim, quia perſpexit, intellectualem animam immaterialem eſſe, & immaterialiter cognoſcere, poſuit formas rerum cognitarum immaterialiter ſubſiſtere. Priores vero Naturales, quia conſiderabant res cognitas eſſe corporeas, & materiales, poſuerunt oportere res cognitas etiam in anima cognoſcente materialiter eſſe. Et ideo ut animæ attribuerent omnium cognitionem, poſuerunt eam habere naturam communem cum omnibus. Et quia natura principiatorum ex principiis conſtituitur, attribuerunt animæ naturam principii, ita quod qui dixit, principium omnium eſſe ignem, poſuit animam eſſe de natura ignis; & ſimiliter de aere, & aqua. Empedocles autem, qui poſuit quatuor elementa materialia, & duo moventia, ex his etiam dixit animam eſſe conſtitutam. Et ita cum res materialiter in anima ponerent, poſuerunt omnem cognitionem animæ materialem eſſe, non diſcernentes inter intellectum, & ſenſum.

Sed hæc opinio improbatur. Primo quidem quia in materiali principio, de quo loquebantur, non exiſtunt principiata niſi in potentia. Non autem cognoſcitur aliquid, ſecundum quod eſt in potentia, ſed ſecundum quod eſt in actu, ut patet in IX. Metaphyſ. (text. 20.) Unde nec ipſa potentia cognoſcitur niſi per actum. Sic igitur non ſufficeret attribuere animæ principiorum naturam, ad hoc quod omnia cognoſceret, niſi ineſſent ei naturæ, & formæ ſingulorum effectuum, puta oſſis, & carnis, & aliorum huiuſmodi, ut Ariſtoteles contra Empedoclem argumentatur in I. de Anima (tex. 77.) Secundo quia ſi oporteret rem cognitam materialiter in cognoſcente exiſtere, nulla ratio eſſet quare res quæ materialiter extra animam ſubſiſtunt, cognitione carerent; puta ſi anima igne cognoſcit ignem, & ignis etiam, qui eſt extra animam, ignem cognoſceret.

Relinquitur ergo quod oporteret materialia cognita in cognoſcente exiſtere, non materialiter, ſed magis immaterialiter. Et huius ratio eſt, quia actus cognitionis ſe extendit ad ea quæ ſunt extra cognoſcentem. Cognoſcimus enim etiam ea quæ extra nos ſunt. Per materiam autem determinatur forma rei ad aliquid unum. Unde manifeſtum eſt quod ratio cognitionis ex oppoſito ſe habet ad rationem materialitatis. Et ideo quæ non recipiunt formas niſi materialiter, nullo modo ſunt cognoſcitiva, ſicut plantæ, ut dicitur in II. Lib. de Anima (tex. 12.) Quanto autem aliquid immaterialius habet formam rei cognitæ, tanto perfectius cognoſcit. Unde & intellectus, qui abſtrahit ſpeciem non ſolum a materia, ſed etiam a materialibus conditionibus individuantibus, perfectius cognoſcit quam ſenſus, qui accipit formam rei cognitæ ſine materia quidem, ſed cum materialibus conditionibus. Et inter ipſos ſenſus viſus eſt magis cognoſcitivus, quia eſt minus materialis, ut ſupra dictum eſt (quæſt. lxxviii. art. 3.) Et inter ipſos intellectus tanto quilibet eſt perfectior, quanto immaterialior.

Ex his ergo patet quod ſi aliquis intellectus eſt qui per eſſentiam ſuam cognoſcit omnia, oportet quod eſſentia eius habeat in ſe (a) immaterialiter omnia; ſicut antiqui poſuerunt, eſſentiam animæ actu componi ex principiis omnium materialium, ut cognoſceret omnia. Hoc autem eſt proprium Dei, ut ſua eſſentia ſit immaterialiter comprehenſiva omnium, prout effectus virtute præexiſtunt in cauſa. Solus igitur Deus per eſſentiam ſuam omnia intelligit; non autem anima humana, neque etiam Angelus.

Ad primum ergo dicendum, quod Auguſtinus ibi loquitur de viſione imaginaria, quæ fit per imagines corporum: quibus imaginibus formandis dat anima aliquid ſuæ ſubſtantiæ, ſicut ſubiectum datur, ut informetur per aliquam formam. Et ſic de ſeipſa facit huiuſmodi imagines: non quod anima, vel aliquid animæ convertatur, ut fit hæc, vel illa imago; ſed ſicut dicitur de corpore fieri aliquid coloratum, prout informatur colore. Et hic ſenſus apparet ex his quæ ſequuntur. Dicit enim, quod *ſervat aliquid*, ſcilicet non formatum tali imagine, *quo libere de ſpecie talium imaginum iudicet*: & hoc dicit eſſe *mentem*, vel *intellectum*. Partem autem quæ informatur huiuſmodi imaginibus, ſcilicet imaginativam, dicit eſſe communem nobis, & beſtiis.

Ad ſecundum dicendum, quod Ariſtoteles non poſuit animam eſſe actu compoſitam ex omnibus, ſicut antiqui Naturales; ſed dixit, *quodammodo animam eſſe omnia*, inquantum eſt in potentia ad omnia, per ſenſum quidem ad ſenſibilia,

per

(a) *Edit. Rom.* materialiter.

per intellectum vero ad intelligibilia.

Ad tertium dicendum, quod quælibet creatura habet esse finitum, & determinatum. Unde essentia superioris creaturæ, etsi habeat quamdam similitudinem inferioris creaturæ, prout communicant in aliquo genere, non tamen complete habet similitudinem illius, quia determinatur ad aliquam speciem, præter quam est species inferioris creaturæ. Sed essentia Dei est perfecta similitudo omnium quantum ad omnia quæ in rebus inveniuntur, sicut universale principium omnium.

ARTICULUS III. 418

Utrum anima intelligat omnia per species sibi naturaliter inditas.

Ver. quæst. x. *art.* 6. *& quol.* VIII. *art.* 3. *& opusc.* II. *cap.* lxxxI.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod anima intelligat omnia per species sibi naturaliter inditas. Dicit enim Gregor. homil. Ascensionis (XXIX. in Evang. parum a princ.) quod *homo habet commune cum Angelis intelligere*. Sed Angeli intelligunt omnia per formas naturaliter inditas: unde in Lib. de caus. (propos. 10.) dicitur, quod *omnis intelligentia est plena formis*. Ergo & anima habet species rerum naturalium inditas, quibus corporalia intelligit.

2. Præterea. Anima intellectiva est nobilior quam materia prima corporalis. Sed materia prima est creata a Deo sub formis, ad quas est in potentia. Ergo multo magis anima intellectiva est creata a Deo sub speciebus intelligibilibus: & sic anima intelligit corporalia per species sibi naturaliter inditas.

3. Præterea. Nullus potest verum respondere nisi de eo quod scit. Sed aliquis etiam idiota non habens scientiam acquisitam respondet verum de singulis, si tamen ordinate interrogetur, ut narratur in Menone Platonis (circ. med.) de quodam. Ergo antequam aliquis acquirat scientiam, habet rerum cognitionem: quod non esset, nisi anima haberet species naturaliter inditas. Intelligit igitur anima res corporeas per species naturaliter inditas.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III. de Anima (tex. 14.) de intellectu loquens, quod est *sicut tabula in qua nihil est scriptum*.

Respondeo dicendum, quod cum forma sit principium actionis, oportet ut eo modo se habeat aliquid ad formam, quæ est actionis principium, quo se habet ad actionem illam; sicut si moveri sursum est ex levitate, oportet quod in potentia tantum sursum fertur, esse leve solum in potentia; quod autem actu sursum fertur, esse leve in actu. Videmus autem quod homo est quandoque cognoscens in potentia tantum, tam secundum sensum, quam secundum intellectum; & de tali potentia in actum reducitur; ut sentiat quidem, per actiones sensibilium in sensum; ut intelligat autem, per disciplinam, aut inventionem. Unde oportet dicere, quod anima cognoscitiva sit in potentia tam ad similitudines quæ sunt principia sentiendi, quam ad similitudines quæ sunt principia intelligendi. Et propter hoc Aristoteles (loc. cit.) posuit, quod intellectus, quo anima intelligit, non habet aliquas species naturaliter inditas, sed est in principio in potentia ad huiusmodi species omnes.

Sed quia id quod habet actu formam, interdum non potest agere secundum formam propter aliquod impedimentum (sicut leve, si impediatur sursum ferri;) propter hoc Plato posuit quod intellectus hominis naturaliter est plenus omnibus speciebus intelligibilibus, sed per unionem corporis impeditur ne possit in actum exire.

Sed hoc non videtur convenienter dictum. Primo quidem quia si habet anima naturalem notitiam omnium, non videtur esse possibile quod huius naturalis notitiæ tantam oblivionem capiat, quod nesciat se huiusmodi scientiam habere. Nullus enim homo obliviscitur ea quæ naturaliter cognoscit, sicut quod omne totum sit maius sua parte, & alia huiusmodi. Præcipue autem hoc videtur esse inconveniens, si ponatur esse animæ naturale corpori uniri, ut supra habitum est (quæst. lxxvi. art. 1.) Inconveniens enim est quod naturalis operatio alicuius rei totaliter impediatur per id quod est sibi secundum naturam. Secundo manifeste apparet huius positionis falsitas ex hoc quod deficiente aliquo sensu, deficit scientia eorum quæ apprehenduntur secundum illum sensum; sicut cæcus natus nullam potest habere notitiam de coloribus: quod non esset, si intellectui animæ essent naturaliter inditæ omnium intelligibilium rationes. Et ideo dicendum est, quod anima non cognoscit corporalia per species naturaliter inditas.

Ad primum ergo dicendum, quod homo quidem convenit cum Angelis in intelligendo, deficit tamen ab eminentia intellectus eorum; sicut & corpora inferiora, quæ tantum existunt, secundum Gregorium (loc. cit. in arg.) deficiunt ab existentia superiorum corporum. Nam materia inferiorum corporum non est completa totaliter per formam, sed est in potentia ad formas quas non habet; materia autem cælestium corporum est totaliter completa per formam, ita quod non est in potentia ad aliam formam, ut supra habitum est (quæst. lxvi. art. 2.) Et similiter intellectus Angeli est perfectus per species intelligibiles secundum suam naturam; intellectus autem humanus est in potentia ad huiusmodi species.

Ad secundum dicendum, quod materia prima habet esse substantiale per formam; & ideo oportuit quod crearetur sub aliqua forma, alioquin non esset in actu. Sub una tamen forma existens est in potentia ad alias. Intellectus autem non habet esse substantiale per speciem intelligibilem: & ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod ordinata interrogatio procedit ex principiis communibus per se notis ad propria. Per talem autem processum scientia causatur in anima addiscentis. Unde cum verum respondet de his de quibus secundo interrogatur, hoc non est, quia prius ea noverit, sed quia tunc ea de novo addiscit. Nihil enim refert utrum ille qui docet, proponendo, vel interrogando, procedat de principiis communibus ad conclusiones. Utrobique enim animus audientis certificatur de posterioribus per priora.

ARTICULUS IV. 419

Utrum species intelligibiles effluant in animam ab aliquibus formis separatis.

Loc. sup. art. 3. notatis.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod species intelligibiles effluant in animam ab aliquibus formis separatis. Omne enim quod per participationem est tale, causatur ab eo quod est per essentiam tale; sicut quod est ignitum, reducitur sicut in causam in ignem. Sed anima intellectiva, secundum quod est actu intelligens, participat ipsa intelligibilia: intellectus enim in actu quodammodo est intellectum in actu. Ergo ea quæ secundum se, & per essentiam suam sunt intellecta in actu, sunt causæ animæ intellectivæ quod actu intelligat. Intellecta autem in actu per essentiam suam sunt formæ sine materia existentes. Species igitur intelligibiles, quibus anima intelligit, causantur a formis aliquibus separatis.

2. Præterea. Intelligibilia se habent ad intellectum sicut sensibilia ad sensum. Sed sensibilia, quæ sunt in actu extra animam, sunt causæ ipsorum sensibilium quæ sunt in sensu, quibus sentimus. Ergo species intelligibiles, quibus intellectus noster intelligit, causantur ab aliquibus actu intelligibilibus extra animam existentibus. Huiusmodi autem non sunt nisi formæ a materia separatæ. Formæ igitur intelligibiles intellectus nostri effluunt ab aliquibus substantiis separatis.

3. Præterea. Omne quod est in potentia, reducitur in actum per id quod est actu. Si ergo intellectus noster prius in potentia existens postmodum actu intelligat, oportet quod hoc causetur ab aliquo intellectu qui semper est in actu. Hic autem est intellectus separatus. Ergo ab aliquibus substantiis separatis causantur species intelligibiles, quibus actu intelligimus.

Sed contra est, quia secundum hoc sensibus non indigeremus ad intelligendum: quod patet esse falsum ex hoc præcipue quod qui caret uno sensu, nullo modo potest habere scientiam de sensibilibus illius sensus.

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt, species intelligibiles nostri intellectus procedere ab aliquibus formis, vel substantiis separatis. Et hoc dupliciter.

Plato enim, sicut dictum est (art. 1. huius quæst.) posuit formas rerum sensibilium per se sine materia subsistentes, sicut formam hominis, quam nominabat *per se hominem*; & formam, vel ideam equi, quam nominabat *per se equum*; & sic de aliis. Has ergo formas separatas ponebant participari & ab anima nostra, & a materia corporali: ab anima quidem nostra, ad cognoscendum; a materia vero corporali, ad essendum; ut sicut materia corporalis per hoc quod participat ideam lapidis, fit hic lapis; ita intellectus noster per hoc quod participat ideam lapidis, fit intelligens lapidem. Participatio autem ideæ fit per aliquam similitudinem ipsius ideæ in participante ipsam, per modum quo exemplar participatur ab exemplato. Sicut igitur po-

ne-

nebat formas sensibiles, quæ sunt in materia corporali, effluere ab ideis, sicut quasdam earum similitudines; ita ponebat species intelligibiles nostri intellectus esse similitudines quasdam idearum ab eis effluentes. Et propter hoc, ut supra dictum est (art. 1. huius quæst.) scientias, & definitiones ad ideas referebat.

Sed quia contra rationem rerum sensibilium est quod earum formæ subsistant absque materiis, ut Aristoteles (Lib. VII. Metaph. a tex. 44. usque ad 58.) multipliciter probat; ideo Avicenna hac positione remota, posuit omnium rerum sensibilium intelligibiles species non quidem per se subsistere absque materia, sed præexistere immaterialiter in intellectibus separatis: a quorum primo derivantur huiusmodi species in sequentem; & sic de aliis usque ad ultimum intellectum separatum, quem nominat *intellectum agentem*: a quo, ut ipse dicit, effluunt species intelligibiles in animas nostras, & formæ sensibiles in materiam corporalem.

Et sic in hoc Avicenna cum Platone concordat quod species intelligibiles nostri intellectus effluunt a quibusdam formis separatis, quas tamen Plato dicit per se subsistere (ut refert Arist. I. Metaph. tex. 6. & 25.) Avicenna vero ponit eas in intelligentia agente. Differunt etiam quantum ad hoc quod Avicenna ponit, species intelligibiles non remanere in intellectu nostro, postquam desinit actu intelligere; sed indiget ut iterato se convertat ad recipiendum de novo: unde non ponit scientiam animæ naturaliter inditam, sicut Plato, qui ponit participationes idearum immobiliter in anima permanere.

Sed secundum hanc positionem sufficiens ratio assignari non posset, quare anima nostra corpori uniretur. Non enim potest dici, quod anima intellectiva corpori uniatur propter corpus: quia nec forma est propter materiam, nec motor propter mobile, sed potius e converso. Maxime autem videtur corpus esse necessarium animæ intellectivæ ad eius propriam operationem, quæ est intelligere: quia secundum esse suum a corpore non dependet. Si autem anima species intelligibiles secundum suam naturam apta nata esset recipere per influentiam aliquorum separatorum principiorum tantum, & non acciperet eas ex sensibus, non indigeret corpore ad intelligendum: unde frustra corpori uniretur. Si autem dicatur, quod indiget anima nostra sensibus ad intelligendum, quibus quodammodo excitetur ad consideranda ea quorum species intelligibiles a principiis separatis recipit; hoc non videtur sufficere: quia huiusmodi excitatio non videtur necessaria animæ, nisi inquantum est *consopita* (secundum Platonicos) quodammodo, & *obliviosa* propter unionem ad corpus: & sic sensus non proficerent animæ intellectivæ, nisi ad tollendum impedimentum quod animæ provenit ex corporis unione. Remanet igitur quærendum, quæ sit causa unionis animæ ad corpus. Si autem dicatur secundum Avicennam, quod sensus sunt animæ necessarii, quia per eos excitatur, ut convertat se ad intelligentiam agentem, a qua recipit species; hoc quidem non sufficit: quia si in natura animæ est ut intelligat per species ab intelligentia agente effluxas, sequeretur quod quandoque anima possit se convertere ad intelligentiam agentem ex inclinatione suæ naturæ, vel etiam excitata per alium sensum, ut convertat se ad intelligentiam agentem, ad recipiendum species sensibilium, quorum sensum aliquis non habet. Et sic cæcus natus posset habere scientiam de coloribus: quod est manifeste falsum.

Unde dicendum est, quod species intelligibiles, quibus anima nostra intelligit, non effluunt a formis separatis.

Ad primum ergo dicendum, quod species intelligibiles, quas participat noster intellectus, reducuntur sicut in primam causam in aliquod principium per suam essentiam intelligibile, scilicet in Deum. Sed ab illo principio procedunt mediantibus formis rerum sensibilium, & materialium, a quibus scientiam colligimus, ut Dionysius dicit (cap. VII. de divin. Nom. lect. 2.)

Ad secundum dicendum, quod res materiales secundum esse quod habent extra animam, possunt esse sensibiles actu, non autem actu intelligibiles. Unde non est simile de sensu, & intellectu.

Ad tertium dicendum, quod intellectus noster possibilis reducitur de potentia ad actum per aliquod ens actu, idest per intellectum agentem, qui est virtus quædam animæ nostræ, ut dictum est (quæst. LXXIX. art. 3.) non autem per aliquem intellectum separatum, sicut per causam (a) propriam proximam, sed forte sicut per causam remotam.

AR-

(a) *In edit. Nicolai deest* propriam.

ARTICULUS V. 420

Utrum anima intellectiva cognoscat res immateriales in rationibus aeternis.

Infr. quaest. LXXXVIII. *art.* 3. *ad* 1. *& ver. quaest.* VIII. *art.* 7. *ad* 6. *& quaest.* X. *art.* 1. *corp. & ad* 6. *& art.* 8. *corp.*

AD quintum sic proceditur. Videtur quod anima intellectiva non cognoscat res immateriales in rationibus aeternis. Id enim in quo aliquid cognoscitur, ipsum magis, & per prius cognoscitur. Sed anima intellectiva hominis in statu praesentis vitae non cognoscit rationes aeternas: quia non cognoscit ipsum Deum, in quo rationes aeternae existunt, sed ei sicut ignoto coniungitur, ut Dionysius dicit in 1. cap. myst. Theol. Ergo anima non cognoscit omnia in rationibus aeternis.

2. Praeterea. Rom. 1. 20. dicitur, quod *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, conspiciuntur*. Sed inter invisibilia Dei numerantur rationes aeternae. Ergo rationes aeternae per creaturas materiales cognoscuntur, & non e converso.

3. Praeterea. Rationes aeternae nihil aliud sunt quam ideae. Dicit enim Augustinus in Lib. lxxxiii. Qq. (quaest. xlvi. a med.) quod *ideae sunt rationes stabiles rerum in mente divina existentes*. Si ergo dicatur, quod anima intellectiva cognoscit omnia in rationibus aeternis, redibit opinio Platonis, qui posuit, omnem scientiam ab ideis derivari.

Sed contra est quod dicit Augustinus XII. Confess. (cap. xxv. a med.) *Si ambo videmus verum esse quod dicis, & ambo videmus verum esse quod dico; ubi quaeso id videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me, sed ambo in ipsa, quae supra mentes nostras est, incommutabili veritate.* Veritas autem incommutabilis in aeternis rationibus continetur. Ergo anima intellectiva omnia vera cognoscit in rationibus aeternis.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in II. de doctr. christian. (cap. xl. in princ.) *qui Philosophi vocantur, si qua forte vera, & fidei nostrae accommoda dixerunt, ab eis tamquam ab iniustis possessoribus in usum nostrum vendicanda sunt. Habent enim doctrinae Gentilium quaedam simulata, & superstitiosa figmenta, quae unusquisque nostrum de societate Gentilium exiens debet evitare &c.* Et ideo Augustinus, qui doctrinis Platonicorum imbutus fuerat, si qua invenit fidei accommoda in eorum dictis, assumpsit; quae vero invenit fidei nostrae adversa, in melius commutavit. Posuit autem Plato, sicut supra dictum est (art. praec.) formas rerum per se subsistere a materia separatas, quas *ideas* vocabat, per quarum participationem dicebat intellectum nostrum omnia cognoscere; ut sicut materia corporalis per participationem ideae lapidis fit lapis, ita intellectus noster per participationem eiusdem ideae cognosceret lapidem. Sed quia videtur esse alienum a fide quod formae rerum extra res per se subsistant absque materia, sicut Platonici posuerunt, dicentes *per se vitam*, aut *per se sapientiam* esse quasdam substantias creatrices, ut Dionysius dicit xi. cap. de div. Nom. (a med. lect. 4.) ideo Augustinus in Lib. lxxxiii. Qq. (quaest. xlvi.) posuit loco harum idearum, quas Plato ponebat, rationes omnium creaturarum in mente divina existere, secundum quas omnia formantur, & secundum quas etiam anima humana omnia cognoscit.

Cum ergo quaeritur, utrum anima humana in rationibus aeternis omnia cognoscat; dicendum est, quod aliquid in aliquo dicitur cognosci dupliciter. Uno modo sicut in obiecto cognito, sicut aliquis videt in speculo ea quorum imagines in speculo resultant: & hoc modo anima in statu praesentis vitae non potest videre omnia in rationibus aeternis; sed sic in rationibus aeternis cognoscunt omnia beati, qui Deum vident, & omnia in ipso.

Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo sicut in cognitionis principio: sicut si dicamus, quod in Sole videntur ea quae videntur per Solem: & sic necesse est dicere, quod anima humana omnia cognoscat in rationibus aeternis per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae. Unde in Psal. iv. 6. dicitur: *Multi dicunt: Quis ostendit nobis bona?* Cui quaestioni Psalmista respondet dicens: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine;* quasi dicat: per ipsam sigillationem divini luminis in nobis omnia demonstrantur. Quia tamen praeter lumen intellectuale in nobis exiguntur species intelligibiles a rebus acceptae ad scientiam de rebus materialibus habendam; ideo non per solam participationem rationum aeter-

æternarum de rebus materialibus notitiam habemus, sicut Platonici posuerunt, quod sola idearum participatio sufficit ad scientiam habendam. Unde Augustinus dicit in IV. de Trin. (cap. XVI.) *Numquid quia Philosophi documentis certissimis persuadent æternis rationibus omnia temporalia fieri, propterea potuerunt in ipsis rationibus perspicere, vel ex ipsis colligere, quot sint animalium genera, quæ semina singulorum? Nonne ista omnia per locorum, ac temporum historiam quæsierunt?*

Quod autem Augustinus non sic intellexerit, omnia cognosci in rationibus æternis, vel in incommutabili veritate, quasi ipsæ rationes æternæ videantur, patet per hoc quod ipse dicit in Libro LXXXIII. Qq. (quæst. LXVI. a med.) quod *rationalis anima non omnis, & quæcumque, sed quæ sancta, & pura fuerit, asseritur illi visioni*, scilicet rationum æternarum, *esse idonea*; sicut sunt animæ (a) beatorum.

Et per hæc patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS VI. 421

Utrum intellectiva cognitio accipiatur a rebus sensibilibus.

Ver. quæst. X. art. 6. & opusc. II. cap. LXXXI. & LXXXII.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod intellectiva cognitio non accipiatur a rebus sensibilibus. Dicit enim Augustinus in Lib. LXXXIII. Qq. (quæst. IX. in princ.) quod *non est expectanda sinceritas veritatis a corporis sensibus*: & hoc probat dupliciter. Uno modo per hoc quod omne quod corporeus sensus attingit, sine ulla intermissione temporis commutatur: quod autem non manet, percipi non potest. Alio modo per hoc quod omnia quæ per corpus sentimus, etiam cum non adsunt sensibus, imagines tamen eorum patimur, ut in somno, vel furore. Non autem sensibus discernere valemus, utrum ipsa sensibilia, vel imagines eorum falsas sentiamus; nihil autem percipi potest quod a falso non discernitur. Et sic concludit, quod *non est expectanda veritas a sensibus*. Sed cognitio intellectualis est apprehensiva veritatis. Non ergo cognitio intellectualis est expectanda a sensibus.

2. Præterea. Augustinus dicit XII. super Gen. ad lit. (cap. XVI.) *Non est putandum facere aliquid corpus in spiritum, tamquam spiritus corpori facienti materiæ vice subdatur. Omni enim modo præstantior est qui facit, ea re de qua aliquid facit.* Unde concludit, quod *imaginem corporis non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in seipso facit.* Non ergo intellectualis cognitio a sensibus derivatur.

3. Præterea. Effectus non se extendit ultra virtutem suæ causæ. Sed intellectualis cognitio se extendit ultra sensibilia: intelligimus enim quædam quæ sensu percipi non possunt. Intellectualis ergo cognitio non derivatur a rebus sensibilibus.

Sed contra est quod Philosophus probat in I. Metaph. (cap. I.) & in fine Poster. (Lib. II. text. 27.) quod *principium nostræ cognitionis est a sensu*.

Respondeo dicendum, quod circa istam quæstionem triplex fuit Philosophorum opinio. Democritus enim posuit, quod nulla est alia causa cuiuslibet nostræ cognitionis, nisi cum ab his corporibus quæ cogitamus, veniunt, atque intrant imagines in animas nostras, ut Augustinus dicit in epist. sua ad Dioscorum. Et Aristoteles etiam dicit in Lib. de somn. & vigil. (Lib. de divin. per somnum cap. II.) quod Democritus posuit cognitionem fieri per idola, & defluxiones. Et huius positionis ratio fuit, quia tam ipse Democritus, quam alii antiqui Naturales non ponebant intellectum differre a sensu, ut Aristoteles dicit in Lib. III. de Anima (text. 150. & 151.) Et ideo quia sensus immutatur a sensibili, arbitrabantur, omnem nostram cognitionem fieri per solam immutationem a sensibilibus. Quam quidem immutationem Democritus asserebat fieri per imaginum defluxiones.

Plato vero e contrario posuit, intellectum differre a sensu, & intellectum quidem esse virtutem immaterialem organo corporeo non utentem in suo actu. Et quia incorporeum non potest immutari a corporeo, posuit quod cognitio intellectualis non fit per immutationem intellectus a sensibilibus, sed per participationem formarum intelligibilium separatarum, ut dictum est (art. 4. & 5. præced.) Sensum etiam posuit virtutem quamdam per se operantem. Unde nec ipse sensus, cum sit quædam vis spiritualis, immutatur a sensibilibus; sed organa sensuum a sensibilibus immutantur: ex qua immutatione anima quodammodo excitatur, ut in se species sensibilium formet. Et hanc opinionem tangere videtur Augu-

(a) *Ita codd. Alcan. & Tarrac. cum editis plurimis, Rom. edit.* bonorum.

Augustinus XII. super Gen. ad lit. (cap. xxiv. in med.) ubi dicit, quod *corpus non sentit, sed anima per corpus, quo velut nuntio utitur ad formandum in seipsa quod extrinsecus nuntiatur*. Sic igitur secundum Platonis opinionem neque intellectualis cognitio a sensibili procedit, neque etiam sensibilis totaliter a sensibilibus rebus; sed sensibilia excitant animam sensibilem ad sentiendum, & similiter sensus excitant animam intellectivam ad intelligendum.

Aristoteles autem media via processit. Posuit enim (II. de Anima text. 152.) cum Platone, intellectum differre a sensu. Sed sensum posuit propriam operationem non habere sine communicatione corporis, ita quod sentire non sit actus animae tantum, sed coniuncti. Et similiter posuit de omnibus operationibus sensitivae partis. Quia igitur non est inconveniens quod sensibilia, quae sunt extra animam, causent aliquid in coniunctum; in hoc Aristoteles cum Democrito concordavit, quod operationes sensitivae partis causentur per impressionem sensibilium in sensum, non per modum defluxionis, ut Democritus posuit, sed per quamdam operationem. Nam & Democritus omnem actionem fieri posuit per influxionem atomorum, ut patet in I. de generat. (text. 56. & seq.) Intellectum vero posuit Aristoteles (Lib. III. de Anima text. 12.) habere operationem absque communicatione corporis. Nihil autem corporeum imprimere potest in rem incorpoream. Et ideo ad causandam intellectualem operationem secundum Aristotelem non sufficit sola impressio sensibilium corporum, sed requiritur aliquid nobilius: quia *agens est honorabilius patiente*, ut ipse dicit (Lib. III. de Anima text. 19.) non tamen ita quod intellectualis operatio causetur ex sola impressione aliquarum rerum superiorum, ut Plato posuit; sed illud superius, (a) & nobilius agens, quod vocat *intellectum agentem*, de quo iam supra diximus (quaest. lxxix. art. 3. & 4.) facit phantasmata a sensibus accepta intelligibilia in actu per modum abstractionis cuiusdam.

Secundum hoc ergo ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem; non potest dici, quod sensibilis cognitio sit totalis, & perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae.

Ad primum ergo dicendum, quod per verba illa Augustini datur intelligi quod veritas non sit totaliter a sensibus expectanda. Requiritur enim lumen intellectus agentis, per quod immutabiliter veritatem in rebus mutabilibus cognoscamus, & discernamus ipsas res a similitudinibus rerum.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus non loquitur de intellectuali cognitione, sed de imaginaria. Et quia secundum Platonis opinionem vis imaginaria habet operationem quae est animae solius; eadem ratione usus est Augustinus ad ostendendum quod corpora non imprimunt suas similitudines in vim imaginariam, sed hoc facit ipsa anima, qua utitur Aristoteles (Lib. III. de Anima text. 19.) ad probandum intellectum agentem esse aliquid separatum, quia scilicet *agens est honorabilius patiente*. Et procul dubio oportet secundum hanc positionem in vi imaginativa ponere non solum potentiam passivam, sed etiam activam. Sed si ponamus secundum opinionem Aristotelis (Lib. II. de Anima text. 153. & 155. usque ad fin. Lib.) quod actio virtutis imaginativae sit coniuncti, nulla sequitur difficultas: quia corpus sensibile est nobilius organo animalis secundum hoc quod comparatur ad ipsum ut ens in actu ad ens in potentia, sicut coloratum in actu ad pupillam, quae colorata est in potentia.

Posset tamen dici, quod quamvis prima immutatio virtutis imaginariae sit per motum sensibilium, quia *phantasia est motus factus secundum sensum*, ut dicitur in Lib. II. de Anima (text. 160.) tamen est quaedam operatio animae in homine quae dividendo, & componendo format diversas rerum imagines, etiam quae non sunt a sensibus acceptae. Et quantum ad hoc possunt accipi verba Augustini.

Ad tertium dicendum, quod sensitiva cognitio non est tota causa intellectualis cognitionis: & ideo non est mirum, si intellectualis cognitio ultra sensitivam se extendit.

A R-

(a) *Ita codd. Alcan. & Tarrac. Nicolaius* & nobilius agens vocat . . . quod facit phantasmata. *Edit. Rom.* quod vocat . . . quod facit.

ARTICULUS VII. 422

Utrum intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles, quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata.

Inf. quaest. lxxxix. *art.* 1. & 2. & *III. Part. quaest.* xi. *art.* 2. & *quaest.* xvi. *art.* 1. *cor.* & *II. con. cap.* lix. & lxxii. & *IV. cap.* xi. & *I. Cor.* xiii. *lect.* 3.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles, quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata. Intellectus enim fit in actu per speciem intelligibilem, qua informatur. Sed intellectum esse in actu est ipsum intelligere. Ergo species intelligibiles sufficiunt ad hoc quod intellectus actu intelligat, absque hoc quod ad phantasmata se convertat.

2. Praeterea. Magis dependet imaginatio a sensu quam intellectus ab imaginatione. Sed imaginatio potest imaginari actu, absentibus sensibilibus. Ergo multo magis intellectus potest intelligere actu, non convertendo se ad phantasmata.

3. Praeterea. Incorporalium non sunt aliqua phantasmata: quia imaginatio tempus, & continuum non transcendit. Si ergo intellectus noster non posset aliquid intelligere in actu, nisi converteretur ad phantasmata, sequeretur quod non posset intelligere incorporeum aliquid: quod patet esse falsum: intelligimus enim veritatem ipsam, & Deum, & Angelos.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III. de Anima (text. 30.) quod *nihil sine phantasmate intelligit anima.*

Respondeo dicendum, quod impossibile est intellectum secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori coniungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata. Et hoc duobus indiciis apparet.

Primo quidem quia, cum intellectus sit vis quaedam non utens corporali organo, nullo modo impediretur in suo actu per laesionem alicuius corporalis organi, si non requireretur ad eius actum actus alicuius potentiae utentis organo corporali. Utuntur autem organo corporali sensus, & imaginatio, & aliae vires pertinentes ad partem sensitivam. Unde manifestum est quod ad hoc quod intellectus actu intelligat, non solum ac cipiendo scientiam de novo, sed etiam utendo scientia iam acquisita, requiritur actus imaginationis, & ceterarum virtutum. Videmus enim quod impedito actu virtutis imaginativae per laesionem organi, ut in phreneticis, & similiter impedito actu memorativae virtutis, ut in lethargicis, impeditur homo ab intelligendo in actu etiam ea quorum scientiam praeaccepit.

Secundo quia hoc quilibet in seipso experiri potest, quod quando aliquis conatur aliquid intelligere, format sibi aliqua phantasmata per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat quod intelligere studet. Et inde est etiam quod quando aliquem volumus facere aliquid intelligere, proponimus ei exempla, ex quibus sibi phantasmata formare possit ad intelligendum.

Huius autem ratio est, quia potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili. Unde intellectus Angeli, qui est totaliter a corpore separatus, obiectum proprium est substantia intelligibilis a corpore separata; & per huiusmodi intelligibile materialia cognoscit. Intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas, sive natura in materia corporali existens: & per huiusmodi naturas visibilium rerum, etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit. De ratione autem huius naturae est quod in aliquo individuo existat, quod non est absque materia corporali; sicut de ratione naturae lapidis est quod sit in hoc lapide, & de ratione naturae equi est quod sit in hoc equo, & sic de aliis. Unde natura lapidis, vel cuiuscumque materialis rei cognosci non potest complete, & vere, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens. Particulare autem apprehendimus per sensum, & imaginationem: & ideo necesse est, ad hoc quod intellectus intelligat suum obiectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem. Si autem proprium obiectum intellectus nostri esset forma separata, vel si formae rerum sensibilium subsisterent non in particularibus, secundum Platonicos, non oporteret quod intellectus noster semper intelligendo converteret se ad phantasmata.

Ad primum ergo dicendum, quod species conservatae in intellectu possibili in eo existunt habitualiter, quando actu non intelligit, sicut supra dictum est (quaest. lxxix. art. 6.) Unde ad hoc quod intelliga-

ligamus in actu, non sufficit ipsa conservatio specierum; sed oportet quod eis utamur, secundum quod convenit rebus quarum sunt species, quæ sunt naturæ in particularibus existentes.

Ad secundum dicendum, quod etiam ipsum phantasma est similitudo rei particularis: unde non indiget imaginatio aliqua alia similitudine particulari, sicut indiget intellectus.

Ad tertium dicendum, quod incorporea, quorum non sunt phantasmata, cognoscuntur a nobis per comparationem ad corpora sensibilia, quorum sunt phantasmata; sicut veritatem intelligimus ex consideratione rei circa quam veritatem speculamur. Deum autem, ut Dionysius dicit (cap. 1. de div. Nom. lect. 3.) cognoscimus ut causam, & per excessum, & per remotionem. Alias etiam incorporeas substantias in statu præsentis vitæ cognoscere non possumus nisi per remotionem, vel aliquam comparationem ad corporalia. Et ideo cum de huiusmodi aliquid intelligimus, necesse habemus converti ad phantasmata corporum, licet ipsorum non sint phantasmata.

ARTICULUS VIII. 423

Utrum iudicium intellectus impediatur per ligamentum sensus.

2. 2. *quæst.* CLIV. *art.* 5. *cor.* & *quæst.* CLXXII. *art.* 1. & *ver. quæst.* XII. *art.* 3. & *III. de Anima lect.* 7.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod iudicium intellectus non impediatur per ligamentum sensus. Superius enim non dependet ab inferiori. Sed iudicium intellectus est supra sensum. Ergo iudicium intellectus non impeditur per ligamentum sensus.

2. Præterea. Syllogizare est actus intellectus. In somno autem ligatur sensus, ut dicitur in Lib. de somn. & vig. (cap. 1.) contingit tamen quandoque quod aliquis dormiens syllogizat. Ergo non impeditur iudicium intellectus per ligamentum sensus.

Sed contra est quod *in dormiendo, ea quæ contra licitos mores contingunt, non imputantur ad peccatum*, ut Augustinus in XII. super Genes. ad lit. (cap. XV.) dicit. Hoc autem non esset, si homo in dormiendo liberum usum rationis, & intellectus haberet. Ergo impeditur rationis usus per ligamentum sensus.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) proprium obiectum intellectui nostro proportionatum est natura rei sensibilis. Iudicium autem perfectum de re aliqua dari non potest, nisi ea omnia quæ ad rem pertinent, cognoscantur; & præcipue si ignoraretur id quod est terminus, & finis iudicii. Dicit autem Philosophus in III. de cælo (text. 61.) quod *sicut finis factivæ scientiæ est opus; ita naturalis scientiæ finis est quod videtur semper proprie secundum sensum*. Faber enim non quærit cognitionem cultelli nisi propter opus, ut operetur hunc particularem cultellum: & similiter Naturalis non quærit cognoscere naturam lapidis, & equi, nisi ut sciat rationes eorum quæ videntur secundum sensum. Manifestum est autem quod non posset esse perfectum indicium fabri de cultello, si opus ignoraret: & similiter non potest esse perfectum iudicium scientiæ naturalis de rebus naturalibus, si sensibilia ignorentur. Omnia autem quæ in præsenti statu intelligimus, cognoscuntur a nobis per comparationem ad res sensibiles naturales. Unde impossibile est quod sit in nobis iudicium intellectus perfectum cum ligamento sensus, per quem res sensibiles cognoscimus.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis intellectus sit superior sensu, accipit tamen aliquo modo a sensu, & eius obiecta prima, & principalia in sensibus fundantur: & ideo necesse est quod impediatur iudicium intellectus ex ligamento sensus.

Ad secundum dicendum, quod sensus ligatur in dormientibus propter evaporationes quasdam, & fumositates resolutas, ut dicitur in Lib. de somno, & vig. (cap. 1. & III.) & ideo secundum dispositionem huiusmodi evaporationum contingit esse ligamentum sensus maius, vel minus. Quando enim multus fuerit motus vaporum, ligatur non solum sensus, sed etiam imaginatio, ita ut nulla appareant phantasmata; sicut præcipue accidit cum aliquis incipit dormire post multum cibum, & potum. Si vero motus vaporum aliquantulum fuerit remissior, apparent phantasmata, sed distorta, & inordinata, sicut accidit in febricitantibus. Si vero adhuc magis motus sedetur, apparent phantasmata ordinata; sicut maxime solet contingere in fine dormitionis, & in hominibus sobriis, & habentibus fortem imaginationem. Si autem motus vaporum fuerit modicus, non solum imaginatio remanet libera, sed

sed etiam ipse sensus communis ex parte solvitur; ita quod homo iudicat interdum in dormiendo, ea quae videt, somnia esse, quasi diiudicans inter res, & rerum similitudines. Sed tamen ex aliqua parte remanet sensus communis ligatus. Et ideo licet aliquas similitudines discernat a rebus, tamen semper in aliquibus decipitur. Sic igitur per modum quo sensus solvitur, & imaginatio in dormiendo, liberatur iudicium intellectus; non tamen ex toto. Unde illi qui dormiendo syllogizant, cum excitantur, semper recognoscunt se in aliquo defecisse.

QUAESTIO LXXXV.

De modo, & ordine intelligendi,

in octo articulos divisa.

DEinde considerandum est de modo, & ordine intelligendi: & circa hoc quaeruntur octo.

Primo, utrum intellectus noster intelligat abstrahendo species a phantasmatibus.

Secundo, utrum species intelligibiles abstractae a phantasmatibus se habeant ad intellectum nostrum ut quod intelligitur, vel sicut id quo intelligitur.

Tertio, utrum intellectus noster naturaliter intelligat prius magis universale.

Quarto, utrum intellectus noster possit multa simul intelligere.

Quinto, utrum intellectus noster intelligat componendo, & dividendo.

Sexto, utrum intellectus possit errare.

Septimo, utrum unus possit eamdem rem melius intelligere quam alius.

Octavo, utrum intellectus noster per prius cognoscat indivisibile quam divisibile.

ARTICULUS I. 424

Utrum intellectus noster intelligat res corporeas, & materiales per abstractionem a phantasmatibus.

Inf. quaest. lxxxvii. *art.* 2. *ad* 2. *& quaest.* ci. *art.* 1. *&* 1. 2. *quaest.* v. *art.* 1. *ad* 1.

AD primum sic proceditur. Videtur quod intellectus noster non intelligat res corporeas, & materiales per abstractionem a phantasmatibus. Quicumque enim intellectus intelligit rem aliter quam sit, est falsus. Formae autem rerum materialium non sunt abstractae a particularibus, quorum similitudines sunt phantasmata. Si ergo intelligamus res materiales per abstractionem specierum a phantasmatibus, erit falsitas in intellectu nostro.

2. Praeterea. Res materiales sunt res naturales, in quarum definitione cadit materia. Sed nihil potest intelligi sine eo quod cadit in definitione eius. Ergo res materiales non possunt intelligi sine materia. Sed materia est individuationis principium. Ergo res materiales non possunt intelligi per abstractionem universalis a particulari: quod est abstrahere species intelligibiles a phantasmatibus.

3. Praeterea. In III. de Anima (tex. 18. & 31.) dicitur, quod *phantasmata se habent ad animam intellectivam sicut colores ad visum*. Sed visio non fit per abstractionem aliquarum specierum a coloribus, sed per hoc quod colores imprimunt in visum. Ergo nec intelligere contingit per hoc quod aliquid abstrahatur a phantasmatibus, sed per hoc quod phantasmata imprimunt in intellectum.

4. Praeterea. Ut dicitur in III. de Anima (loc. nunc cit.) in intellectiva anima sunt duo, scilicet intellectus possibilis, & agens. Sed abstrahere a phantasmatibus species intelligibiles non pertinet ad intellectum possibilem, sed recipere species iam abstractas; sed nec etiam videtur pertinere ad intellectum agentem, qui se habet ad phantasmata sicut lumen ad colores, quod non abstrahit aliquid a coloribus, sed magis eis influit. Ergo nullo modo intelligimus abstrahendo a phantasmatibus.

5. Praeterea. Philosophus in III. de Anima (tex. 32. & 39.) dicit, quod *intellectus intelligit species in phantasmatibus*. Non ergo eas abstrahendo.

Sed contra est quod dicitur in III. de Anima (tex. 11.) quod *sicut res sunt separabiles a materia, sic circa intellectum sunt*. Ergo oportet quod materialia intelligantur, inquantum a materia abstrahuntur, & a similitudinibus materialibus, quae sunt phantasmata.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. lxxx. art. 2. & quaest. lxxxiv. art. 7.) obiectum cognoscibile proportionatur virtuti cognoscitivae. Est autem triplex gradus cognoscitivae virtutis. Quaedam enim cognoscitiva virtus est actus organi corporalis, scilicet sensus: & ideo obiectum cuiuslibet sensitivae potentiae est forma, prout in materia corporali existit. Et quia huiusmodi materia

ria est individuationis principium, ideo omnis potentia sensitivæ partis est cognoscitiva particularium tantum. Quædam autem virtus cognoscitiva est quæ neque est actus organi corporalis, neque est aliquo modo corporali materiæ coniuncta, sicut intellectus angelicus: & huius virtutis cognoscitivæ obiectum est forma sine materia subsistens. Etsi enim materialia cognoscant, non tamen nisi in immaterialibus ea intuentur, vel in seipsis, vel in Deo. Intellectus autem humanus medio modo se habet: non enim est actus alicuius organi, sed tamen est quædam virtus animæ, quæ est forma corporis, ut ex supra dictis patet (quæst. lxxvi. art. 1.) Et ideo proprium eius est cognoscere formam in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia. Cognoscere vero id quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali, quam repræsentant phantasmata. Et ideo necesse est dicere, quod intellectus noster intelligit materialia abstrahendo a phantasmatibus: & per materialia sic considerata in immaterialium aliqualem cognitionem devenimus; sicut e contra Angeli per immaterialia materialia cognoscunt.

Plato vero attendens solum immaterialitatem intellectus humani, non autem ad hoc quod est corpori quodammodo unitus, posuit obiectum intellectus ideas separatas; & quod intelligimus non quidem abstrahendo, sed magis abstracta participando (ut refert Aristoteles XII. Metaph. tex. 6.) ut supra dictum est (quæst. lxxxiv. art. 1.)

Ad primum ergo dicendum, quod abstrahere contingit dupliciter. Uno modo per modum compositionis, & divisionis; sicut cum intelligimus aliquid non esse in alio, vel esse separatum ab eo. Alio modo per modum simplicitatis; sicut cum intelligimus unum, nihil considerando de alio. Abstrahere igitur per intellectum ea quæ secundum rem non sunt abstracta, secundum primum modum abstrahendi, non est absque falsitate. Sed secundo modo abstrahere per intellectum quæ non sunt abstracta secundum rem, non habet falsitatem, ut in sensu apparet. (a) Si enim intelligamus, vel dicamus, colorem non inesse corpori colorato, vel esse separatum ab eo; erit falsitas in opinione. Si vero consideremus colorem, & proprietatem eius, nihil considerantes de pomo colorato; vel si quod intelligimus, voce exprimamus; erit absque falsitate opinionis, & operationis: pomum enim non est de ratione coloris. Et ideo nihil prohibet colorem intelligi, nihil intelligendo de pomo. Similiter dico, quod ea quæ pertinent ad rationem speciei cuiuslibet rei materialis, puta lapidis, aut hominis, aut equi, possunt considerari sine principiis individualibus, quæ non sunt de ratione speciei. Et hoc est abstrahere universale a particulari, vel speciem intelligibilem a phantasmatibus, considerare scilicet naturam speciei absque consideratione individualium principiorum, quæ per phantasmata repræsentantur. Cum ergo dicitur, quod intellectus est falsus, qui intelligit rem aliter quam sit, verum est, si ly *aliter* referatur ad rem intellectam: tunc enim intellectus est falsus, quando intelligit rem esse aliter quam sit: unde falsus esset intellectus, si sic abstraheret speciem lapidis a materia, ut intelligeret eam non esse in materia, ut Plato posuit. Non est autem verum quod proponitur, si ly *aliter* accipiatur ex parte intelligentis: est enim absque falsitate ut alius sit modus intelligentis in intelligendo, quam modus rei in essendo: quia intellectum est in intelligente immaterialiter per modum intellectus, non autem materialiter per modum rei materialis.

Ad secundum dicendum, quod quidam putaverunt, quod species rei naturalis sit forma solum, & quod materia non sit pars speciei. Sed secundum hoc in definitionibus rerum naturalium non poneretur materia.

Et ideo aliter dicendum est, quod materia est duplex, scilicet communis, & signata, vel individualis: communis quidem, ut caro, & os; individualis autem, ut hæ carnes, & hæc ossa. Intellectus igitur abstrahit speciem rei naturalis a materia sensibili individuali, non autem a materia sensibili communi; sicut speciem hominis abstrahit ab his carnibus, & his ossibus: quæ non sunt de ratione speciei, sed partes individui, ut dicitur in VII. Metaph. (tex. 34. & 35.) & ideo sine eis considerari potest. Sed species hominis non potest abstrahi per intellectum a carnibus, & ossibus. Species autem mathematicæ possunt abstrahi per intellectum a materia sensibili, non solum

(a) *Ita cod. Alcan. Nicolaim, & editio Par. 1712. Edit. Rom. & Patav.* 1698. Si enim dicamus *tantum*.

lum individuali, sed etiam communi; non tamen a materia intelligibili communi, sed solum individuali. Materia enim sensibilis dicitur materia corporalis, secundum quod subiacet qualitatibus sensibilibus, scilicet calido, & frigido, duro, & molli, & huiusmodi. Materia vero intelligibilis dicitur substantia, secundum quod subiacet quantitati. Manifestum est autem quod quantitas prius inest substantiae quam qualitates sensibiles. Unde quantitates, ut numeri, & dimensiones, & figurae, quae sunt terminationes quantitatum, possunt considerari absque qualitatibus sensibilibus; quod est eas abstrahi a materia sensibili: non tamen possunt considerari sine intellectu substantiae quantitati subiectae; quod esset eas abstrahi a materia intelligibili communi: possunt tamen considerari sine hac, vel illa substantia; quod est eas abstrahi a materia intelligibili individuali. Quaedam vero sunt quae possunt abstrahi etiam a materia intelligibili communi, sicut ens, unum, potentia, & actus, & alia huiusmodi; quae etiam esse possunt absque omni materia, ut patet in substantiis immaterialibus. Et quia Plato non consideravit quod dictum est de duplici modo abstractionis, omnia quae diximus abstrahi per intellectum, posuit abstracta esse secundum rem.

Ad tertium dicendum, quod colores habent eumdem modum existendi, prout sunt in materia corporali individuali, sicut in potentia visiva: & ideo possunt imprimere suam similitudinem in visum. Sed phantasmata, cum sint similitudines individuorum, & existant in organis corporeis, non habent eumdem modum existendi quem habet intellectus humanus, ut ex dictis patet (in cor. art. & ar. 7. quaest. praec.) & ideo non possunt sua virtute imprimere in intellectum possibilem. Sed virtute intellectus agentis resultat quaedam similitudo in intellectu possibili ex conversione intellectus agentis supra phantasmata: quae quidem est repraesentativa eorum quorum sunt phantasmata, solum quantum ad naturam speciei. Et per hunc modum dicitur abstrahi species intelligibilis a phantasmatibus, non quod aliqua eadem numero forma quae prius fuit in phantasmatibus, postmodum fiat in intellectu possibili, ad modum quo corpus accipitur ab uno loco, & transfertur ad alterum.

Ad quartum dicendum, quod phantasmata & illuminantur ab intellectu agente, & iterum ab eis per virtutem intellectus agentis species intelligibiles abstrahnntur. Illuminantur qdidem, quia sicut pars sensitiva ex coniunctione ad intellectum efficitur virtuosior, ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur. Abstrahit autem intellectus agens species intelligibiles a phantasmatibus, inquantum per virtutem intellectus agentis accipere possumus in nostra consideratione naturas specierum sine individualibus conditionibus, secundum quarum similitudines intellectus possibilis informatur.

Ad quintum dicendum, quod intellectus noster & abstrahit species intelligibiles a phantasmatibus, inquantum considerat naturas rerum in universali; & tamen intelligit eas in phantasmatibus: quia non potest intelligere ea quorum species abstrahit, nisi convertendo se ad phantasmata, ut supra dictum est (quaest. praec. art. 6. & 7.)

ARTICULUS II. 425

Utrum species intelligibiles a phantasmatibus abstractae se habeant ad intellectum nostrum sicut id quod intelligitur, vel sicut id quo intelligitur.

IV. cont. cap. XI. *& ver. quaest.* II. *art. 6. cor. fin. & pot. quaest.* VII. *art. 5. cor. & quaest.* VIII. *art. 1. & opusc.* II. *cap.* LXXXV.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod species intelligibiles a phantasmatibus abstractae se habeant ad intellectum nostrum sicut id quod intelligitur. Intellectum enim in actu est in intelligente, quia intellectum in actu est ipse intellectus in actu. Sed nihil de re intellecta est in intellectu actu intelligente, nisi species intelligibilis abstracta. Ergo huiusmodi species est ipsum intellectum in actu.

2. Praeterea. Intellectum in actu oportet in aliquo esse; alioquin nihil esset. Sed non est in re, quae est extra animam: quia cum res quae est extra animam, sit materialis, nihil quod est in ea, potest esse intellectum in actu. Relinquitur ergo quod intellectum in actu sit in intellectu; & ita nihil est aliud quam species intelligibilis praedicta.

3. Praeterea. Philosophus dicit in I. Periher. (cap. 1.) quod *voces sunt notae*

earum quae sunt in anima, passionum. Sed voces significant res intellectas, id enim voce significamus quod intelligimus. Ergo ipsae passiones animae, scilicet species intelligibiles, sunt ea quae intelliguntur in actu.

Sed contra. Species intelligibilis se habet ad intellectum sicut species sensibilis ad sensum. Sed species sensibilis non est illiud quod sentitur, sed magis id quo sensus sentit. Ergo species intelligibilis non est id quod intelligitur, sed id quo intelligit intellectus.

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt, quod vires quae sunt in nobis cognoscitivae, nihil cognoscunt nisi proprias passiones, puta quod sensus non sentit nisi passionem sui organi. Et secundum hoc intellectus nihil intelligit nisi suam passionem, scilicet speciem intelligibilem in se receptam: & secundum hoc species huiusmodi est ipsum quod intelligitur.

Sed haec opinio manifeste apparet falsa ex duobus,

Primo quidem quia eadem sunt quae intelligimus, & de quibus sunt scientiae. Si igitur ea quae intelligimus, essent solum species quae sunt in anima, sequeretur quod scientiae omnes non essent de rebus quae sunt extra animam, sed solum de speciebus intelligibilibus, quae sunt in anima; sicut secundum Platonicos omnes scientiae sunt de ideis, quas ponebant esse intellectas in actu.

Secundo quia sequeretur error antiquorum dicentium, omne quod videtur, esse verum: & similiter quod contradictoriae essent simul verae. Si enim potentia non cognoscit nisi propriam passionem, de ea solum iudicat. Sic autem videtur aliquid, secundum quod potentia cognoscitiva afficitur. Semper ergo iudicium potentiae cognoscitivae erit de eo quod iudicat, scilicet de propria passione, secundum quod est; & ita omne iudicium erit verum: puta, si gustus non sentit nisi propriam passionem, cum aliquis habens sanum gustum iudicat, mel esse dulce, vere iudicabit; & similiter si ille qui habet gustum infectum, iudicet mel esse amarum, vere iudicabit; utergue enim iudicabit, secundum quod gustus eius afficitur. Et sic sequitur quod omnis opinio aequaliter erit vera, & universaliter omnis acceptio.

Et ideo dicendum est, quod species intelligibilis se habet ad intellectum ut quo intelligit intellectus: quod sic patet. Cum enim sit duplex actio, sicut dicitur IX. Metaph. (tex. 16.) una quae manet in agente (ut videre, & intelligere;) & altera quae transit in rem exteriorem (ut calefacere, & secare:) utraque fit secundum aliquam formam. Et sicut forma, secundum quam provenit actio tendens in rem exteriorem, est similitudo obiecti actionis (ut calor calefaciens est similitudo calefacti;) similiter forma, secundum quam provenit actio manens in agente, est similitudo obiecti. Unde similitudo rei visibilis est, secundum quam visus videt; & similitudo rei intellectae, quae est species intelligibilis, est forma, secundum quam intellectus intelligit. Sed quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eamdem reflexionem intelligit & suum intelligere, & speciem qua intelligit. Et sic species intellecta secundario est id quod intelligitur; sed id quod intelligitur primo, est res, cuius species intelligibilis est similitudo. Et hoc etiam patet ex antiquorum opinione, qui ponebant, simile simili cognosci. Ponebant enim, quod anima per terram quae in ipsa erat, cognosceret terram quae extra ipsam erat: & sic de aliis. Si ergo accipiamus speciem terrae loco terrae secundum doctrinam Aristotelis (Lib. III. de Anima tex. 38.) qui dicit, quod lapis non est in anima, sed species lapidis; sequeretur quod anima per species intelligibiles cognoscat res quae sunt extra animam.

Ad primum ergo dicendum, quod (*a*) intellectum est in intelligente per suam similitudinem. Et per hunc modum dicitur, quod intellectum in actu est intellectus in actu, inquantum similitudo rei intellectae est forma intellectus, sicut similitudo rei sensibilis est forma sensus in actu. Unde non sequitur quod species intelligibilis abstracta sit id quod actu intelligitur, sed quod sit similitudo eius.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur intellectum in actu, duo importantur, scilicet res quae intelligitur, & hoc quod est ipsum intelligi. Et similiter cum dicitur universale abstractum, duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei, & abstractio, seu universalitas. Ipsa igitur natura cui accidit vel intelligi, vel abstrahi, vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum quod est intelligi, vel abstrahi,

(a) *Edit. Rom.* intellectus.

hi, vel intentio universalitatis, est in intellectu: & hoc possumus videre per simile in sensu. Visus enim videt colorem pomi sine eius odore. Si ergo quaeratur, ubi sit color, qui videtur sine odore, manifestum est quod color, qui videtur, non est nisi in pomo. Sed quod sit sine odore perceptus, hoc accidit ei ex parte visus, inquantum in visu est similitudo coloris, & non odoris. Similiter humanitas quae intelligitur, non est nisi in hoc, vel in illo homine; sed quod humanitas apprehendatur sine individualibus conditionibus, quod est ipsam abstrahi, ad quod sequitur intentio universalitatis, accidit humanitati, secundum quod percipitur ab intellectu, in quo est similitudo naturae speciei, & non individualium principiorum.

Ad tertium dicendum, quod in parte sensitiva invenitur duplex operatio. Una secundum solam immutationem; & sic perficitur operatio sensus per hoc quod immutatur a sensibili. Alia operatio est formatio, secundum quod vis imaginativa format sibi aliquod idolum rei absentis, vel etiam numquam visae. Et utraque haec operatio (a) coniungitur in intellectu. Nam primo quidem consideratur passio intellectus possibilis, secundum quod informatur specie intelligibili. Qua quidem informatus format secundo vel definitionem, vel divisionem, vel compositionem, quae per vocem significatur. Unde ratio quam significat nomen, est definitio; & enuntiatio significat compositionem, & divisionem intellectus. Non ergo voces significant ipsas species intelligibiles, sed ea quae intellectus sibi format ad iudicandum de rebus exterioribus.

ARTICULUS III. 426

Utrum magis universalia sint priora in nostra cognitione intellectuali.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod magis universalia non sint priora in nostra cognitione intellectuali. Quia ea quae sunt priora, & notiora secundum naturam, sunt posteriora, & minus nota secundum nos. Sed universalia sunt priora secundum naturam: quia prius est a quo non convertitur subsistendi consequentia. Ergo universalia sunt posteriora in cognitione nostri intellectus.

2. Praeterea. Composita sunt priora quoad nos quam simplicia. Sed universalia sunt simpliciora. Ergo sunt posterius nota quoad nos.

3. Praeterea. Philosophus dicit in I. Physic. (tex. 5.) quod *definitum prius cadit in cognitione nostra quam partes definitionis*. Sed universaliora sunt partes definitionis minus universalium, sicut animal est pars definitionis hominis. Ergo universalia sunt posterius nota quoad nos.

4. Praeterea. Per effectus devenimus in causas, & principia. Sed universalia sunt quaedam principia. Ergo universalia sunt posterius nota quoad nos.

Sed contra est quod dicitur in I. Phys. (tex. 4) quod *ex universalibus in singularia oportet devenire*.

Respondeo dicendum, quod in cognitione nostri intellectus duo oportet considerare. Primo quidem, quod cognitio intellectiva aliquo modo a sensitiva primordium sumit. Et quia sensus est singularium, intellectus autem universalium; necesse est quod cognitio singularium quoad nos prior sit quam universalium cognitio. Secundo oportet considerare, quod intellectus noster de potentia in actum procedit. Omne autem quod procedit de potentia in actum, prius pervenit ad actum incompletum, qui est medius inter potentiam, & actum, quam ad actum perfectum. Actus autem perfectus, ad quem pervenit intellectus, est scientia completa, per quam distincte, & determinate res cognoscuntur; actus autem incompletus est scientia imperfecta, per quam sciuntur res indistincte sub quadam confusione. Quod enim sic cognoscitur, secundum quid cognoscitur in actu, & quodammodo in potentia: unde Philosophus dicit in I. Phys. (tex. 3.) quod *sunt primo nobis manifesta, & certa confusa magis; posterius autem cognoscimus distinguendo principia, & elementa*. Manifestum est autem quod cognoscere aliquid, in quo plura continentur, sine hoc quod habeatur propria notitia unicuiusque eorum quae continentur in illo, est cognoscere aliquid sub confusione quadam. Sic autem potest cognosci tam totum universale, in quo partes continentur in potentia, quam etiam totum integrale: utrumque enim totum potest cognosci in quadam confusione, sine hoc quod partes distincte cognoscantur. Cognoscere autem distincte id quod continetur in toto universali, est habere cognitionem de re minus communi; sicut cognoscere

a) *Nicolaius* contingit.

animal indistincte est cognoscere animal, inquantum est animal; cognoscere autem animal distincte est cognoscere animal, inquantum est animal rationale, vel irrationale; quod est cognoscere hominem, vel leonem. Prius igitur occurrit intellectui nostro cognoscere animal quam cognoscere hominem.

Et eadem ratio est, si comparemus quodcumque magis universale ad minus universale. Et quia sensus exit de potentia in actum, sicut & intellectus; idem etiam ordo cognitionis apparet in sensu. Nam prius secundum sensum diiudicamus magis commune quam minus commune, & secundum locum, & secundum tempus: secundum locum quidem, sicut cum aliquid videtur a remotis, prius deprehenditur esse corpus quam deprehendatur esse animal, & prius deprehenditur esse animal quam deprehendatur esse homo, & prius homo quam Socrates, vel Plato; secundum tempus autem, quia puer a principio prius distinguit hominem a non homine, quam distinguat hunc hominem ab alio homine: & ideo *pueri a principio appellant omnes viros patres, posterius autem determinant unumquemque*, ut dicitur in I. Physic. (tex. 5.) Et huius ratio manifesta est, quia qui scit aliquid indistincte, adhuc est in potentia ut sciat distinctionis principium, sicut qui scit genus, est in potentia ut sciat differentiam. Et sic patet quod cognitio indistincta media est inter potentiam, & actum.

Est ergo dicendum, quod cognitio singularium est prior quoad nos quam cognitio universalium, sicut cognitio sensitiva quam cognitio intellectiva. Sed tam secundum sensum, quam secundum intellectum cognitio magis communis est prior quam cognitio minus communis.

Ad primum ergo dicendum, quod universale dupliciter potest considerari. Uno modo secundum quod natura universalis consideratur simul cum intentione universalitatis. Et cum intentio universalitatis (ut scilicet unum & idem habeat habitudinem ad multa) proveniat ex abstractione intellectus, oportet quod secundum hunc modum universale sit posterius. Unde in I. de Anima (tex. 8.) dicitur, quod *animal universale aut nihil est, aut posterius est*. Sed secundum Platonem, qui posuit universalia subsistentia, secundum hanc considerationem universale esset prius quam particularia, quae secundum eum non sunt nisi per participationem universalium subsistentium, quae dicuntur ideae. Alio modo potest considerari quantum ad ipsam naturam, scilicet animalitatis, vel humanitatis, prout invenitur in particularibus. Et sic dicendum est, quod duplex est ordo naturae. Unus secundum viam generationis, & temporis, secundum quam viam ea quae sunt imperfecta, & in potentia, sunt priora: & hoc modo magis commune est prius secundum naturam: quod apparet manifeste in generatione hominis, & animalis: nam prius generatur animal quam homo, ut dicitur in Lib. de generatione animalium (cap. 3.) Alius est ordo perfectionis, sive intentionis naturae, sicut actus simpliciter est prior secundum naturam quam potentia, & perfectum prius quam imperfectum: & per hunc modum minus commune est prius secundum naturam quam magis commune, ut homo quam animal. Naturae enim intentio non sistit in generatione animalis, sed intendit generare hominem.

Ad secundum dicendum, quod universale magis commune comparatur ad minus commune ut totum, & ut pars: ut totum quidem, secundum quod in magis universali non solum continetur in potentia minus universale, sed etiam alia, ut sub animali non solum homo, sed etiam equus; ut pars autem secundum quod minus commune continet in sui ratione non solum magis commune, sed etiam alia; ut homo non solum animal, sed etiam rationale. Sic igitur animal consideratum in se prius est in nostra cognitione quam homo; sed homo est prius in nostra cognitione quam quod animal sit pars rationis eius.

Ad tertium dicendum, quod pars aliqua dupliciter potest cognosci. Uno modo absolute, secundum quod in se est: & sic nihil prohibet prius cognoscere partes quam totum, ut lapides quam domum. Alio modo secundum quod sunt partes huius totius: & sic necesse est quod prius cognoscamus totum quam partes. Prius enim cognoscimus domum quadam confusa cognitione, quam distinguamus singulas partes eius. Sic igitur dicendum est, quod definientia absolute considerata sunt prius nota quam definitum, alioquin non notificaretur definitum per ea; sed secundum quod sunt partes definitionis, sic sunt posterius nota. Prius enim cognoscimus hominem quadam confusa cognitione, quam sciamus distinguere omnia quae sunt de hominis ratione.

Ad

Ad quartum dicendum, quod universale, secundum quod accipitur cum intentione universalitatis, est quidem quodammodo principium cognoscendi, prout intentio universalitatis consequitur modum intelligendi, qui est per abstractionem: non autem est necesse quod omne quod est principium cognoscendi, sit principium essendi, ut Plato existimavit; cum quandoque cognoscamus causam per effectum, & substantiam per accidentia. Unde universale sic acceptum secundum sententiam Aristotelis non est principium essendi, neque substantia, ut patet in VII. Metaph. (tex. 45.) Si autem consideremus ipsam naturam generis, & speciei, prout est in singularibus, sic quodammodo habet rationem principii formalis respectu singularium. Nam singulare est propter materiam; ratio autem speciei sumitur ex forma. Sed natura generis comparatur ad naturam speciei magis per modum materialis principii: quia natura generis sumitur ab eo quod est materiale in re, ratio vero speciei ab eo quod est formale; sicut ratio animalis a sensitivo, ratio vero hominis ab intellectivo. Et inde est quod ultima naturæ intentio est ad speciem, non autem ad individuum, neque ad genus: quia forma est finis generationis, materia vero est propter formam. Non autem oportet quod cuiuslibet causæ, vel principii cognitio sit posterior quoad nos; cum quandoque cognoscamus per causas sensibiles effectus ignotos, quandoque autem e converso.

ARTICULUS IV. 427

Utrum possimus multa simul intelligere.

Sup. quæst. XII *art.* 10. *cor. &* *quæst.* LVIII. *art.* 2. *& II. dist.* III. *quæst.* III. *art.* 4. *& III. dist.* XIV. *art.* 2. *quæst.* IV. *& I. cont. cap.* LV. *& ver. quæst.* VIII. *art.* 14. *& quol.* VII. *art.* 2.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod possimus multa simul intelligere. Intellectus enim est supra tempus. Sed prius, & posterius ad tempus pertinent. Ergo intellectus non intelligit diversa secundum prius, & posterius, sed simul.

2. Præterea. Nihil prohibet diversas formas non oppositas simul eidem actu inesse, sicut odorem, & colorem pomo. Sed species intelligibiles non sunt oppositæ. Ergo nihil prohibet intellectum unum simul fieri in actu secundum diversas species intelligibiles; & sic potest multa simul intelligere.

3. Præterea. Intellectus simul intelligit aliquod totum, ut hominem, vel domum. Sed in quolibet toto continentur multæ partes. Ergo intellectus simul multa intelligit.

4. Præterea. Non potest cognosci differentia unius ad alterum, nisi simul utrumque apprehendatur, ut dicitur in Lib. I. de Anima (text. 145. & 146.) & eadem ratio est de quacumque alia comparatione. Sed intellectus noster cognoscit differentiam unius ad alterum. Ergo cognoscit multa simul.

Sed contra est quod dicitur in Lib. II. Topic. (cap. IV. loc. XXXIII.) quod *intelligere est unum solum, scire vero multa.*

Respondeo dicendum, quod intellectus quidem potest simul multa intelligere per modum unius, non autem multa per modum multorum.

Dico autem per modum unius, vel multorum, per unam, vel plures species intelligibiles: nam modus cuiusque actionis consequitur formam, quæ est actionis principium. Quæcumque ergo intellectus potest intelligere sub una specie, simul intelligere potest: & inde est quod Deus omnia simul videt per unum, quod est essentia sua. Quæcumque vero intellectus per diversas species intelligit, non simul intelligit.

Et huius ratio est, quia impossibile est idem subiectum perfici simul pluribus formis unius generis, & diversarum specierum; sicut impossibile est quod idem corpus secundum idem simul coloretur diversis coloribus, vel figuretur diversis figuris. Omnes autem species intelligibiles sunt unius generis, quia sunt perfectiones unius intellectivæ potentiæ; licet res quarum sunt species, sint diversorum generum. Impossibile est ergo quod idem intellectus simul perficiatur diversis speciebus intelligibilibus ad intelligendum diversa in actu.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus est supra tempus, quod est numerus motus corporalium rerum. Sed ipsa pluralitas specierum intelligibilium causat vicissitudinem quamdam intelligibilium operationum, secundum quam una operatio est prior altera: & hanc vicissitudinem Augustinus nominat tempus, cum dicit VIII. super Gen. ad lit. (cap. XX. & XXII.) quod *Deus movet creaturam spiritualem per tempus.*

Ad secundum dicendum, quod non solum oppositæ formæ non possunt esse simul in eodem subiecto, sed nec quæcumque formæ eiusdem generis, licet non sint oppositæ, sicut patet per exemplum inductum (in corp.) de coloribus, & figuris.

Ad tertium dicendum, quod partes possunt intelligi dupliciter. Uno modo sub quadam confusione, prout sunt in toto; & sic cognoscuntur per unam formam totius, & sic simul cognoscuntur. Alio modo cognitione distincta, secundum quod quælibet cognoscitur per suam speciem; & sic non simul intelliguntur.

Ad quartum dicendum, quod quando intellectus intelligit differentiam, vel comparationem unius ad alterum, cognoscit utrumque differentium, vel comparatorum sub ratione ipsius comparationis, vel differentiæ, sicut dictum est (in solut. præced.) quod cognoscit partes sub ratione totius.

ARTICULUS V. 428

Utrum intellectus noster intelligat componendo, & dividendo.

Sup. quæst. lviii. *art.* 4. & 5. & *III. dist.* xxxv. *quæst.* ii. *art.* 2. *quæst.* 1. *cor.*

AD quintum sic proceditur. Videtur quod intellectus noster non intelligat componendo, & dividendo. Compositio enim, & divisio non est nisi multorum. Sed intellectus non potest simul multa intelligere. Ergo non potest intelligere componendo, & dividendo.

2. Præterea. Omni compositioni, & divisioni adiungitur tempus præsens, præteritum, vel futurum. Sed intellectus abstrahit a tempore, sicut etiam ab aliis particularibus conditionibus. Ergo intellectus non intelligit componendo, & dividendo.

3. Præterea. Intellectus intelligit per assimilationem ad res. Sed compositio, & divisio nihil est in rebus: nihil enim invenitur in rebus nisi res, quæ significatur per prædicatum, & subiectum; quæ est una & eadem, si compositio est vera: homo enim est vere id quod est animal. Ergo intellectus non componit, & dividit.

Sed contra. Voces significant conceptiones intellectus, ut dicit Philosophus in I. Perh. (cap. 1.) Sed in vocibus est compositio, & divisio, ut patet in propositionibus affirmativis, & negativis. Ergo intellectus componit, & dividit.

Respondeo dicendum, quod intellectus humanus necesse habet intelligere componendo, & dividendo. Cum enim intellectus humanus exeat de potentia in actum, similitudinem quamdam habet cum rebus generabilibus, quæ non statim perfectionem suam habent, sed eam successive acquirunt. Et similiter intellectus humanus non statim in prima apprehensione capit perfectam rei cognitionem; sed primo apprehendit aliquid de ipsa, puta quidditatem ipsius rei, quæ est primum, & proprium obiectum intellectus; & deinde intelligit proprietates, & accidentia, & habitudines circumstantes rei essentiam. Et secundum hoc necesse habet unum apprehensum alii componere, & dividere, & ex una compositione, & divisione ad aliam procedere: quod est ratiocinari.

Intellectus autem angelicus, & divinus se habent sicut res incorruptibiles, quæ statim a principio habent suam totam perfectionem. Unde intellectus angelicus, & divinus statim perfecte totam rei cognitionem habet. Unde in cognoscendo quidditatem rei cognoscit de re simul quicquid nos cognoscere possumus componendo, & dividendo, & ratiocinando. Et ideo intellectus humanus cognoscit componendo, & dividendo, sicut & ratiocinando. Intellectus autem divinus, & angelicus cognoscunt quidem compositionem, & divisionem, & ratiocinationem, non componendo, & dividendo, & ratiocinando, sed per intellectum simplicis quidditatis.

Ad primum ergo dicendum, quod compositio, & divisio intellectus per quamdam differentiam, vel comparationem fit. Unde sic intellectus cognoscit multa componendo, & dividendo, sicut cognoscendo differentiam, vel comparationem rerum.

Ad secundum dicendum, quod intellectus abstrahit a phantasmatibus; & tamen non intelligit actu nisi convertendo se ad phantasmata, sicut supra dictum est (art. 1. huius quæst. & quæst. lxxxiv. art. 7.) Et ex ea parte qua se ad phantasmata convertit, compositioni, & divisioni intellectus adiungitur tempus.

Ad tertium dicendum, quod similitudo rei recipitur in intellectu secundum modum intellectus, & non secundum modum rei. Unde compositioni, & divisioni intellectus respondet quidem aliquid ex par-

parte rei; tamen non eodem modo se habet in re sicut in intellectu. Intellectus enim humani proprium obiectum est quidditas rei materialis, quæ sub sensu, & imaginatione cadit. Invenitur autem duplex compositio in re materiali. Prima quidem formæ ad materiam; & huic respondet compositio intellectus, qua totum universale de sua parte prædicatur. Nam genus sumitur a materia communi, differentia vero completiva speciei a forma, particulare vero a materia individuali. Secundo vero compositio est accidentis ad subiectum; & huic compositioni respondet compositio intellectus, secundum quam prædicatur accidens de subiecto, ut cum dicitur, Homo est albus. Tamen differt compositio intellectus a compositione rei: nam ea quæ componuntur in re, sunt diversa; compositio autem intellectus est signum identitatis eorum quæ componuntur. Non enim intellectus sic componit, ut dicat, quod homo est albedo; sed dicit, quod homo est albus, idest habens albedinem. (*a*) Idem autem est subiecto quod est homo, & quod est habens albedinem. Et simile est de compositione formæ, & materiæ. Nam animal significat id quod habet (*b*) naturam sensitivam; rationale vero, quod habet naturam intellectivam; homo vero, quod habet utrumque; *Socrates* vero, quod habet omnia hæc cum materia individuali. Et secundum hanc identitatis rationem intellectus noster unum componit alteri, prædicando.

ARTICULUS VI. 429

Utrum intellectus possit esse falsus.

Sup. quæst. XVII. *art.* 3. & *II. dist.* XXX. *quæst.* III. *art.* 1. & *ver. quæst.* 1. *art.* 12. & *VI. Metaph. lect.* 4. & *Lib. IX. fin.* & *III. de Anima lect.* II. *fin.*

AD sextum sic proceditur. Videtur quod intellectus possit esse falsus. Dicit enim Philosophus in VI. Metaph. (text. 8.) quod *verum, & falsum sunt in mente*. Mens autem, & intellectus idem sunt, ut supra dictum est (quæst. lxxix. art. 1.) Ergo falsitas est in intellectu.

2. Præterea. Opinio, & ratiocinatio ad intellectum pertinent. Sed in utraque istarum invenitur falsitas. Ergo potest esse falsitas in intellectu.

3. Præterea. Peccatum in parte intellectiva est. Sed peccatum cum falsitate est: *errant enim qui operantur malum*, ut dicitur Proverb. XIV. 22. Ergo falsitas potest esse in intellectu.

Sed contra est quod dicit Augustinus in Lib. lxxxiii. Qq. (quæst. xxxii. in princ.) quod *omnis qui fallitur, id in quo fallitur, non intelligit*. Et Philosophus dicit in Lib. III. de Anima (text. 51.) quod *intellectus semper est rectus*.

Respondeo dicendum, quod Philosophus in III. de Anima (tex. 26.) comparat quantum ad hoc intellectum sensui. Sensus enim circa proprium obiectum non decipitur, sicut visus circa colorem, nisi forte per accidens ex impedimento circa organum contingente; sicut cum gustus febrientium dulcia iudicat amara, propter hoc quod lingua malis humoribus est repleta. Circa sensibilia vero communia decipitur sensus, sicut iudicando de magnitudine, vel figura; ut cum iudicat, Solem esse pedalem, qui tamen est maior terra. Et multo magis decipitur circa sensibilia per accidens, ut cum iudicat, fel esse mel propter coloris similitudinem. Et huius ratio est in evidenti, quia ad proprium obiectum unaquæque potentia per se ordinatur, secundum quod ipsa: quæ autem sunt huiusmodi, semper eodem modo se habent. Unde, manente potentia, non deficit eius iudicium circa proprium obiectum. Obiectum autem proprium intellectus est quidditas rei. Unde circa quidditatem rei, per se loquendo, intellectus non fallitur; sed circa ea quæ circumstant rei essentiam, vel quidditatem, intellectus potest falli, dum unum ordinat ad aliud, vel componendo, vel etiam ratiocinando. Et propter hoc etiam circa illas propositiones errare non potest quæ statim cognoscuntur, cognita terminorum quidditate; sicut accidit circa prima principia, ex quibus etiam accidit infallibilitas veritatis secundum certitudinem scientiæ circa conclusiones.

Per accidens tamen contingit intellectum decipi circa quod quid est in rebus compositis: non ex parte organi, quia intellectus non est virtus utens organo; sed ex parte compositionis intervenientis circa definitionem, dum vel definitio unius rei est falsa de alia, sicut definitio circuli de triangulo; vel dum aliqua definitio est in se falsa, implicans compositionem impossibilium; ut si accipiatur hoc

(a) *Ita codd. & editis plurimi. In Edit. Rom. deest.* Idem autem est subiecto quod est homo, & quod est habens albedinem. (b) *Al.* materiam.

hoc ut definitio alicuius rei, Animal rationale alatum. Unde in rebus simplicibus, in quarum definitionibus compositio intervenire non potest, non possumus decipi; sed deficimus in totaliter non attingendo, sicut dicitur in IX. Metaph. (tex. 22.)

Ad primum ergo dicendum, quod falsitas dicitur esse in mente secundum compositionem, & divisionem.

Et similiter dicendum est ad secundum de opinione, & ratiocinatione.

Et ad tertium de errore peccantium, qui consistit in applicatione ad appetibile. Sed in absoluta consideratione quidditatis rei, & eorum quæ per eam cognoscuntur, intellectus numquam decipitur.

Et sic loquuntur auctoritates in contrarium inductæ.

ARTICULUS VII. 430

Utrum unam & eamdem rem unus alio melius intelligere possit.

Sup. quæst. XII. *art.* 6. *cor.* & *IV. dist.* XLIX. *quæst.* II. *art.* 4. *ad* 1. & *ver. quæst.* II. *art.* 2. *ad* 2.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod unam & eamdem rem unus alio melius intelligere non possit. Dicitur enim in Lib. LXXXIII. Qq. (quæst. XXXII.) *Quisquis ullam rem aliter quam est, intelligit, non eam intelligit. Quare non est dubitandum, esse perfectam intelligentiam, qua præstantior esse non possit; & ideo non per infinitum ire, quia quæque res intelligitur, nec eam posse alium alio plus intelligere.*

2. Præterea. Intellectus intelligendo verus est. Veritas autem, cum sit æqualitas quædam intellectus, & rei, non recipit magis, & minus: non enim proprie dicitur aliquid magis, & minus æquale. Ergo neque magis, & minus aliquid intelligi dicitur.

3. Præterea. Intellectus est id quod est formalissimum in homine. Sed differentia formæ causat differentiam speciei. Si igitur unus homo magis alio intelligit, videtur quod non sint unius speciei.

Sed contra est quod per experimentum inveniuntur aliqui aliis profundius intelligentes; sicut profundius intelligit qui conclusionem aliquam potest reducere in prima principia, & causas primas, quam qui potest reducere solum in causas proximas.

Respondeo dicendum, quod aliquem intelligere unam & eamdem rem magis quam alium, potest intelligi dupliciter. Uno modo sic quod ly *magis* determinet actum intelligendi ex parte rei intellectæ: & sic non potest unus eamdem rem magis intelligere quam alius: quia si intelligeret eam aliter quam sit, vel melius, vel peius, falleretur, & non intelligeret, ut arguit Augustinus (loc. cit.) Alio modo potest intelligi, ut determinet actum intelligendi ex parte intelligentis; & sic unus alio potest eamdem rem melius intelligere, quia est melioris virtutis in intelligendo; sicut melius videt visione corporali rem aliquam qui est perfectioris virtutis, & in quo virtus visiva est perfectior. Hoc autem circa intellectum contingit dupliciter. Uno quidem modo ex parte ipsius intellectus, qui est perfectior. Manifestum est enim quod quanto corpus est melius dispositum, tanto meliorem sortitur animam: quod manifeste apparet in his quæ sunt secundum speciem diversa. Cuius ratio est, quia actus, & forma recipitur in materia secundum materiæ capacitatem. Unde cum etiam in hominibus quidam habeant corpus melius dispositum, sortiuntur animam maioris virtutis in intelligendo. Unde dicitur in II. de Anima (tex. 94.) quod *molles carne bene aptos mente videmus*. Alio modo contingit hoc ex parte inferiorum virtutum, quibus intellectus indiget ad sui operationem. Illi enim in quibus virtus imaginativa, & cogitativa, & memorativa est melius disposita, sunt melius dispositi ad intelligendum.

Ad primum ergo patet solutio ex dictis.

Et similiter ad secundum: veritas enim intellectus in hoc consistit quod intelligatur res esse sicuti est.

Ad tertium dicendum, quod differentia formæ, quæ non provenit nisi ex diversa dispositione materiæ, non facit diversitatem secundum speciem, sed solum secundum numerum. Sunt enim diversorum individuorum diversæ formæ secundum materiam diversificatæ.

A R-

ARTICULUS VIII. 431

Utrum intellectus per prius intelligat indivisibile quam divisibile.

Infra quaest. LXXXVII. *art.* 3. *cor.* & *I. dist.* XXIV. *quaest.* 1. *art.* 3. *ad* 2. & *III. de Anima lect.* 11.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod intellectus per prius intelligat indivisibile quam divisibile. Dicit enim Philosophus in I. Physic. (tex. 1.) quod *intelligimus, & scimus ex principiorum, & elementorum cognitione*. Sed indivisibilia sunt principia, & elementa divisibilium. Ergo per prius sunt nobis nota indivisibilia quam divisibilia.

2. Praeterea. Id quod ponitur in definitione alicuius, per prius cognoscitur a nobis: quia *definitio est ex prioribus, & notioribus*, ut dicitur in VI. Top. (cap. 1.) Sed indivisibile ponitur in definitione divisibilis, sicut punctum in definitione lineae: *linea* enim, ut Euclides dicit, (Lib. I. elem. in princ.) *est longitudo sine latitudine, cuius extremitates sunt duo puncta*: & unitas ponitur in definitione numeri: quia *numerus est multitudo mensurata per unum*, ut dicitur in X. Metaph. (tex. 21.) Ergo intellectus noster per prius intelligit indivisibile quam divisibile.

3. Praeterea. Simile simili cognoscitur. Sed indivisibile est magis simile intellectui quam divisibile: quia intellectus est simplex, ut dicitur in III. de Anima (tex. 4. & 12.) Ergo intellectus noster prius cognoscit indivisibile.

Sed contra est quod dicitur in III. de Anima (tex. 25.) quod *indivisibile monstratur sicut privatio*. Sed privatio per posterius cognoscitur. Ergo & indivisibile.

Respondeo dicendum, quod obiectum intellectus nostri secundum praesentem statum est quidditas rei materialis, quam a phantasmatibus abstrahit, ut ex praemissis patet (quaest. LXXXIV. art. 6. & 7.) Et quia id quod est primo & per se cognitum a virtute cognoscitiva, est proprium eius obiectum; considerari potest, quo ordine indivisibile intelligatur a nobis, ex eius habitudine ad huiusmodi quidditatem.

Dicitur autem indivisibile tripliciter, ut dicitur in III. de Anima (tex. 23. & deinceps.) Uno modo sicut continuum est indivisibile, quia est indivisum in actu, licet sit divisibile in potentia: & huiusmodi indivisibile prius est intellectum a nobis quam eius divisio, quae est in partes: quia cognitio confusa est prior quam distincta, ut dictum est (art. 3. huius quaest. ad 3.) Alio modo dicitur indivisibile secundum speciem, sicut ratio hominis est quoddam indivisibile: & hoc etiam modo indivisibile est prius intellectum quam divisio eius in partes rationis, ut supra dictum est (loc. cit.) & iterum prius quam intellectus componat, & dividat, affirmando, vel negando. Et huius ratio est, quia huiusmodi duplex indivisibile intellectus secundum se intelligit sicut proprium obiectum. Tertio modo dicitur indivisibile quod est omnino indivisibile, ut punctus, & unitas, quae nec actu, nec potentia dividuntur: & huiusmodi indivisibile per posterius cognoscitur per privationem divisibilis. Unde punctum privative definitur: *Punctum est cuius pars non est*. Et similiter ratio *unius* est quod sit indivisibile, ut dicitur in X. Metaph. (tex. 2.) Et huius ratio est, quia tale indivisibile habet quamdam oppositionem ad rem corporalem, cuius quidditatem primo & per se intellectus accipit.

Si autem intellectus noster intelligeret per participationem indivisibilium separatorum, ut Platonici posuerunt, sequeretur quod indivisibile huiusmodi esset primo intellectum: quia secundum Platonicos prius participatur a rebus.

Ad primum ergo dicendum, quod in accipiendo scientiam non semper principia, & elementa sunt priora: quia quandoque ex effectibus sensibilibus devenimus in cognitionem principiorum, & causarum intelligibilium. Sed in complemento scientiae semper scientia effectuum dependet ex cognitione principiorum, & elementorum: quia, ut ibidem dicit Philosophus (loc. cit. in arg.) *tunc opinamur nos scire, cum principiata possumus in causas resolvere*.

Ad secundum dicendum, quod punctum non ponitur in definitione lineae communiter sumptae. Manifestum est enim quod in linea infinita, & etiam in circulari non est punctum nisi in potentia. Sed Euclides definit lineam finitam rectam: & ideo posuit punctum in definitione lineae, sicut terminum in definitione terminati. Unitas vero est mensura numeri: & ideo ponitur in definitione numeri mensurati; non autem ponitur in definitione divisibilis, sed magis e converso.

Ad tertium dicendum, quod similitudo,

do, per quam intelligimus, est species cogniti in cognoscente: & ideo non secundum similitudinem naturæ ad potentiam cognoscitivam est aliquid prius cognitum, sed per convenientiam ad obiectum: alioquin magis visus cognosceret auditum quam colorem.

QUAESTIO LXXXVI.

Quid intellectus noster in rebus materialibus cognoscat,

in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est, quid intellectus noster in rebus materialibus cognoscat: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum cognoscat singularia.
Secundo, utrum cognoscat infinita.
Tertio, utrum cognoscat contingentia.
Quarto, utrum cognoscat futura.

ARTICULUS I. 432

Utrum intellectus noster cognoscat singularia.

IV. dist. l. quæst. 1. art. 3. & ver. quæst. v. art. 6. & quæst. x. art. 5. & de anima art. 20. & quolib. XII. art. 12. & opusc. XIV. cap. 1. & 11. & III. de Anima lect. 8. co. 2. & 3.

AD primum sic proceditur. Videtur quod intellectus noster cognoscat singularia. Quicumque enim cognoscit compositionem, cognoscit extrema compositionis. Sed intellectus noster cognoscit hanc compositionem, Socrates est homo: eius enim est propositionem formare. Ergo intellectus noster cognoscit hoc singulare quod est Socrates.

2. Præterea. Intellectus practicus dirigit ad agendum. Sed actus sunt circa singularia. Ergo cognoscit singularia.

3. Præterea. Intellectus noster intelligit seipsum. Ipse autem est quoddam singulare; alioquin non haberet aliquem actum, actus enim singularium sunt. Ergo intellectus noster cognoscit singulare.

4. Præterea. Quicquid potest virtus inferior, potest superior. Sed sensus cognoscit singulare. Ergo multo magis intellectus.

Sed contra est quod dicit Philosophus in I. Physic. (tex. 49.) quod *universale secundum rationem est notum, singulare autem secundum sensum.*

Respondeo dicendum, quod singulare in rebus materialibus intellectus noster directe & primo cognoscere non potest. Cuius ratio est, quia principium singularitatis in rebus materialibus est materia individualis. Intellectus autem noster, sicut supra dictum est (quæst. lxxxv. art. 1.) intelligit abstrahendo speciem intelligibilem ab huiusmodi materia. Quod autem a materia individuali abstrahitur, est universale. Unde intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium.

Indirecte autem, & quasi per quamdam reflexionem potest cognoscere singulare. Quia, sicut supra dictum est (quæst. lxxxiv. art. 7.) etiam postquam species intelligibiles abstraxerit, non potest secundum eas actu intelligere, nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit, ut dicitur in III. de Anima (tex. 32.) Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit, indirecte autem singularia, quorum sunt phantasmata. Et hoc modo format hanc propositionem, Socrates est homo.

Unde patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod electio particularis operabilis est quasi conclusio syllogismi intellectus practici, ut dicitur in VII. Ethic. (cap. 3.) Ex universali autem propositione directe non potest concludi singularis, nisi mediante aliqua singulari propositione assumpta. Unde universalis ratio intellectus practici non movet nisi mediante particulari apprehensione sensitivæ partis, ut dicitur in III. de Anima (tex. 58.)

Ad tertium dicendum, quod singulare non repugnat intelligenti, inquantum est singulare, sed inquantum est materiale: quia nihil intelligitur nisi immaterialiter. Et ideo si sit aliquod singulare, & immateriale, sicut est intellectus, hoc non repugnat intelligenti.

Ad quartum dicendum, quod virtus superior potest illud quod virtus inferior, sed eminentiori modo. Unde id quod cognoscit sensus materialiter, & concrete, quod est cognoscere singulare directe, hoc cognoscit intellectus immaterialiter, & abstracte, quod est cognoscere universale.

AR-

ARTICULUS II. 433

Utrum intellectus noſter poſſit cognoſcere infinita.

Inf. quæſt. lxxxvii. *art.* 3. *ad* 2. *&* *opuſc.* ix. *quæſt.* lxxxi.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod intellectus noſter poſſit cognoſcere infinita. Deus enim excedit omnia infinita. Sed intellectus noſter poteſt cognoſcere Deum, ut ſupra dictum eſt (quæſt. xii. art. 1.) Ergo multo magis poteſt cognoſcere omnia alia infinita.

2. Præterea. Intellectus noſter natus eſt cognoſcere genera, & ſpecies. Sed quorumdam generum ſunt infinitæ ſpecies, ſicut numeri, proportiones, & figuræ. Ergo intellectus noſter poteſt cognoſcere infinita.

3. Præterea. Si unum corpus non impediret aliud ab exiſtendo in uno & eodem loco, nihil prohiberet infinita corpora in uno loco eſſe. Sed una ſpecies intelligibilis non prohibet aliam ab exiſtendo ſimul in eodem intellectu: contingit enim multa ſcire in habitu. Ergo nihil prohibet intellectum noſtrum infinitorum ſcientiam habere in habitu.

4. Præterea. Intellectus, cum non ſit virtus materiæ corporalis, ut ſupra dictum eſt (art. 1. quæſt. lxxv. & lxxix.) videtur eſſe potentia infinita. Sed virtus infinita poteſt (*a*) ſuper infinita. Ergo intellectus noſter poteſt cognoſcere infinita.

Sed contra eſt quod dicitur in I. Phyſic. (tex. 35. & Lib. III. tex. 65.) quod *infinitum, inquantum eſt infinitum, eſt ignotum*.

Reſpondeo dicendum, quod cum potentia proportionetur ſuo obiecto, oportet hoc modo ſe habere intellectum ad infinitum, ſicut ſe habet eius obiectum, quod eſt quidditas rei materialis. In rebus autem materialibus non invenitur infinitum in actu, ſed ſolum in potentia, ſecundum quod unum ſuccedit alteri, ut dicitur in III. Phyſic. (tex. 57.) Et ideo in intellectu noſtro invenitur infinitum in potentia, in accipiendo ſcilicet unum poſt aliud: quia numquam intellectus noſter tot intelligit, quin poſſit plura intelligere. Actu autem, vel habitu non poteſt cognoſcere infinita intellectus noſter. Actu quidem non: quia intellectus noſter non poteſt ſimul actu cognoſcere niſi quod per unam ſpeciem cognoſcit. Infinitum autem non habet unam ſpeciem; alioquin haberet totam rationem totius, & perfecti: & ideo non poteſt intelligi niſi accipiendo partem poſt partem, ut ex eius definitione patet in III. Phyſic. (tex. 63.) Eſt enim *infinitum cuius quantitatem accipientibus ſemper eſt aliquid extra accipere*: & ſic infinitum cognoſci non poſſet actu, niſi omnes partes eius numerarentur: quod eſt impoſſibile. Et eadem ratione non poſſumus intelligere infinita in habitu. In nobis enim habitualis cognitio cauſatur ex actuali conſideratione. Intelligendo enim efficimur ſcientes, ut dicitur in II. Eth. (cap. 1.) Unde non poſſemus habere habitum infinitorum ſecundum diſtinctam cognitionem, niſi conſideraviſſemus omnia infinita, numerando ea ſecundum cognitionis ſucceſſionem: quod eſt impoſſibile. Et ita nec actu, nec habitu intellectus noſter poteſt cognoſcere infinita, ſed potentia tantum, ut dictum eſt (in iſto art.)

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. vii. art. 1.) Deus dicitur infinitus, ſicut forma, quæ non eſt terminata per aliquam materiam. In rebus autem materialibus aliquid dicitur infinitum per privationem formalis terminationis. Et quia forma ſecundum ſe nota eſt, materia autem ſine forma ignota; inde eſt quod infinitum materiale eſt ſecundum ſe ignotum. Infinitum autem formale, quod eſt Deus, eſt ſecundum ſe notum; ignotum autem quoad nos, propter defectum intellectus noſtri, qui ſecundum ſtatum præſentis vitæ habet naturalem aptitudinem ad materialia cognoſcenda. Et ideo in præſenti Deum cognoſcere non poſſumus niſi per materiales effectus. In futuro autem tolletur defectus intellectus noſtri per gloriam; & tunc ipſum Deum in ſua eſſentia videre poterimus, tamen abſque comprehenſione.

Ad ſecundum dicendum, quod intellectus noſter natus eſt cognoſcere ſpecies per abſtractionem a phantaſmatibus: & ideo illas ſpecies numerorum, & figurarum quas quis non eſt imaginatus, non poteſt cognoſcere nec actu, nec habitu, niſi forte in genere, & in principiis univerſalibus: quod eſt cognoſcere in potentia, & confuſe.

Ad tertium dicendum, quod ſi duo corpora eſſent in uno loco, vel plura, non opor-

(a) *Al.* eſſe ſuper infinita.

oporteret quod successive subintrarent locum, ut sic per ipsam subintrationis successionem numerarentur locata. Sed species intelligibiles ingrediuntur intellectum nostrum successive, quia non multa simul actu intelliguntur. Et ideo oportet numeratas, & non infinitas species esse in intellectu nostro.

Ad quartum dicendum, quod sicut intellectus noster est infinitus virtute, ita infinitum cognoscit. Est enim virtus eius infinita, secundum quod non terminatur per materiam corporalem; & est cognoscitivus universalis, quod est abstractum a materia individuali, & per consequens non finitur ad aliquod individuum; sed, quantum est de se, ad infinita individua se extendit.

ARTICULUS III. 434

Utrum intellectus sit cognoscitivus contingentium.

VI. Eth. lect. 1. fin. & ver. quaest. XXV. *art.* 2. *ad* 3.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod intellectus non sit cognoscitivus contingentium. Quia, ut dicitur in VI. Eth. (cap. VI.) *intellectus, & sapientia, & scientia non sunt contingentium, sed necessariorum.*

2. Praeterea. Sicut dicitur in IV. Physic. (tex. 120.) *ea quae quandoque sunt, & quandoque non sunt, tempore mensurantur.* Intellectus autem a tempore abstrahit, sicut & ab aliis conditionibus materiae. Cum igitur proprium contingentium sit quandoque esse, & quandoque non esse, videtur quod contingentia non cognoscantur ab intellectu.

Sed contra. Omnis scientia est in intellectu. Sed quaedam scientiae sunt de contingentibus; sicut scientiae morales, quae sunt de actibus humanis subiectis libero arbitrio; & etiam scientiae naturales, quantum ad partem quae tractat de generabilibus, & corruptibilibus. Ergo intellectus est cognoscitivus contingentium.

Respondeo dicendum, quod contingentia dupliciter possunt considerari: uno modo secundum quod contingentia sunt; alio modo secundum quod in eis aliquid necessitatis invenitur: nihil enim est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat; sicut hoc ipsum quod est Socratem currere, in se quidem contingens est; sed habitudo cursus ad motum est necessaria: necessarium enim est Socratem moveri, si currit.

Est autem unumquodque contingens ex parte materiae: quia contingens est quod potest esse, & non esse. Potentia autem pertinet ad materiam; necessitas autem consequitur rationem formae: quia ea quae consequuntur ad formam, ex necessitate insunt. Materia autem est individuationis principium. Ratio autem universalis accipitur secundum abstractionem formae a materia particulari. Dictum autem est supra (art. 1. hui. quaest.) quod per se & directe intellectus est universalium, sensus autem singularium; quorum etiam indirecte quodammodo est intellectus, ut supra dictum est (ibid.) Sic igitur contingentia, prout sunt contingentia, cognoscuntur directe quidem a sensu, indirecte autem ab intellectu; rationes autem universales, & necessariae contingentium cognoscuntur per intellectum.

Unde si attendantur rationes universales scibilium, omnes scientiae sunt de necessariis; si autem attendantur ipsae res, sic quaedam scientia est de necessariis, quaedam vero de contingentibus.

Et per hoc patet solutio ad obiecta.

ARTICULUS IV. 435

Utrum intellectus noster cognoscat futura.

Sup. quaest. XIV. *art.* 13. *& quaest.* LVII. *art.* 3. *&* 2. 2. *quaest.* XCV. *artic.* 1. *& I. dist.* XXXVIII. *art.* 5. *& II. dist.* VII. *quaest.* 1. *art.* 2. *& I. con. cap.* LXVII. *& ver. quaest.* VIII. *art.* 12. *& mal.* XVI. *art.* 7. *& opusc.* 11. *cap.* XXXV. *&* CXXXVI.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod intellectus noster cognoscat futura. Intellectus enim noster cognoscit per species intelligibiles, quae abstrahunt ab hic & nunc, & ita se habent indifferenter ad omne tempus. Sed potest cognoscere praesentia. Ergo potest cognoscere futura.

2. Praeterea. Homo, quando alienatur a sensibus, aliqua futura cognoscere potest, ut patet in dormientibus, & phreneticis. Sed quando alienatur a sensibus, magis (a) viget intellectu. Ergo intellectus, quantum est de se, est cognoscitivus futurorum.

3. Praeterea. Cognitio intellectiva hominis efficacior est quam cognitio quaecum-

(a) *Ita cod. Alcan. cum plurimis editis. Editiones Rom. & Patav.* 1698. indiget.

cumque brutorum animalium. Sed quædam animalia sunt quæ cognoscunt quædam futura, sicut corniculæ frequenter crocitantes significant pluviam mox futuram. Ergo multo magis intellectus humanus potest futura cognoscere.

Sed contra est quod dicitur Eccle. VIII. 6. *Multa hominis afflictio, quia ignorat præterita, & futura nullo potest scire nuntio.*

Respondeo dicendum, quod de cognitione furorum eodem modo distinguendum est, sicut de cognitione contingentium. Nam ipsa futura, ut sub tempore cadunt, sunt singularia, quæ intellectus humanus non cognoscit, nisi per reflexionem, ut supra dictum est (art. I. huius quæst.) Rationes autem futurorum possunt esse universales, & intellectu perceptibiles; & de eis etiam possunt esse scientiæ. Ut tamen communiter de cognitione futurorum loquamur, sciendum est, quod futura dupliciter cognosci possunt: uno modo in seipsis; alio modo in suis causis. In seipsis quidem futura cognosci non possunt nisi a Deo, cui etiam sunt præsentia, dum in cursu rerum sunt futura, inquantum eius æternus intuitus simul fertur supra totum temporis cursum, ut supra dictum est (quæst. XIV. art. 13.) cum de Dei scientia ageretur.

Sed prout sunt in suis causis, cognosci possunt etiam a nobis. Et si quidem in suis causis sint ut ex quibus ex necessitate proveniant, cognoscuntur per certitudinem scientiæ; sicut astrologus præcognoscit eclipsim futuram. Si autem sic sint in suis causis ut ab eis proveniant ut in pluribus; sic cognosci possunt per quamdam coniecturam vel magis, vel minus certam, secundum quod causæ sunt vel magis, vel minus inclinatæ ad effectus.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de cognitione quæ fit per rationes universales causarum, ex quibus futura cognosci possunt, secundum modum ordinis effectus ad causam.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit XII. Confess. (forte Lib. VII. cap. VI. nihil enim tale Lib. XII. habetur) *anima habet quamdam vim sortis ut ex sui natura possit futura cognoscere.* Et ideo quando retrahitur a corporeis sensibus, & quodammodo revertitur ad seipsam, fit particeps notitiæ futurorum. Et hæc quidem opinio rationabilis esset, si poneremus quod anima acciperet cognitionem rerum secundum participationem idearum, sicut Platonici posuerunt: quia sic anima ex sui natura cognosceret universales causas omnium effectuum, sed (a) impediretur per corpus: unde quando a corporis sensibus abstrahitur, futura (b) cognosceret. Sed quia iste modus cognoscendi non est connaturalis intellectui nostro, sed magis ut cognitionem a sensibus accipiat; ideo non est secundum naturam animæ quod futura cognoscat, cum a sensibus alienatur; sed magis per impressionem aliquarum causarum superiorum spiritualium, & corporalium. Spiritualium quidem, sicut cum virtute divina ministerio Angelorum intellectus humanus illuminatur, & phantasmata ordinantur ad futura aliqua cognoscenda; vel etiam cum per operationem dæmonum fit aliqua commotio in phantasia ad præsignandum aliqua futura, quæ dæmones cognoscunt, ut supra dictum est (quæst. LVII. art. 3. & 4.) Huiusmodi autem impressiones spiritualium causarum magis nata est anima humana suscipere, cum a sensibus alienatur: quia per hoc propinquior fit substantiis spiritualibus, & magis libera ab exterioribus inquietudinibus. Contingit autem & hoc per impressionem superiorum causarum corporalium. Manifestum est enim quod corpora superiora imprimunt in corpora inferiora. Unde cum vires sensitivæ sint actus corporalium organorum, consequens est quod ex impressione cælestium corporum immutetur quodammodo phantasia. Unde cum cælestia corpora sint causa multorum futurorum, fiunt in imaginatione aliqua signa quorumdam futurorum. Hæc autem signa magis percipiuntur in nocte, & a dormientibus quam de die, & a vigilantibus: quia, ut dicitur in Lib. de somn. & vig. (seu de divinat. per somn. cap. II. cir. med.) *quæ deferuntur de die, dissolvuntur. Plus est enim sine turbatione aer noctis, eo quod silentiores sunt noctes, & in corpore faciunt sensum propter somnum: quia parvi motus interiores magis sentiuntur a dormientibus quam a vigilantibus. Hi vero motus faciunt phantasmata, ex quibus prævidentur futura.*

Ad tertium dicendum, quod animalia bruta non habent aliquid supra phantasiam quod ordinet phantasmata, sicut homines habent rationem: & ideo phantasia brutorum animalium totaliter sequitur

(a) *Al.* impeditur. (b) *Al.* cognoscit.

tur impressionem cæleſtem. Et ideo ex motibus huiuſmodi animalium magis poſſunt cognoſci quædam futura, ut pluvia, & huiuſmodi, quam ex motibus hominum, qui moventur per conſilium rationis. Unde Philoſophus dicit in Libro de ſomn. & vig. (loc. cit.) quod *quidam imprudentiſſimi ſunt maxime prævidentes. Nam intelligentia horum non eſt curis affecta; ſed tamquam diſerta, & vacua ab omnibus, & mota ſecundum movens ducitur.*

QUAESTIO LXXXVII.

Quomodo anima intellectiva ſeipſam, & ea quæ ſunt in ipſa, cognoſcat,

in quatuor articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt, quomodo anima intellectiva cognoſcat ſeipſam, & ea quæ in ſe ſunt: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum cognoſcat ſeipſam per ſuam eſſentiam.

Secundo, quomodo cognoſcat habitus in ſe exiſtentes.

Tertio, quomodo intellectus cognoſcat proprium actum.

Quarto, quomodo cognoſcat actum voluntatis.

ARTICULUS I. 436

Utrum anima intellectiva ſeipſam cognoſcat per ſuam eſſentiam.

II. cont. cap. XCVI. *princ. & III. cap.* XXXV. *& ver. quæſt.* VIII. *art. 6. & II. de Anima lec. 6. fin. & III. lec.* 8.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod anima intellectiva ſeipſam cognoſcat per ſuam eſſentiam. Dicit enim Auguſtinus IX. de Trinit. (cap. III. in fin.) quod *mens ſeipſam novit per ſeipſam, quoniam eſt incorporea.*

2. Præterea. Angelus, & anima humana conveniunt in genere intellectualis ſubſtantiæ. Sed Angelus intelligit ſeipſum per eſſentiam ſuam. Ergo & anima humana.

3. Præterea. *In his quæ ſunt ſine materia, idem eſt intellectus, & quod intelligitur*, ut dicitur in III. de Anima (tex. 15.) Sed mens humana eſt ſine materia: non enim eſt actus corporis alicuius, ut ſupra dictum eſt (quæſt. LXXV. art 2.) Ergo in mente humana eſt idem intellectus, & quod intelligitur: ergo intelligit ſe per eſſentiam ſuam.

Sed contra eſt quod dicitur in II. de Anima (loc. cit.) quod *intellectus intelligit ſeipſum, ſicut & alia*. Sed alia non intelligit per eſſentiam eorum, ſed per eorum ſimilitudines. Ergo neque ſe intelligit per eſſentiam ſuam.

Reſpondeo dicendum, quod unumquodque cognoſcibile eſt, ſecundum quod eſt in actu, & non ſecundum quod eſt in potentia, ut dicitur in IX. Metaph. (tex. 20.) Sic enim aliquid eſt ens, & verum, quod ſub cognitione cadit, prout actu eſt. Et hoc quidem manifeſte apparet in rebus ſenſibilibus: non enim viſus percipit coloratum in potentia, ſed ſolum coloratum in actu: & ſimiliter intellectus. Manifeſtum eſt enim quod, inquantum eſt cognoſcitivus rerum materialium, non cognoſcit niſi quod eſt actu. Et inde eſt quod non cognoſcit materiam primam, niſi ſecundum proportionem ad formam, ut dicitur in I. Phyſic. (tex. 69.) Unde & in ſubſtantiis immaterialibus, ſecundum quod unaquæque earum ſe habet ad hoc quod ſit in actu per eſſentiam ſuam, ita ſe habet ad hoc quod ſit per ſuam eſſentiam intelligibilis. Eſſentia igitur Dei, quæ eſt actus purus, & perfectus, eſt ſimpliciter, & perfecte ſecundum ſeipſam intelligibilis: unde Deus per ſuam eſſentiam non ſolum ſeipſum, ſed etiam omnia intelligit. Angeli autem eſſentia eſt quidem in genere intelligibilium ut actus, non tamen ut actus purus, neque completus: unde eius intelligere non completur per eſſentiam ſuam. Etſi enim per eſſentiam ſuam ſe intelligat Angelus, tamen non omnia poteſt per eſſentiam ſuam cognoſcere; ſed cognoſcit alia a ſe per eorum ſimilitudines. Intellectus autem humanus ſe habet in genere rerum intelligibilium ut ens in potentia tantum, ſicut & materia prima ſe habet in genere rerum ſenſibilium: unde poſſibilis nominatur. Sic igitur in ſua eſſentia conſideratus ſe habet ut potentia intelligens. Unde ex ſeipſo habet virtutem ut intelligat, non autem ut intelligatur, niſi ſecundum id quod fit actu. Sic enim etiam Platonici poſuerunt ordinem entium intelligibilium ſupra ordinem intellectuum: quia intellectus non intelligit niſi per participationem (*a*) intelligibilis: participans autem eſt infra participatum ſecundum eos. Si igitur intellectus humanus fieret actu per participationem formarum intelligibilium ſeparatarum, ut Platonici poſuerunt; per hu-

(a) *Ita cod. Alcan. & edit plurimi. Edit. Rom.* intelligibilem.

huiusmodi participationem rerum incorporearum intellectus humanus seipsum intelligeret. Sed quia connaturale est intellectui nostro secundum statum praesentis vitae quod ad materialia, & sensibilia respiciat, sicut supra dictum est (quaest. praec. art. 4. ad 2. & quaest. lxxxiv. art. 7.) consequens est ut sic seipsum intelligat intellectus noster, secundum quod fit actu per species a sensibilibus abstractas per lumen intellectus agentis, quod est actus ipsorum intelligibilium; & eis mediantibus intelligit intellectus possibilis. Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster: & hoc dupliciter.

Uno quidem modo particulariter, secundum quod Socrates, vel Plato percipit se habere animam intellectivam ex hoc quod percipit se intelligere. Alio modo in universali, secundum quod naturam humanae mentis ex actu intellectus consideramus. Sed verum est quod iudicium, & efficacia huius cognitionis, per quam naturam animae cognoscimus, competit nobis secundum derivationem luminis intellectus nostri a veritate divina, in qua rationes omnium rerum continentur, sicut supra dictum est (quaest. lxxxiv. art. 5.) Unde Augustinus dicit in IX. de Trin. (cap. vi. paulo a prin.) *Intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte, quantum possumus, definimus, non qualis sit uniuscuiusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat*. Est autem differentia inter has duas cognitiones. Nam ad primam cognitionem de mente habendam sufficit ipsa mentis praesentia, quae est principium actus, ex quo mens percipit seipsam: & ideo dicitur se cognoscere per suam praesentiam. Sed ad secundam cognitionem de mente habendam non sufficit eius praesentia, sed requiritur diligens, & subtilis inquisitio. Unde & multi naturam animae ignorant, & multi etiam circa naturam animae erraverunt. Propter quod Augustinus dicit X. de Trin. (cap. ix. in prin.) de tali inquisitione mentis: *Non velut absentem se quaerat mens cernere, sed praesentem se curet discernere*, idest cognoscere differentiam suam ab aliis rebus: quod est cognoscere quidditatem, & naturam suam.

Ad primum ergo dicendum, quod mens seipsam per se novit, quia tandem in sui ipsius cognitionem pervenit, licet per suum actum. Ipsa enim est quae cognoscitur, quia ipsa seipsam amat, ut ibidem subditur (loc. cit. in arg.) Potest enim aliquid dici per se notum dupliciter: vel quia per nihil aliud in eius notitiam devenitur, sicut dicuntur prima principia per se nota; vel quia non sunt cognoscibilia per accidens, sicut color est per se visibilis, substantia autem per accidens.

Ad secundum dicendum, quod essentia Angeli est sicut actus in genere intelligibilium: & ideo se habet & ut intellectus, & ut intellectum. Unde Angelus suam essentiam per seipsum apprehendit; non autem intellectus humanus, qui vel est omnino in potentia respectu intelligibilium, sicut intellectus possibilis; vel est actus intelligibilium, quae abstrahuntur a phantasmatibus, sicut intellectus agens.

Ad tertium dicendum, quod verbum illud Philosophi universaliter verum est in omni intellectu. Sicut enim sensus in actu est sensibile in actu propter similitudinem sensibilis, quae est forma sensus in actu; ita intellectus in actu est intellectum in actu propter similitudinem rei intellectae, quae est forma intellectus in actu. Et ideo intellectus humanus, qui fit in actu per speciem rei intellectae, per eamdem speciem intelligitur sicut per formam suam. Idem autem est dicere, quod in his quae sunt sine materia, idem est intellectus, & quod intelligitur, ac si diceretur, quod in his quae sunt intellecta in actu, idem est intellectus, & quod intelligitur. Per hoc enim aliquid est intellectum in actu, quod est sine materia.

Sed in hoc est differentia: quia quorumdam essentiae sunt sine materia; sicut substantiae separatae, quas Angelos dicimus, quarum unaquaeque & est intellecta, & est intelligens; sed quaedam res sunt quarum essentiae non sunt sine materia, sed solum similitudines ab eis abstractae. Unde & Commentator dicit in III. de Anima (loc. cit. in arg.) quod propositio inducta non habet veritatem nisi in substantiis separatis: verificatur enim quodammodo in eis quod non verificatur in aliis, ut dictum est (in solut. ad 2.)

AR-

ARTICULUS II. 437

Utrum intellectus noster cognoscat habitus animæ per essentiam eorum.

1. 2. *quæst.* XLIX. *art.* 1. & 2. 2. *quæst.* IV. *art.* 1. *corp.* & *III. dist.* XIII. *quæst.* 1. *art.* 2. & *ver. quæst.* X. *art.* 9. & *quol.* VIII. *art.* 4. *corp.*

AD secundum sic proceditur. Videtur quod intellectus noster cognoscat habitus animæ per essentiam eorum. Dicit enim Augustinus XIII. de Trinit. (cap. 1. ante med.) *Non sic videtur fides in corde, in quo est, sicut anima alterius hominis ex motibus corporis videtur; sed eam tenet certissima scientia, clamatque conscientia*: & eadem ratio est de aliis habitibus animæ. Ergo habitus animæ non cognoscuntur per actus, sed per seipsos.

2. Præterea. Res materiales, quæ sunt extra animam, cognoscuntur per hoc quod similitudines earum sunt præsentialiter in anima; & ideo dicuntur per suas similitudines cognosci. Sed habitus animæ præsentialiter per suam essentiam sunt in anima. Ergo per suam essentiam cognoscuntur.

3. Præterea. Propter quod unumquodque tale, & illud magis. Sed res aliæ cognoscuntur ab anima propter habitus, & species intelligibiles. Ergo ista magis per seipsa ab anima cognoscuntur.

Sed contra. Habitus sunt principia actuum, sicut & potentiæ. Sed, sicut dicitur in II. de Anima (text. 33.) *priores potentiis secundum rationem actus, & operationes sunt*. Ergo eadem ratione sunt priores habitibus; & ita habitus per actus cognoscuntur, sicut & potentiæ.

Respondeo dicendum, quod habitus quodammodo est medium inter potentiam puram, & purum actum. Iam autem dictum est (art. præc.) quod nihil cognoscitur nisi secundum quod est actu. Sic ergo, inquantum habitus deficit ab actu perfecto, deficit ab hoc ut non sit per seipsum cognoscibilis; sed necesse est quod per actum suum cognoscatur: sive dum aliquis percipit se habere habitum per hoc quod percipit se producere actum proprium illius habitus; sive dum aliquis inquirit naturam, & rationem habitus ex consideratione actus. Et prima quidem cognitio habitus fit per ipsam præsentiam habitus: quia ex hoc ipso quod est præsens, actum causat, in quo statim percipitur. Secunda autem cognitio habitus fit per studiosam inquisitionem, sicut supra dictum est de mente (art. præc.)

Ad primum ergo dicendum, quod etsi fides non cognoscatur per exteriores corporis motus, percipitur tamen etiam ab eo in quo est, per interiorem actum cordis. Nullus enim fidem se habere scit nisi per hoc quod se credere percipit.

Ad secundum dicendum, quod habitus sunt præsentes in intellectu nostro, non sicut obiecta intellectus, quia obiectum intellectus nostri secundum statum præsentis vitæ est natura rei materialis, ut supra dictum est (quæst. LXXXIV. art. 7.) sed sunt præsentes in intellectu, ut quibus intellectus intelligit.

Ad tertium dicendum, quod cum dicitur, Propter quod unumquodque, illud magis, veritatem habet, si intelligatur in his quæ sunt unius ordinis, puta in uno genere causæ; puta si dicatur, quod sanitas est desiderabilis propter vitam, sequitur quod vita sit magis desiderabilis. Si autem accipiantur ea quæ sunt diversorum ordinum, non habet veritatem; ut si dicatur, quod sanitas est desiderabilis propter medicinam, non ideo sequitur quod medicina sit magis desiderabilis: quia sanitas est in ordine finium, medicina autem in ordine causarum efficientium. Sic igitur si accipiamus duo, quorum utrumque sit per se in ordine obiectorum cognitionis, illud propter quod aliud cognoscitur, erit magis notum, sicut principia conclusionibus. Sed habitus non est de ordine obiectorum, inquantum est habitus; nec propter habitum aliqua cognoscuntur, sicut propter obiectum cognitum, sed sicut propter dispositionem, vel formam, qua cognoscens cognoscit. Et ideo ratio non sequitur.

ARTICULUS III. 438

Utrum intellectus cognoscat proprium actum.

II. cont. cap. LXXI. *co.* 5.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod intellectus non cognoscat proprium actum. Illud enim proprie cognoscitur quod est obiectum cognoscitivæ virtutis. Sed actus differt ab obiecto. Ergo intellectus non cognoscit suum actum.

2. Præterea. Quicquid cognoscitur, aliquo actu cognoscitur. Si igitur intellectus cognoscit actum suum, aliquo actu co-

cognoſcit illum, & iterum illum actum alio actu. Erit ergo procedere in infinitum: quod videtur impoſſibile.

3. Præterea. Sicut ſe habet ſenſus ad actum ſuum, ita & intellectus. Sed ſenſus proprius non ſentit actum ſuum, ſed hoc pertinet ad ſenſum communem, ut dicitur in Lib. II. de Anima (text. 132. & ſeq.) Ergo neque intellectus intelligit actum ſuum.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit X. de Trinit. (cap. x. & xi. a med.) *Intelligo me intelligere*.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut iam dictum eſt (art. 1. & 2. huius quæſt.) unumquodque cognoſcitur, ſecundum quod eſt actu. Ultima autem perfectio intellectus eſt eius operatio. Non enim eſt ſicut actio tendens in alterum, quæ eſt perfectio operati; ſicut ædificatio ædificati; ſed manet in operante ut perfectio, & actus eius, ut dicitur in IX. Metaph. (text. 16.) Hoc igitur eſt primum quod de intellectu intelligitur, ipſum eius intelligere.

Sed circa hoc diverſi intellectus diverſimode ſe habent. Eſt enim aliquis intellectus, ſcilicet divinus, qui eſt ipſum ſuum intelligere: & ſic in Deo idem eſt quod intelligat ſe intelligere, & quod intelligat ſuam eſſentiam, quia ſua eſſentia eſt ſuum intelligere. Eſt etiam alius intellectus, ſcilicet angelicus, qui non eſt ſuum intelligere, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. liv. art. 1. & 2.) ſed tamen primum obiectum ſui intelligere eſt eius eſſentia. Unde etſi aliud ſit in Angelo ſecundum rationem, quod intelligat ſe intelligere, & quod intelligat ſuam eſſentiam; tamen ſimul & uno actu utrumque intelligit: quia hoc quod eſt intelligere ſuam eſſentiam, eſt propria perfectio ſuæ eſſentiæ: ſimul autem, & uno actu intelligitur res cum ſua perfectione. Eſt autem alius intellectus, ſcilicet humanus, qui nec eſt ſuum intelligere, nec ſui intelligere eſt obiectum primum ipſa eius eſſentia, ſed aliquid extrinſecum, ſcilicet natura materialis rei. Et ideo id quod primo cognoſcitur ab intellectu humano, eſt huiuſmodi obiectum; & ſecundario cognoſcitur ipſe actus, quo cognoſcitur obiectum; & per actum cognoſcitur ipſe intellectus, cuius eſt perfectio ipſum intelligere. Et ideo Philoſophus dicit (Lib. II. de Anima text. 33.) quod obiecta præcognoſcuntur actibus, & actus potentiis.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectum intellectus eſt commune quoddam, ſcilicet ens, & verum, ſub quo comprehenditur etiam ipſe actus intelligendi. Unde intellectus poteſt ſuum actum cognoſcere, ſed non primo: quia nec primum obiectum intellectus noſtri ſecundum præſentem ſtatum eſt quodlibet ens, & verum; ſed ens, & verum conſideratum in rebus materialibus, ut dictum eſt (quæſt. lxxxiv. art. 7.) ex quibus in cognitionem omnium aliorum devenit.

Ad ſecundum dicendum, quod ipſum intelligere humanum non eſt actus, & perfectio naturæ intellectæ, ut ſic poſſit uno actu intelligi natura rei materialis, & ipſum intelligere, ſicut uno actu intelligitur res cum ſua perfectione. Unde alius eſt actus quo intellectus intelligit lapidem, & alius eſt actus quo intelligit ſe intelligere lapidem; & ſic deinde. Nec eſt inconveniens intellectum eſſe infinitum in potentia, ut ſupra dictum eſt (quæſt. præc. art. 2.)

Ad tertium dicendum, quod ſenſus proprius ſentit ſecundum immutationem materialis organi a ſenſibili exteriori. Non eſt autem poſſibile quod aliquid materiale immutet ſeipſum; ſed unum immutatur ab alio: & ideo actus ſenſus proprii percipitur per ſenſum communem. Sed intellectus noſter non intelligit per materialem immutationem organi: & ideo non eſt ſimile.

ARTICULUS IV. 439

Utrum intellectus intelligat actum voluntatis.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod intellectus non intelligat actum voluntatis. Nihil enim cognoſcitur ab intellectu, niſi ſit aliquo modo præſens in intellectu. Sed actus voluntatis non eſt præſens in intellectu, cum ſint diverſæ potentiæ. Ergo actus voluntatis non cognoſcitur ab intellectu.

2. Præterea. Actus habet ſpeciem ab obiecto. Sed obiectum voluntatis differt ab obiecto intellectus. Ergo & actus voluntatis ſpeciem habet diverſam ab obiecto intellectus: non ergo cognoſcitur ab intellectu.

3. Præterea. Auguſtinus in Lib. X. Confeſſ. (cap. xvii.) attribuit affectionibus animæ quod *cognoſcuntur neque per imagines, ſicut corpora; neque per præſentiam, ſicut artes; ſed per quaſdam notiones*. Non videtur autem quod poſſint eſſe aliæ notiones rerum in anima, niſi vel eſſentiæ re-

rerum cognitarum, vel etiam similitudines. Ergo impossibile est quod intellectus cognoscat affectiones animae, quae sunt actus voluntatis.

Sed contra est quod Augustinus dicit X. de Trinit. (cap. x. & xi.) *Intelligo me velle*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. lix. art. 1.) actus voluntatis nihil aliud est quam inclinatio quaedam consequens formam intellectam, sicut appetitus naturalis est inclinatio consequens formam naturalem. Inclinatio autem cuiuslibet rei est in ipsa re per modum eius. Unde inclinatio naturalis est naturaliter in re naturali; inclinatio autem quae est appetitus sensibilis, est sensibiliter in sentiente; & similiter inclinatio intelligibilis, quae est actus voluntatis, est intelligibiliter in intelligente sicut in principio, & in proprio subiecto. Unde & Philosophus hoc modo loquendi utitur in III. de Anima (text. 42.) quod *voluntas in ratione est*. Quod autem intelligibiliter est in aliquo intelligente, consequens est ut ab eo intelligatur. Unde actus voluntatis intelligitur ab intellectu & inquantum aliquis percipit se velle, & inquantum aliquis cognoscit naturam huius actus, & per consequens naturam eius principii, quod est habitus, vel potentia.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procederet, si voluntas, & intellectus, sicut sunt diversae potentiae, ita etiam subiecto differrent: sic enim quod est in voluntate, esset absens ab intellectu. Nunc autem cum utrumque radicetur in una substantia animae, & unum sit quodammodo principium alterius, consequens est ut quod est in voluntate, sit etiam quodammodo in intellectu.

Ad secundum dicendum, quod bonum, & verum, quae sunt obiecta voluntatis, & intellectus, differunt quidem ratione, verumtamen unum eorum continetur sub alio, ut supra dictum est (quaest. lxxxii. art. 3. ad 1. & quaest. xvi. art. 4 ad 1.) nam verum est quoddam bonum, & bonum est quoddam verum. Et ideo quae sunt voluntatis, cadunt sub intellectu; & quae sunt intellectus, possunt cadere sub voluntate.

Ad tertium dicendum, quod affectus animae non sunt in intellectu neque per similitudinem tantum, sicut corpora, neque per praesentiam ut in subiecto, sicut artes; sed sicut principiatum in principio, in quo habetur notio principiati. Et ideo Augustinus dicit, affectus animae esse in memoria per quasdam notiones.

QUAESTIO LXXXVIII.

Quomodo anima humana cognoscat ea quae supra se sunt,

in tres articulos divisa.

Deinde considerandum est, quomodo anima humana cognoscat ea quae supra se sunt, scilicet immateriales substantias: & circa hoc quaeruntur tria.

Primo, utrum anima humana secundum statum praesentis vitae possit intelligere substantias immateriales, quas Angelos dicimus, per seipsas.

Secundo, utrum possit ad earum notitiam pervenire per cognitionem rerum materialium.

Tertio, utrum Deus sit id quod primo a nobis cognoscitur.

ARTICULUS I. 440

Utrum anima humana secundum statum vitae praesentis possit intelligere substantias immateriales per seipsas.

II. cont. cap. l. *& III. cap.* xxi. xli. xlii. xliii. xliv. xlv. xlvi. *fin. & de anima art.* 15. *& opusc.* xlii. *cap.* vi.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima humana secundum statum vitae praesentis possit intelligere substantias immateriales per seipsas. Dicit enim Augustinus in IX. de Trinit. (cap. iii. in fin.) *Mens ipsa sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum rerum per semetipsam*. Huiusmodi autem sunt substantiae immateriales. Ergo mens humana substantias immateriales intelligit.

2. Praeterea. Simile simili cognoscitur. Sed magis assimilatur mens humana rebus immaterialibus quam materialibus; cum nostra mens sit immaterialis, ut ex supradictis patet (quaest. lxxv. art. 5. & quaest. lxxvi. art. 1.) Cum ergo mens nostra intelligat res materiales, multo magis intelligit res immateriales.

3. Praeterea. Quod ea quae sunt secundum se maxime sensibilia, non maxime sentiantur a nobis, provenit ex hoc quod excellentiae sensibilium corrumpunt sensum. Sed excellentiae intelligibilium non cor-

corrumpunt intellectum, ut dicitur in III. de Anima (tex. 7.) Ergo ea quæ sunt secundum se maxime intelligibilia, sunt etiam maxime intelligibilia nobis. Sed cum res materiales non sint intelligibiles, nisi quia facimus eas intelligibiles actu abstrahendo a materia; manifestum est quod magis sint secundum se intelligibiles substantiæ quæ secundum suam naturam sunt immateriales. Ergo multo magis intelliguntur a nobis quam res materiales.

4. Præterea. Commentator dicit in II. Metaph. (comm. 1. in fin.) quod *si substantiæ abstractæ non possent intelligi a nobis, tunc natura otiose egisset: quia fecit illud quod est naturaliter in se intellectum non intellectum ab aliquo*. Sed nihil est otiosum, sive frustra in natura. Ergo substantiæ immateriales possunt intelligi a nobis.

5. Præterea. Sicut se habet sensus ad sensibilia, ita intellectus ad intelligibilia. Sed visus noster potest videre omnia corpora, sive sint superiora, & incorruptibilia, sive sint inferiora, & corruptibilia. Ergo intellectus noster potest intelligere omnes substantias intelligibiles, & superiores, & immateriales.

Sed contra est quod dicitur Sapien. IX. 16. *Quæ in cælis sunt, quis investigabit?* In cælis autem dicuntur huiusmodi substantiæ esse, secundum illud Matth. XVIII. 10. *Angeli eorum in cælis semper vident faciem Patris mei, qui in cælis est*. Ergo non possunt substantiæ immateriales per investigationem humanam cognosci.

Respondeo dicendum, quod secundum opinionem Platonis substantiæ immateriales non solum a nobis intelliguntur, sed etiam sunt prima a nobis intellecta. Posuit enim Plato, formas immateriales subsistentes, quas *ideas* vocabat, esse propria obiecta nostri intellectus; & ita primo & per se intelliguntur a nobis. Applicatur tamen animæ cognitio rebus materialibus, secundum quod intellectui permiscetur phantasia, & sensus. Unde quanto magis intellectus fuerit depuratus, tanto magis percipit immaterialium (a) intelligibilem veritatem.

Sed secundum Aristotelis sententiam, quam magis experimur, intellectus noster secundum statum præsentis vitæ naturalem respectum habet ad naturas rerum materialium: unde nihil intelligit nisi convertendo se ad phantasmata, ut ex dictis patet (quæst. lxxxiv. art. 7.) Et sic manifestum est quod substantias immateriales, quæ sub sensu, & imaginatione non cadunt, primo & per se secundum modum cognitionis nobis expertum intelligere non possumus.

Sed tamen Averroes in commen. III. de Anima (comm. XXXVI.) ponit, quod in fine in hac vita homo pervenire potest ad hoc quod intelligat substantias separatas per continuationem, vel unionem cuiusdam substantiæ separatæ a nobis, quam vocat *intellectum agentem*: qui quidem, cum sit substantia separata, naturaliter substantias separatas intelligit. Unde cum fuerit nobis unitus sic ut per eum intelligere possimus, intelligemus & nos substantias separatas, sicut nunc per intellectum possibilem nobis unitum intelligimus res materiales. Ponit autem intellectum agentem sic nobis uniri. Cum enim intelligamus per intellectum agentem, & per intelligibilia speculata, ut patet cum conclusiones intelligimus per principia intellecta, necesse est quod intellectus agens comparetur ad intellecta speculata vel sicut agens principale ad instrumenta, vel sicut forma ad materiam. His enim duobus modis attribuitur actio aliqua duobus principiis; principali quidem agenti, & instrumento, sicut sectio artifici, & serræ; formæ autem, & subiecto, sicut calefactio calori, & igni. Sed utroque modo intellectus agens comparabitur ad intelligibilia speculata sicut perfectio ad perfectibile, & actus ad potentiam. Simul autem recipitur in aliquo perfectum, & perfectio, sicut visibile in actu, & lumen in pupilla. Simul igitur in intellectu possibili recipiuntur intellecta speculata, & intellectus agens: & quanto plura intellecta speculata recipimus, tanto magis appropinquamus ad hoc quod intellectus agens perfecte uniatur nobis; ita quod cum omnia intellecta speculata cognoverimus, intellectus agens perfecte unietur nobis, & poterimus per eum omnia cognoscere & materialia, & immaterialia. Et in hoc ponit ultimam hominis felicitatem. Nec refert, quantum ad propositum pertinet, utrum in illo statu felicitatis intellectus possibilis intelligat substantias separatas per intellectum agentem, ut ipse sentit; vel (ut ipse imponit Alexandro) intellectus possibilis numquam intelligat substantias separatas, propter hoc quod ponit intellectum possibilem corruptibilem; sed homo intelligit substantias separatas per intellectum agentem.

(a) *Al.* intelligibilium.

Sed prædicta stare non possunt. Primo quidem quia si intellectus agens est substantia separata, impossibile est quod per ipsam formaliter intelligamus: quia id quo formaliter agens agit, est forma, & actus agentis; cum omne agens agat, inquantum est actu, sicut supra dictum est (quæst. lxxix. art. 3.) circa intellectum possibilem.

Secundo quia secundum modum prædictum intellectus agens, si est substantia separata, non unietur nobis secundum suam substantiam, sed solum lumen eius, secundum quod participatur (a) in intellectis speculatis, & non quantum ad alias actiones intellectus agentis, ut possimus per hoc intelligere substantias immateriales; sicut dum videmus colores illuminatos a Sole, non unitur nobis substantia Solis, ut possimus actiones Solis agere, sed solum nobis unitur lumen Solis ad visionem colorum.

Tertio quia dato quod secundum modum prædictum uniretur nobis substantia intellectus agentis, tamen ipsi non ponunt quod intellectus agens totaliter uniatur nobis secundum unum intelligibile, vel duo, sed secundum omnia intellecta speculata. Sed omnia intellecta speculata deficiunt a virtute intellectus agentis: quia multo plus est intelligere substantias separatas quam intelligere omnia materialia. Unde manifestum est quod etiam intellectis omnibus materialibus, non sic uniretur intellectus agens nobis ut possemus intelligere per eum substantias separatas.

Quarto quia intelligere omnia intellecta materialia vix competit alicui in hoc mundo; & sic nullus, vel pauci ad felicitatem pervenirent: quod est contra Philosophum in I. Ethic. (cap. ix. ante med.) qui dicit, quod *felicitas est quoddam bonum commune, quod potest provenire omnibus non orbatis ad virtutem*. Est etiam contra rationem quod finem alicuius speciei ut in paucioribus consequantur ea quæ continentur sub specie.

Quinto quia Philosophus dicit expresse in I. Ethic. (cap. x.) quod *felicitas est operatio secundum perfectam virtutem*: & enumeratis multis virtutibus, in X. (cap. vii.) concludit, quod felicitas ultima consistens in cognitione maximorum intelligibilium est secundum virtutem sapientiæ, quam posuerat in VI. (cap. vii.) esse caput scientiarum speculativarum. Unde patet quod Aristoteles posuit ultimam felicitatem hominis in cognitione substantiarum separatarum, qualis potest haberi per scientias speculativas, & non per continuationem intellectus agentis a quibusdam confictam.

Sexto quia supra ostensum est (quæst. lxxix. art. 4.) quod intellectus agens non est substantia separata, sed virtus quædam animæ ad eadem active se extendens ad quæ se extendit intellectus possibilis receptive: quia, ut dicitur in III. de Anima (tex. 18.) intellectus possibilis est *quo est omnia fieri*, intellectus agens, *quo est omnia facere*. Uterque ergo intellectus se extendit secundum statum præsentis vitæ ad materialia sola, quæ intellectus agens facit intelligibilia actu, & recipiuntur in intellectu possibili.

Unde secundum statum præsentis vitæ neque per intellectum possibilem, neque per intellectum agentem possumus intelligere substantias separatas immateriales secundum seipsas.

Ad primum ergo dicendum, quod ex illa auctoritate Augustini haberi potest quod illud quod mens nostra de cognitione incorporalium rerum accipit, per seipsam cognoscere possit. Et hoc adeo verum est, ut etiam apud Philosophum dicatur (tex. 2. Lib. I. de Anim.) quod scientia de anima est principium quoddam ad cognoscendum substantias separatas. Per hoc enim quod anima nostra cognoscit seipsam, pertingit ad cognitionem aliquam habendam de substantiis incorporeis, qualem eam contingit habere, non quod simpliciter, & perfecte eas cognoscat cognoscendo seipsam.

Ad secundum dicendum, quod similitudo naturæ non est ratio sufficiens ad cognitionem: alioquin oporteret dicere quod Empedocles dicit, quod anima esset de natura omnium, ad hoc quod omnia cognosceret. Sed requiritur ad cognoscendum ut sit similitudo rei cognitæ in cognoscente, quasi quædam forma ipsius. Intellectus autem noster possibilis secundum statum præsentis vitæ est natus informari similitudinibus rerum materialium a phantasmatibus abstractis: & ideo cognoscit magis materialia quam substantias immateriales.

Ad tertium dicendum, quod requiritur aliqua proportio obiecti ad potentiam cognoscitivam, ut activi ad passivum, & perfectionis ad perfectibile. Unde quod excellentia sensibilia non capiantur a sensu, non sola ratio est, quia corrumpunt

(a) In cod. Tarrac. deest in.

punt organa sensibilia, sed etiam quia sunt improportionata potentiis sensitivis. Et hoc modo substantiæ immateriales sunt improportionatæ intellectui nostro secundum præsentem statum, ut non possint ab eo intelligi.

Ad quartum dicendum, quod illa ratio Commentatoris multipliciter deficit. Primo quidem quia non sequitur quod, si substantiæ separatæ non intelliguntur a nobis, non intelligantur ab aliquo intellectu: intelliguntur enim a seipsis, & a se invicem. Secundo quia non est finis substantiarum separatarum ut intelligantur a nobis. Illud autem otiose, & frustra esse dicitur quod non consequitur finem ad quem est: & sic non sequitur substantias immateriales esse frustra, etiamsi nullo modo intelligerentur a nobis.

Ad quintum dicendum, quod eodem modo sensus cognoscit & superiora, & inferiora corpora, scilicet per immutationem organi a sensibili. Non autem eodem modo intelliguntur a nobis substantiæ materiales, quæ intelliguntur per modum abstractionis, & substantiæ immateriales, quæ non possunt sic a nobis intelligi, quia non sunt earum aliqua phantasmata.

ARTICULUS II. 441

Utrum intellectus noster per cognitionem rerum materialium possit pervenire ad intelligendum substantias immateriales.

Locis supr. art. 1. inductis.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod intellectus noster per cognitionem rerum materialium possit pervenire ad intelligendum substantias immateriales. Dicit enim Dionysius 1. cap. cælest. Hier. (statim a med.) quod *non est possibile humanæ menti ad immaterialem illam sursum excitari cælestium Hierarchiarum contemplationem, nisi secundum se materiali manuductione utatur*. Relinquitur ergo quod per materialia manuduci possumus ad intelligendum substantias immateriales.

2. Præterea. Scientia est in intellectu. Sed scientiæ, & definitiones sunt de substantiis immaterialibus: definit enim Damascenus (Lib. II. orth. Fid. cap. III.) Angelum, & de Angelis aliqua documenta traduntur tam in theologicis, quam in philosophicis disciplinis. Ergo substantiæ immateriales intelligi possunt a nobis.

3. Præterea. Anima humana est de genere substantiarum immaterialium. Sed ipsa intelligi potest a nobis per actum suum, quo intelligit materialia. Ergo & aliæ substantiæ immateriales intelligi possunt a nobis per suos effectus in rebus materialibus.

4. Præterea. Illa sola causa per suos effectus comprehendi non potest quæ in infinitum distat a suis effectibus. Hoc autem solius Dei est proprium. Ergo aliæ substantiæ immateriales creatæ intelligi possunt a nobis per res materiales.

Sed contra est quod Dionysius dicit 1. cap. de div. Nom. (non procul a princ.) quod *sensibilibus intelligibilia, & compositis simplicia, & corporalibus incorporalia apprehendi non possunt*.

Respondeo dicendum, quod, sicut Averroes narrat in III. de Anima (comm. 36.) quidam Avempace nomine posuit, quod per intellectum substantiarum materialium pervenire possumus secundum vera Philosophiæ principia ad intelligendum substantias immateriales. Cum enim intellectus noster natus sit abstrahere quidditatem rei materialis a materia, si iterum in illa quidditate sit aliquid materiæ, poterit iterato abstrahere: & cum hoc in infinitum non procedat, tandem pervenire poterit ad intelligibilium aliquam quidditatem, quæ sit omnino sine materia: & hoc est intelligere substantiam immaterialem.

Quod quidem efficaciter diceretur, si substantiæ immateriales essent formæ, & species harum materialium, ut Platonici posuerunt. Hoc autem non posito, sed supposito, quod substantiæ immateriales sint omnino alterius rationis a quidditatibus materialium rerum, quantumcumque intellectus noster abstrahat quidditatem rei materialis a materia, numquam perveniet ad aliquid simile substantiæ immateriali. Et ideo per substantias materiales non possumus perfecte substantias immateriales intelligere.

Ad primum ergo dicendum, quod ex rebus materialibus ascendere possumus in aliqualem cognitionem immaterialium rerum, non tamen in perfectam: quia non est sufficiens comparatio rerum materialium ad immateriales; sed similitudines, si quæ a materialibus accipiuntur ad immateriala intelligenda, sunt multum dissimiles, ut Dionysius dicit II. cap. cælest. Hierar.

Ad secundum dicendum, quod de superioribus rebus in scientiis maxime tractatur per viam remotionis. Sic enim cor-

corpora cælestia notificat Aristoteles (Lib. I. de cælo tex. 17. 18. & 19.) per negationem proprietatum inferiorum corporum. Unde multo magis immateriales substantiæ a nobis cognosci non possunt, ut earum quidditates apprehendamus; sed de eis nobis in scientiis documenta traduntur per viam remotionis, & alicuius habitudinis ad res materiales.

Ad tertium dicendum, quod anima humana intelligit seipsam per suum intelligere, quod est actus proprius eius, perfecte demonstrans virtutem eius, & naturam. Sed neque per hoc, neque per alia, quæ in rebus materialibus inveniuntur, perfecte cognosci potest immaterialium substantiarum virtus, & natura: quia huiusmodi non adæquant earum virtutes.

Ad quartum dicendum, quod substantiæ immateriales creatæ in genere quidem naturali non conveniunt cum substantiis materialibus, quia non est in eis eadem ratio potentiæ, & materiæ; conveniunt tamen cum eis in genere logico, quia etiam substantiæ immateriales sunt in prædicamento substantiæ, cum earum quidditas non sit earum esse. Sed Deus non convenit cum rebus materialibus neque secundum genus naturale, neque secundum genus logicum, quia Deus nullo modo est in genere, ut supra dictum est (quæst. III. art. 5.) Unde per similitudines rerum materialium aliquid affirmative potest cognosci de Angelis secundum rationem communem, licet non secundum rationem speciei; de Deo autem nullo modo.

ARTICULUS III. 442

Utrum Deus sit primum quod a mente humana cognoscitur.

II. con. cap. LXXXII. *& ver. quæst.* VIII. *art. 7. ad 6. & quæst.* X. *art. 6. ad 6. & art. 7. cor. fin. & quol.* VII. *quæst.* I. *art.* I. *cor.*

AD tertium sic proceditur. Videtur quod Deus sit primum quod a mente humana cognoscitur. Illud enim in quo omnia alia cognoscuntur, & per quod de aliis iudicamus, est primo cognitum a nobis, sicut lux ab oculo, & principia prima ab intellectu. Sed *omnia in luce primæ veritatis cognoscimus, & per eam de omnibus iudicamus*, ut dicit Augustinus in Lib. de Trin. (XI. de civ. Dei cap. XXVII.) & in Lib. de vera relig. (cap. III.) Ergo Deus est id quod primo c gnoscitur a nobis.

2. Præterea. Propter quod unumquo que, & illud magis. Sed Deus est cau omnis nostræ cognitionis: ipse enim *lux vera, quæ illuminat omnem hominem v nientem in hunc mundum*, ut dicitur Ioa 1. 9. Ergo Deus est id quod primo, maxime est cognitum nobis.

3. Præterea. Id quod primo cognosc tur in imagine, est exemplar, quo im go formatur. Sed in mente nostra e Dei imago, ut Augustinus dicit (XII. Trin. cap. V. & seqq.) Ergo id quod pr mo cognoscitur in mente nostra, e Deus.

Sed contra est quod dicitur Ioan. 1. 1 *Deum nemo vidit umquam.*

Respondeo dicendum, quod cum ir tellectus humanus secundum statum pra sentis vitæ non possit intelligere sul stantias immateriales creatas, ut dictu est (art. præc.) multo minus potest ir telligere essentiam substantiæ increatæ Unde simpliciter dicendum est, quo Deus non est primum quod a nobis cc gnoscitur; sed magis per creaturas i Dei cognitionem pervenimus, secundur illud Apostoli ad Rom. 1. 20. *Invisibili Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspi ciuntur*. Primum autem quod intelligitu a nobis secundum statum præsentis vi tæ, est quidditas rei materialis, quæ e nostri intellectus obiectum, ut multotie supra dictum est (quæst. LXXXIV. art. 7. & LXXXV. art. 1. & LXXXVII. art. 2. ad 2

Ad primum ergo dicendum, quod i luce primæ veritatis omnia intelligimus & iudicamus, inquantum ipsum lume intellectus nostri, sive naturale, sive gratuitum, nihil aliud est quam quædam impressio veritatis primæ, ut supra dictum est (quæst. XII. art. 2.) Unde cum ipsum lumen intellectus nostri non se habeat ad intellectum nostrum sicut quod intelligitur, sed sicut quo intelligitur, multo minus Deus est id quod primo a nostro intellectu intelligitur.

Ad secundum dicendum, quod *propter quod unumquodque, & illud magis* intelligendum est in his quæ sunt unius ordinis, ut supra dictum est (quæst. LXXXVII. art. 2. ad 3.) Propter Deum autem alia cognoscuntur, non sicut propter primum cognitum, sed sicut propter primam cognoscitivæ virtutis causam.

Ad tertium dicendum, quod si in anima nostra esset perfecta imago Dei, sicut Filius est perfecta imago Patris, statim

eim mens nostra intelligeret Deum. Est autem imago imperfecta: unde ratio non sequitur.

QUAESTIO LXXXIX.

De cognitione animæ separatæ, in octo articulos divisa.

DEinde considerandum est de cognitione animæ separatæ: & circa hoc quæruntur octo.

Primo, utrum anima separata a corpore possit intelligere.

Secundo, utrum intelligat substantias separatas.

Tertio, utrum intelligat omnia naturalia.

Quarto, utrum cognoscat singularia.

Quinto, utrum habitus scientiæ hic acquisitæ remaneat in anima separata.

Sexto, utrum possit uti actu scientiæ hic acquisitæ.

Septimo, utrum distantia localis impediat cognitionem animæ separatæ.

Octavo, utrum animæ separatæ a corporibus cognoscant ea quæ hic aguntur.

ARTICULUS I. 443

Utrum anima separata aliquid intelligere possit.

III. Part. quæst. XI. *art.* 2. *& III. dist.* XXXI. *quæst.* 11. *art.* 4. *& IV. dist.* l. *quæst.* 1. *art.* 1. *&* 2. *& ver. quæst.* XIX. *art.* 1. *&* 2. *& de anima art.* 15. 16. *&* 17.

AD primum sic proceditur. Videtur quod anima separata nihil omnino intelligere possit. Dicit enim Philosophus in I. de Anima (tex. 66.) quod *intelligere corrumpitur quodam interius corrupto*. Sed omnia interiora hominis corrumpuntur per mortem. Ergo & ipsum intelligere corrumpitur

2. Præterea. Anima humana impeditur ab intelligendo per ligamentum sensuum, & perturbata imaginatione, sicut supra dictum est (quæst. lxxxiv. art. 7. & 8.) Sed morte totaliter sensus, & imaginatio corrumpuntur, ut ex supra dictis patet (quæst. lxxvii. art. 8.) Ergo anima post mortem nihil intelligit.

3. Præterea. Si anima separata intelligit, oportet quod per aliquas species intelligat. Sed non intelligit per species innatas, quia a principio est *sicut tabula in qua nihil est scriptum*; neque per species, quas tunc abstrahat a rebus, quia non habet organa sensus, & imaginationis, quibus mediantibus species intelligibiles abstrahuntur a rebus; neque etiam per species prius abstractas, & in anima conservatas, quia sic anima pueri nihil intelligeret post mortem; neque etiam per species intelligibiles divinitus influxas, hæc enim cognitio non esset naturalis, de qua nunc agitur, sed gratiæ. Ergo anima separata a corpore nihil intelligit.

Sed contra est quod Philosophus dicit in I. de Anima (tex. 13.) quod *si non est aliqua operationum animæ propria, non contingit ipsam separari*. Contingit autem ipsam separari. Ergo habet aliquam operationem propriam, & maxime eam quæ est intelligere. Intelligit ergo sine corpore existens.

Respondeo dicendum, quod ista quæstio difficultatem habet ex hoc quod anima, quamdiu est corpori coniuncta, non potest aliquid intelligere non convertendo se ad phantasmata, ut per experimentum patet. Si autem hoc non est ex natura animæ, sed per accidens hoc convenit ei, ex eo quod corpori alligatur, sicut Platonici posuerunt; de facili quæstio solvi posset. Nam, remoto impedimento corporis, rediret anima ad suam naturam, ut intelligeret intelligibilia simpliciter, non convertendo se ad phantasmata, sicut est de aliis substantiis separatis. Sed secundum hoc non esset anima corpori unita propter melius animæ, quia secundum hoc peius intelligeret corpori unita quam separata; sed hoc esset solum propter melius corporis: quod est irrationabile, cum materia sit propter formam, & non e converso. Si autem ponamus, quod anima ex sua natura habeat ut intelligat convertendo se ad phantasmata, cum natura animæ post mortem corporis non mutetur, videtur quod anima tunc naturaliter nihil possit intelligere, cum non sint ei præsto phantasmata ad quæ convertatur.

Et ideo ad hanc difficultatem tollendam considerandum est, quod cum nihil operetur, nisi inquantum est actu, modus operandi uniuscuiusque rei sequitur modum essendi ipsius. Habet autem anima alium modum essendi, cum unitur corpori, & cum fuerit a corpore separata, manente tamen eadem animæ natura; non ita quod uniri corpori sit ei accidentale, sed per rationem suæ naturæ corpori unitur; sicut nec levis na-

tura mutatur, cum est in loco proprio, quod est ei naturale, & cum est extra proprium locum, quod est ei præter naturam. Animæ igitur secundum illum modum essendi quo corpori est unita, competit modus intelligendi per conversionem ad phantasmata corporum, quæ in corporeis organis sunt; cum autem fuerit a corpore separata, competit ei modus intelligendi per conversionem ad ea quæ sunt intelligibilia simpliciter, sicut & aliis substantiis separatis. Unde modus intelligendi per conversionem ad phantasmata est animæ naturalis, sicut & corpori uniri; sed esse separatam a corpore est præter rationem suæ naturæ: & similiter intelligere sine conversione ad phantasmata est ei præter naturam. Et ideo ad hoc unitur corpori ut sic operetur secundum naturam suam.»

Sed hoc rursus habet dubitationem. Cum enim res semper ordinetur ad id quod melius est (est autem melior modus intelligendi per conversionem ad intelligibilia simpliciter quam per conversionem ad phantasmata) debuit sic a Deo institui animæ natura, ut modus intelligendi nobilior ei esset naturalis, & non indigeret corpori propter hoc uniri.

Considerandum est igitur, quod etsi intelligere per conversionem ad superiora sit simpliciter nobilius quam intelligere per conversionem ad phantasmata; tamen ille modus intelligendi, prout erat possibilis animæ, erat imperfectior. Quod sic patet. In omnibus enim substantiis intellectualibus invenitur virtus intellectiva per influentiam divini luminis: quod quidem in primo principio est unum, & simplex; & quanto magis creaturæ intellectuales distant a primo principio, tanto magis dividitur illud lumen, & diversificatur, sicut accidit in lineis a centro egredientibus. Et inde est quod Deus per unam suam essentiam omnia intelligit. Superiores autem intellectualium substantiarum etsi per plures formas intelligant, tamen intelligunt per pauciores, & magis universales, & virtuosiores ad comprehensionem rerum, propter efficaciam virtutis intellectivæ quæ est in eis. In inferioribus autem sunt formæ plures, & minus universales, & minus efficaces ad comprehensionem rerum, inquantum deficiunt a virtute intellectiva superiorum. Si ergo inferiores substantiæ haberent formas in illa universalitate in qua habent superi res, quia non sunt tantæ efficaciæ in i telligendo, non acciperent per eas perfecta cognitionem de rebus, sed in quada communitate, & confusione. Quod al qualiter apparet in hominibus. Nam qu sunt debilioris intellectus, per universa les conceptiones magis intelligentium no accipiunt perfectam cognitionem, nisi ei singula in speciali explicentur. Manifestum est autem inter substantias intellectuales secundum naturæ ordinem infima esse animas humanas. Hæc autem perfectio universi exigebat ut diversi gradus in rebus essent. Si igitur animæ humanæ sic essent institutæ a Deo ut intelligerent per modum qui competit substantiis separatis, non haberent cognitionem perfectam, sed confusam in communi. Ad hoc ergo quod perfectam, & propriam cognitionem de rebus habere possent, sic naturaliter sunt institutæ ut corporibus uniantur, & sic ab ipsis rebus sensibilibus propriam de eis cognitionem accipiant, sicut homines rudes ad scientiam induci non possunt nisi per sensibilia exempla. Sic ergo patet quod propter melius animæ est ut corpori uniatur, & intelligat per conversionem ad phantasmata; & tamen esse potest separata, & alium modum intelligendi habere.

Ad primum ergo dicendum, quod si diligenter verba Philosophi discutiantur, Philosophus hoc dixit ex quadam suppositione prius facta (Lib. eod. text. 12.) scilicet quod intelligere sit quidam motus coniuncti, sicut & sentire. Nondum enim differentiam ostenderat inter intellectum, & sensum.

Vel potest dici, quod loquitur de illo modo intelligendi qui est per conversionem ad phantasmata.

De quo etiam procedit secunda ratio.

Ad tertium dicendum, quod anima separata non intelligit per species innatas, nec per species quas tunc abstrahit, nec solum per species conservatas, ut obiectio probat; sed per species ex influentia divini luminis participatas, quarum anima fit particeps, sicut & aliæ substantiæ separatæ, quamvis inferiori modo. (a) Unde tam cito cessante conversione ad corpus, ad superiora convertitur. Nec tamen propter hoc cognitio, vel potentia non est naturalis: quia Deus est auctor non solum influentiæ gratuiti luminis, sed etiam naturalis.

AR-

(a) *Ita Rom. edit. cum Patavinis, Nicolaius:* Unde quam cito cessat conversio ad corpus, ad superiora convertitur.

ARTICULUS II. 444

Utrum anima separata intelligat substantias separatas.

III. P. quaest. XI. *art.* I. *ad* 2. *& de anima art.* 17. *corp. fin. & ad* 10. *& art.* 18. *ad* 17.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod anima separata non intelligat substantias separatas. Perfectior enim est anima corpori coniuncta quam a corpore separata; cum anima sit naturaliter pars humanae naturae. Quaelibet autem pars perfectior est in suo toto. Sed anima coniuncta corpori non intelligit substantias separatas, ut supra habitum est (quaest. lxxxviii. art. I.) Ergo multo minus cum fuerit a corpore separata.

2. Praeterea. Omne quod cognoscitur, vel cognoscitur per sui praesentiam, vel per suam speciem. Sed substantiae separatae non possunt cognosci ab anima per suam praesentiam, quia nihil illabitur animae nisi solus Deus; neque etiam per aliquas species quas anima ab Angelo abstrahere possit, quia Angelus simplicior est quam anima. Ergo nullo modo anima separata potest cognoscere substantias separatas.

3. Praeterea. Quidam Philosophi posuerunt, in cognitione separatarum substantiarum consistere ultimam hominis felicitatem. Si ergo anima separata potest intelligere substantias separatas, ex sola sua separatione consequitur felicitatem: quod est inconveniens.

Sed contra est quod animae separatae cognoscunt alias animas separatas, sicut dives in inferno positus vidit Lazarum, & Abraham: Luc. xvi. Vident ergo & daemones, & Angelos animae separatae.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in IX. de Trinit. (cap. III.) *mens nostra cognitionem rerum incorporearum per seipsam accipit*, idest cognoscendo seipsam, sicut supra dictum est (quaest. lxxxviii. art. I. ad I.) Per hoc ergo quod anima separata cognoscit seipsam, accipere possumus, qualiter cognoscit alias res separatas. Dictum est autem (art. praec.) quod quamdiu anima corpori est unita, intelligit convertendo se ad phantasmata. Et ideo nec seipsam potest intelligere, nisi inquantum fit actu intelligens per speciem a phantasmatibus abstractam: sic enim per actum suum intelligit seipsam, ut supra dictum est (quaest. lxxxviii. art. I.) Sed cum fuerit a corpore separata, intelliget non convertendo se ad phantasmata, sed ad ea quae sunt secundum se intelligibilia: unde seipsam per seipsam intelliget. Est autem commune omni substantiae separatae quod intelligat id quod est supra se, & id quod est infra se, per modum suae substantiae. Sic enim intelligitur aliquid, secundum quod est in intelligente: est autem aliquid in altero per modum eius in quo est. Modus autem substantiae animae separatae est infra modum substantiae angelicae, sed est conformis modo aliarum (a) animarum separatarum: & ideo de aliis animabus separatis perfectam cognitionem habet, de Angelis autem imperfectam, & deficientem, loquendo de cognitione naturali animae separatae. De cognitione autem gloriae est alia ratio.

Ad primum ergo dicendum, quod anima separata est quidem imperfectior, si consideretur natura corporis; sed tamen quodammodo est liberior ad intelligendum, inquantum per gravedinem, & occupationem corporis a puritate intelligentiae impeditur.

Ad secundum dicendum, quod anima separata intelligit Angelos per similitudines divinitus impressas; quae tamen deficiunt a perfecta repraesentatione eorum, propter hoc quod animae natura est inferior quam Angeli.

Ad tertium dicendum, quod in cognitione substantiarum separatarum quarumcumque non consistit ultima hominis felicitas, sed (b) solius Dei, qui non potest videri nisi per gratiam. In cognitione vero aliarum substantiarum separatarum est magna felicitas, etsi non ultima, si tamen perfecte intelligantur. Sed anima separata naturali cognitione non perfecte eas intelligit, ut dictum est (in corp. art.).

ARTICULUS III. 445

Utrum anima separata omnia naturalia cognoscat.

De anima. art. 15. *corp. fin. & ad* 19. *& art.* 18. *& art.* 20. *corp. fin.*

AD tertium sic proceditur. Videtur quod anima separata omnia naturalia

(a) *Ita cod. Alcan. edit. Rom. & Patav.* 1698. *Cod. Camer. & ex eo Theologi Lovan. & Duaceni Nicolaius, & edit. Patav.* 1612. separatarum substantiarum. (b) *Ita cod. Alcan. & edit. Rom. Al.* in solius Dei.

lia cognoscat. In substantiis enim separatis sunt rationes omnium rerum naturalium. Sed animæ separatæ cognoscunt substantias separatas. Ergo cognoscunt omnia naturalia.

2. Præterea. Qui intelligit magis intelligibile, multo magis potest intelligere minus intelligibile. Sed anima separata intelligit substantias separatas, quæ sunt (a) maxima intelligibilium. Ergo multo magis potest intelligere omnia naturalia, quæ sunt intelligibilia minus.

3. Sed contra. In dæmonibus magis viget naturalis cognitio quam in anima separata. Sed dæmones non omnia naturalia cognoscunt, sed multa addiscunt per longi temporis experientiam, ut Isidorus dicit (Lib. I. de sum. bon. cap. XII. §. 17.) Ergo neque animæ separatæ omnia naturalia cognoscunt.

4. Præterea. Si anima statim cum est separata, omnia naturalia cognosceret, frustra homines studerent ad rerum scientiam capessendam. Hoc autem est inconveniens. Non ergo anima separata omnia naturalia cognoscit.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. I. huius quæst. ad 3.) anima separata intelligit per species quas recipit ex influentia divini luminis, sicut & Angeli. Sed tamen quia natura animæ est infra naturam Angeli, cui iste modus cognoscendi est naturalis; anima separata per huiusmodi species non accipit perfectam rerum cognitionem, sed quasi in communi, & confusam. Sicut igitur se habent Angeli ad perfectam cognitionem rerum naturalium per huiusmodi species, ita animæ separatæ ad imperfectam, & confusam. Angeli autem per huiusmodi species cognoscunt cognitione perfecta omnia naturalia: quia omnia quæ Deus fecit in propriis naturis, fecit in intelligentia angelica, ut dicit Augustinus II. super Gen. ad lit. (cap. VIII.) Unde & animæ separatæ de omnibus naturalibus cognitionem habent, non certam, & propriam, sed communem, & confusam.

Ad primum ergo dicendum, quod nec ipse Angelus per suam substantiam cognoscit omnia naturalia, sed per species quasdam, ut supra dictum est (quæst. lxxxvIII. art. I.) Et ideo non propter hoc sequitur quod anima cognoscat omnia naturalia, quia cognoscit substantiam separatam.

Ad secundum dicendum, quod sicut anima separata non perfecte intelligit substantias separatas, ita nec omnia naturalia perfecte cognoscit, sed sub quadam confusione, ut dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod Isidorus loquitur de cognitione futurorum, quæ nec Angeli, nec dæmones, nec animæ separatæ cognoscunt, nisi vel in suis causis, vel per revelationem divinam. Nos autem loquimur de cognitione naturali.

Ad quartum dicendum, quod cognitio quæ acquiritur hic per studium, est propria, & perfecta; alia autem est confusa. Unde non sequitur quod studium addiscendi sit frustra.

ARTICULUS IV. 446

Utrum anima separata cognoscat singularia.

IV. dist. XXX. *quæst.* V. *art.* I. *&* *ver. quæst.* XIX. *art.* 2. *&* *de anima art.* 5. *&* 20.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod anima separata non cognoscat singularia. Nulla enim potentia cognoscitiva remanet in anima separata nisi intellectus, ut ex supra dictis patet (quæst. lxxvII. art. 8.) Sed intellectus non est cognoscitivus singularium, ut supra habitum est (quæst. lxxxvI. art. I.) Ergo anima separata singularia non cognoscit.

2. Præterea. Magis est determinata cognitio qua cognoscitur aliquid in singulari, quam illa qua cognoscitur aliquid in universali. Sed anima separata non habet aliquam determinatam cognitionem de speciebus rerum naturalium. Multo igitur minus cognoscit singularia.

3. Præterea. Si cognoscit singularia, & non per sensum, pari ratione omnia singularia cognosceret. Sed non cognoscit omnia singularia. Ergo nulla cognoscit.

Sed contra est quod dives in inferno positus dixit: *Habeo quinque fratres*, ut habetur Luc. XVI. 28.

Respondeo dicendum, quod animæ separatæ aliqua singularia cognoscunt, sed non omnia, etiam quæ sunt præsentia.

Ad cuius evidentiam considerandum est, quod duplex est modus intelligendi. Unus per abstractionem a phantasmatibus: & secundum istum modum singularia per intellectum cognosci non possunt directe, sed indirecte, sicut supra dictum est (quæst. lxxxvI. art. I.) Alius modus intelligendi est per influentiam specierum a Deo: & per istum modum sin-

(a) *Ita cod. & edit. cit. Al.* maxime intelligibiles.

intellectus potest singularia cognoscere. Sicut enim ipse Deus per suam essentiam, inquantum est causa universalium, & individualium principiorum, cognoscit omnia & universalia, & singularia, ut supra dictum est (quæst. XIV. art. II.) ita substantiæ separatæ per species, quæ sunt quædam participatæ similitudines illius divinæ essentiæ, possunt singularia cognoscere.

In hoc tamen est differentia inter Angelos, & animas separatas: quia Angeli per huiusmodi species habent perfectam, & propriam cognitionem de rebus: animæ vero separatæ confusam. Unde Angeli propter efficaciam sui intellectus, per huiusmodi species non solum naturas rerum in speciali cognoscere possunt, sed etiam singularia sub speciebus contenta; animæ vero separatæ non possunt cognoscere per huiusmodi species nisi solum singularia illa ad quæ quodammodo determinantur vel per præcedentem cognitionem, vel per aliquam affectionem, vel per naturalem habitudinem, vel per divinam ordinationem: quia omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus per viam abstractionis non est cognoscitivus singularium. Sic autem anima separata non intelligit ea, sed sicut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod ad illorum species, vel individua cognitio animæ separatæ determinatur ad quæ anima separata habet aliquam determinatam habitudinem, sicut dictum est (in corp.)

Ad tertium dicendum, quod anima separata non se habet æqualiter ad omnia singularia sed ad quædam habet aliquam habitudinem quam non habet ad alia. Et ideo non est æqualis ratio ut omnia singularia cognoscat.

ARTICULUS V. 447

Utrum habitus scientiæ hic acquisitæ remaneat in anima separata.

I. 2. *quæst.* LXVII. *art.* 2. *&* *III. dist.* XIII. *quæst.* II. *art.* 4. *&* *IV. dist.* l. *quæst.* II. *art.* 2. *&* *II. cont. cap.* LXXXIX. *fin.* *&* *quol.* III. *quæst.* VI. *art.* I. *&* *quol.* XII. *art.* 3. *&* 13.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod habitus scientiæ hic acquisitæ non remaneat in anima separata. Dicit enim Apostolus I. ad Cor. XIII. 8. *Scientia destruetur*.

2. Præterea. Quidam minus boni in hoc mundo scientia pollent, aliis magis bonis carentibus scientia. Si ergo habitus scientiæ permaneret etiam post mortem in anima, sequeretur quod aliqui minus boni etiam in futuro statu essent potiores aliquibus magis bonis: quod videtur inconveniens.

3. Præterea. Animæ separatæ habebunt scientiam per influentiam divini luminis. Si igitur scientia hic acquisita in anima separata remaneat, sequetur quod duæ erunt formæ unius speciei in eodem subiecto: quod est impossibile.

4. Præterea. Philosophus dicit in Lib. Prædicam. (in prædicam. qualitatis) quod *habitus est qualitas difficile mobilis*. Sed ab ægritudine, vel ab aliquo huiusmodi quandoque corrumpitur scientia: sed nulla est ita fortis immutatio in hac vita, sicut immutatio quæ est per mortem. Ergo videtur quod habitus scientiæ per mortem corrumpatur.

Sed contra est quod Hieronymus dicit in epist. ad Paulinum *Discamus in terris, quorum scientia nobis perseveret in cælo*.

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt, habitum scientiæ non esse in ipso intellectu, sed in viribus sensitivis, scilicet imaginativa, cogitativa, & memorativa; & quod species intelligibiles non conservantur in intellectu possibili. Et si hæc opinio vera esset, sequeretur quod destructo corpore, totaliter habitus scientiæ hic acquisitæ destrueretur. Sed quia scientia est in intellectu, qui est *locus specierum*, ut dicitur in III. de Anima (tex. 6.) oportet quod habitus scientiæ hic acquisitæ partim sit in prædictis viribus sensitivis, & partim in ipso intellectu. Et hoc potest considerari ex ipsis actibus ex quibus habitus scientiæ acquiritur. Nam *habitus sunt similes actibus ex quibus acquiruntur*, ut dicitur in II. Ethic. (cap. I.) Actus autem intellectus, ex quibus in præsenti vita scientia acquiritur, sunt per conversionem intellectus ad phantasmata, quæ sunt in prædictis viribus sensitivis. Unde per tales actus & ipsi intellectui possibili acquiritur facultas quædam ad considerandum per species susceptas, & in prædictis inferioribus viribus acquiritur quædam habilitas, ut facilius per conversionem ad ipsas intellectus possit intelligibilia speculari.

Sed

Sed ſicut actus intellectus principaliter quidem, & formaliter eſt in ipſo intellectu, materialiter autem, & diſpoſitive in inferioribus viribus; ita etiam dicendum eſt de habitu. Quantum ergo ad id quod aliquis præſentis ſcientiæ habet in inferioribus viribus, non remanebit in anima ſeparata; ſed quantum ad id quod habet in ipſo intellectu, neceſſe eſt ut remaneat: quia, ut dicitur in Lib. de longitudine & brevitate vitæ (cap. II.) dupliciter corrumpitur aliqua forma: uno modo per ſe, quando corrumpitur a ſuo contrario, ut calidum a frigido; alio modo per accidens, ſcilicet per corruptionem ſubiecti. Manifeſtum eſt autem quod per corruptionem ſubiecti ſcientia quæ eſt in intellectu humano, corrumpi non poteſt; cum intellectus ſit incorruptibilis, ut ſupra oſtenſum eſt (quæſt. lxxix. art. 2. ad 2.) Similiter etiam nec per contrarium corrumpi poſſunt ſpecies intelligibiles quæ ſunt in intellectu poſſibili: quia intentioni intelligibilium nihil eſt contrarium, & præcipue quantum ad ſimplicem intelligentiam, qua intelligitur *quod quid eſt*. Sed quantum ad operationem qua intellectus componit, & dividit, vel etiam ratiocinatur, ſic invenitur contrarietas in intellectu, ſecundum quod falſum in propoſitione, vel argumentatione eſt contrarium vero. Et hoc modo interdum ſcientia corrumpitur per contrarium, dum ſcilicet aliquis per falſam argumentationem abducitur a ſcientia veritatis. Et ideo Philoſophus in Libro prædicto (loc. cit.) ponit duos modos, quibus ſcientia per ſe corrumpitur, ſcilicet per oblivionem ex parte memorativæ, & deceptionem ex parte argumentationis falſæ. Sed hoc non habet locum in anima ſeparata. Unde dicendum eſt, quod habitus ſcientiæ ſecundum quod eſt in intellectu, manet in anima ſeparata.

Ad primum ergo dicendum, quod Apoſtolus non loquitur ibi de ſcientia quantum ad habitum, ſed quantum ad cognitionis actum. Unde ad huius probationem inducit: *Nunc cognoſco ex parte*.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut ſecundum ſtaturam corporis aliquis minus bonus erit maior aliquo magis bono; ita nihil prohibet aliquem minus bonum habere aliquem ſcientiæ habitum in futuro, quem non habet aliquis magis bonus. Sed tamen hoc quaſi nullius momenti eſt in comparatione ad alias prærogativas, quam meliores habebunt.

Ad tertium dicendum, quod utraque ſcientia non eſt unius rationis. Unde nullum inconveniens ſequitur.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procedit de corruptione ſcientiæ quantum ad id quod eſt ex parte ſenſitivarum virium.

ARTICULUS VI. 448

Utrum actus ſcientiæ hic acquiſitæ maneat in anima ſeparata.

1. 2. *quæſt.* lxvii. *art.* 2. & *III. diſt.* xi. *quæſt.* ii. *art.* 4. *cor. fin.* & *IV. diſt.* l. *quæſt.* 1. *art.* 2. *ad* 2.

AD ſextum ſic proceditur. Videtur quod actus ſcientiæ hic acquiſitæ non maneat in anima ſeparata. Dicit enim Philoſophus in I. de Anima (tex. 66.) quod *corrupto corpore, anima neque reminiſcitur, neque amat*. Sed conſiderare ea quæ prius novit, eſt reminiſci. Ergo anima ſeparata non poteſt habere actum ſcientiæ quam hic acquiſivit.

2. Præterea. Species intelligibiles non erunt potentiores in anima ſeparata quam ſint in anima corpori unita. Sed per ſpecies intelligibiles non poſſumus modo intelligere, niſi convertendo nos ſuper phantaſmata, ſicut ſupra habitum eſt (quæſt. lxxxiv. art. 7.) Ergo nec anima ſeparata hoc poterit; & ita nullo modo per ſpecies intelligibiles hic acquiſitas anima ſeparata intelligere poterit.

3. Præterea. Philoſophus dicit in II. Ethic. (cap. 1.) quod *habitus ſimiles actus reddunt actibus per quos acquiruntur*. Sed habitus ſcientiæ hic acquiritur per actus intellectus convertentis ſe ſupra phantaſmata. Ergo non poteſt alios actus reddere. Sed tales actus non competunt animæ ſeparatæ. Ergo anima ſeparata non habebit aliquem actum ſcientiæ hic acquiſitæ.

Sed contra eſt quod Lucæ xvi. 25. dicitur ad divitem in inferno poſitum: *Recordare quia recipiſti bona in vita tua*.

Reſpondeo dicendum, quod in actu eſt duo conſiderare, ſcilicet ſpeciem actus, & modum ipſius. Et ſpecies quidem actus conſideratur ex obiecto, in quod actus cognoſcitivæ virtutis dirigitur per ſpeciem, quæ eſt obiecti ſimilitudo; ſed modus actus penſatur ex virtute agentis: ſicut quod aliquis videat lapidem, contingit ex ſpecie lapidis, quæ eſt in oculo; ſed quod acute videat, contingit ex virtute viſiva oculi. Cum igitur ſpecies in-

intelligibiles maneant in anima separata, sicut dictum est (art. praec.) status autem animae separatae non sit idem sicut modo est; sequitur quod secundum species intelligibiles hic acquisitas anima separata intelligere possit quae prius intellexit; non tamen eodem modo, scilicet per conversionem ad phantasmata, sed per modum convenientem animae separatae. Et ita manet quidem in anima separata actus scientiae hic acquisitae, sed non secundum eumdem modum.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de reminiscentia, secundum quod memoria pertinet ad partem sensitivam, non autem secundum quod memoria est quodammodo in intellectu, ut dictum est (quaest. lxxix. ar. 6.)

Ad secundum dicendum, quod diversus modus intelligendi non provenit ex diversitate specierum, sed ex diverso statu animae intelligentis.

Ad tertium dicendum, quod actus per quos acquiritur habitus, sunt similes actibus quos habitus causant, quantum ad speciem actus, non autem quantum ad modum agendi. Nam operari iusta, sed non iuste, idest delectabiliter, causat habitum iustitiae politicae, per quem delectabiliter operamur.

ARTICULUS VII. 449

Utrum distantia localis impediat cognitionem animae separatae.

IV. dist. l. *quaest.* 1. *art.* 4. *& de anima art.* 20. *ad* 3. *&* 4.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod distantia localis impediat cognitionem animae separatae. Dicit enim Augustinus in Libro de cura pro mort. agenda (cap. XIII.) quod *animae mortuorum ibi sunt ubi ea quae hic fiunt, scire non possunt*. Sciunt autem ea quae apud eos aguntur. Ergo distantia localis impedit cognitionem animae separatae.

2. Praeterea. Augustinns dicit in Libro de divinatione daemonum (cap. IV. & V.) quod *daemones propter celeritatem motus aliqua nobis ignota denuntiant*. Sed agilitas motus ad hoc nihil faceret, si distantia localis cognitionem daemonis non impediret. Multo igitur magis distantia localis impedit cognitionem animae separatae, quae est inferior secundum naturam quam daemon.

3. Praeterea. Sicut distat aliquid secundum locum, ita secundum tempus. Sed distantia temporis impedit cognitionem animae separatae, non enim cognoscit futura. Ergo videtur quod etiam distantia secundum locum animae separatae cognitionem impediat.

Sed contra est quod dicitur Luc. XVI. 23. quod dives, *cum esset in tormentis, elevans oculos suos, vidit Abraham a longe*. Ergo distantia localis non impedit animae separatae cognitionem.

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt, quod anima separata cognosceret singularia abstrahendo a sensibilibus. Quod si esset verum, posset dici, quod distantia localis impediret animae separatae cognitionem. Requireretur enim quod vel sensibilia agerent in animam separatam, vel anima separata in sensibilia; & quantum ad utrumque requireretur distantia determinata.

Sed praedicta positio est impossibilis: quia abstractio specierum a sensibilibus fit mediantibus sensibus, & aliis potentiis sensitivis, quae in anima separata actu non manent.

Intelligit autem anima separata singularia per influxum specierum ex divino lumine: quod quidem lumen aequaliter se habet ad propinquum, & distans. Unde distantia localis nullo modo impedit animae separatae cognitionem.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus non dicit, quod propter hoc quod ibi sunt animae mortuorum, ea quae hic fiunt, videre non possunt, ut localis distantia huius ignorantiae causa esse credatur; sed hoc potest propter aliquid aliud contingere, ut infra dicetur (art. seq.)

Ad secundum dicendum, quod Augustinus ibi loquitur secundum opinionem illam qua aliqui posuerunt, quod daemones habent corpora naturaliter sibi unita: secundum quam positionem etiam potentias sensitivas habere possunt, ad quarum cognitionem requiritur determinata distantia. Et hanc opinionem etiam in eodem Lib. (cap. III. & IV.) Augustinus expresse tangit; licet hanc opinionem magis recitando quam asserendo tangere videatur, ut patet per ea quae dicit XXI. Lib. de civ. Dei (cap. x.)

Ad tertium dicendum, quod futura, quae distant secundum tempus, non sunt entia in actu: unde in seipsis non sunt cognoscibilia: quia sicut deficit aliquid ab entitate, ita deficit a cognoscibilitate. Sed ea quae sunt distantia secundum locum, sunt entia in actu, & secundum se

se cognoscibilia. Unde non est eadem ratio de distantia loci, & de distantia temporis.

ARTICULUS VIII. 450

Utrum animæ separatæ cognoscant ea quæ hic aguntur.

2. 2. *quæst.* lxxxiii. *art.* 4. *ad* 2. *& IV. dist.* l. *quæst.* iii. *&* iv. *& ver. quæst.* viii. *ar.* ii. *ad* 12. *& de anima art.* 20. *ad* 3.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod animæ separatæ cognoscant ea quæ hic aguntur. Nisi enim ea cognoscerent, de eis curam non haberent. Sed habent curam de his quæ hic aguntur, secundum illud Luc. xvi. 28. *Habeo quinque fratres, ut testificetur illis, ne & ipsi veniant in hunc locum tormentorum*. Ergo animæ separatæ cognoscunt ea quæ hic aguntur.

2. Præterea. Frequenter mortui vivis apparent vel dormientibus, vel vigilantibus; & eos admonent de his quæ hic aguntur; sicut Samuel apparuit Sauli, ut habetur I. Reg. xxviii. Sed hoc non esset, si ea quæ hic sunt, non cognoscerent. Ergo ea quæ hic aguntur, cognoscunt.

3. Præterea. Animæ separatæ cognoscunt ea quæ apud eas aguntur. Si ergo quæ apud nos aguntur, non cognoscerent, impediretur earum cognitio per localem distantiam: quod supra negatum est (art. præc.)

Sed contra est quod dicitur Iob xiv. 21. *Sive fuerint filii eius nobiles, sive ignobiles, non intelliget*.

Respondeo dicendum, quod secundum naturalem cognitionem, de qua nunc hic agitur, animæ mortuorum nesciunt quæ hic aguntur. Et huius ratio ex dictis accipi potest (art. 4. huius quæst.) Quia anima separata cognoscit singularia per hoc quod quodammodo determinata est ad illa per vestigium alicuius præcedentis cognitionis, seu affectionis, vel per ordinationem divinam. Animæ autem mortuorum secundum ordinationem divinam, & secundum modum essendi segregatæ sunt a conversatione viventium, & coniunctæ conversationi spiritualium substantiarum, quæ sunt a corpore separatæ: unde ea quæ apud nos aguntur, ignorant. Et hanc rationem assignat Gregorius in XII. Moralium (cap. xiv. in princ.) dicens: *Mortui, vita in carne viventium post eos qualiter disponatur, nesciunt: quia vita spiritus longe est a vita carnis*: & sicut corporea, atque incorporea diversa sunt genere, ita sunt distincta cognitione. Et hoc etiam Augustinus videtur tangere in Lib. de cura pro mortuis agenda (cap. xiii.) dicens, quod *animæ mortuorum rebus viventium non intersunt*.

Sed quantum ad animas beatorum videtur esse differentia inter Gregorium, & Augustinum. Nam Gregorius ibidem subdit: *Quod tamen de animabus sanctis sentiendum non est: quia quæ intus omnipotentis Dei claritatem vident, nullo modo credendum est, quod sit foris aliquid quod ignorent*. Augustinus vero in Lib. de cura pro mortuis agenda (cap. xiii. & xvi.) expresse dicit, quod *nesciunt mortui, etiam sancti, quid agant vivi, & eorum filii*: ut habetur in Glossa (interl. Augustini) super illud, *Abraham nescivit nos*, Isa. lxiii. Quod quidem confirmat per hoc quod a matre sua non visitabatur, nec in tristitiis consolabatur, sicut quando vivebat; nec est probabile ut sit facta vita feliciore crudelior: & per hoc quod Dominus promisit Iosiæ Regi quod prius moreretur, ne videret mala quæ erant populo superventura, ut habetur IV. Reg. xxii.

Sed Augustinus hoc dubitando dicit: unde præmittit: *Ut volet, accipiat quisque quod dicam*: Gregorius autem assertive: quod patet per hoc quod dicit: *Nullo modo credendum est*.

Magis tamen videtur secundum sententiam Gregorii quod animæ sanctorum Deum videntes omnia præsentia, quæ hic aguntur, cognoscant. Sunt enim Angelis æquales: de quibus etiam Augustinus (eod. Lib. de cura pro mor. agen. cap. xv.) asserit, quod ea quæ apud vivos aguntur, non ignorant. Sed quia sanctorum animæ sunt perfectissime iustitiæ divinæ coniunctæ, nec tristantur, nec rebus viventium se ingerunt, nisi secundum quod iustitiæ divinæ dispositio exigit.

Ad primum ergo dicendum, quod animæ mortuorum possunt habere curam de rebus viventium, etiamsi ignorent eorum statum; sicut nos habemus de mortuis, eis suffragia impendendo, quamvis eorum statum ignoremus. Possunt etiam facta viventium non per seipsos cognoscere, sed vel per animas eorum qui hinc ad eos accedunt, vel per Angelos, seu dæmones, vel etiam spiritu Dei revelante, sicut Augustinus in eodem Lib. dicit (cap. xv.)

Ad

Ad secundum dicendum, quod hoc quod mortui viventibus apparent qualitercumque, vel contingit per specialem Dei dispensationem, ut animæ mortuorum rebus viventium intersint; & est inter divina miracula computandum: vel huiusmodi apparitiones fiunt per operationes Angelorum bonorum, vel malorum, etiam ignorantibus mortuis; sicut etiam vivi ignorantes aliis viventibus apparent in somnis, ut Augustinus dicit in Lib. prædicto (cap. x.) Unde & de Samuele dici potest, quod ipse apparuit per revelationem divinam, secundum hoc quod dicitur Eccli. xlvi. 23. quod *dormivit, & notum fecit Regi finem vitæ suæ*: vel illa apparitio fuit procurata per dæmones, si tamen Ecclesiastici auctoritas non recipiatur, propter hoc quod inter canonicas Scripturas apud Hebræos non habetur. (Ex Aug. ibid. cap. xv.)

Ad tertium dicendum, quod ignorantia huiusmodi non contingit ex locali distantia, sed propter causam prædictam (in corp. art.)

QUAESTIO XC.

De prima hominis productione quantum ad animam,

in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de prima hominis productione: & circa hoc consideranda sunt quatuor. Primo de productione ipsius hominis. Secundo de fine productionis. Tertio de statu, & conditione hominis primo producti. Quarto de loco eius.

Circa productionem autem consideranda sunt tria. Primo de productione hominis quantum ad animam. Secundo quantum ad corpus viri. Tertio quantum ad productionem mulieris.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primo, utrum anima humana sit aliquid factum, vel sit de substantia ipsius Dei.

Secundo, supposito quod sit facta, utrum sit creata.

Tertio, utrum sit facta mediantibus Angelis.

Quarto, utrum sit facta ante corpus.

ARTICULUS I. 451

Utrum anima sit facta, vel sit de substantia Dei.

II. dist. XVII. *quæst.* I. *art.* I. *& II. con. cap.* lxxxiii. *& opusc.* II. *cap.* xcv. *&* ccxi.

AD primum sic proceditur. Videtur quod anima non sit facta, sed sit de substantia Dei. Dicitur enim Genes. II. 7. *Formavit Deus hominem de limo terræ, & inspiravit in faciem eius spiraculum vitæ, & factus est homo in animam viventem*. Sed ille qui spirat, aliquid a se emittit. Ergo anima, qua homo vivit, est aliquid de substantia Dei.

2. Præterea. Sicut supra habitum est (quæst. lxxv. artic. 5.) anima est forma simplex. Sed forma est actus. Ergo anima est actus purus, quod est solius Dei. Ergo anima est de substantia Dei.

3. Præterea. Quæcumque sunt, & nullo modo differunt, sunt idem. Sed Deus, & mens sunt, & nullo modo differunt: quia oporteret quod aliquibus differentiis differrent; & sic essent composita. Ergo Deus, & mens humana idem sunt.

Sed contra est quod Augustinus in Lib. III. de orig. animæ (cap. xv.) enumerat quædam quæ dicit esse *multum, apertque perversa, & fidei catholicæ adversa*: inter quæ primum est quod quidam dixerunt, *Deum animam non de nihilo, sed de se ipso fecisse*.

Respondeo dicendum, quod dicere animam esse de substantia Dei, manifestam improbabilitatem continet. Ut enim ex dictis patet (quæst. lxxix. art. 4. & quæst. lxxxiv. art. 6. & 7.) anima humana est quandoque intelligens in potentia, & scientiam quodammodo a rebus acquirit, & habet diversas potentias: quæ omnia aliena sunt a Dei natura, qui est actus purus, & nihil ab alio accipiens, & nullam in se diversitatem habens, ut supra probatum est (quæst. III. art. 7. & quæst. XII. art. I.)

Sed hic error principium habuisse videtur ex duabus positionibus antiquorum. Primi enim qui naturas rerum considerare inceperunt, imaginationem transcendere non valentes, nihil præter corpora esse posuerunt: & ideo Deum dicebant esse quoddam corpus, quod aliorum corporum indicabant esse principium. Et quia animam ponebant esse de natura illius corporis quod dicebant esse principium, ut dicitur in I. de Ani-

ma (tex. 20. & seq.) per consequens sequebatur quod anima esset de substantia Dei. Iuxta quam positionem etiam Manichaei Deum esse quamdam lucem corpoream existimantes, quamdam partem illius lucis animam esse posuerunt corpori alligatam. Secundo vero processum fuit ad hoc quod aliqui aliquid incorporeum esse apprehenderunt, non tamen a corpore separatum, sed corporis formam. Unde & Varro dixit, quod Deus est *anima mundum intuitu, vel motu, & ratione gubernans*, ut Augustinus narrat VII. de civit. Dei (cap. VI.) Sic igitur illius totalis animae partem aliqui posuerunt animam hominis, sicut homo est pars totius mundi, non valentes intellectu pertingere ad distinguendos spiritualium substantiarum gradus, nisi secundum distinctiones corporum. Haec autem omnia sunt impossibilia, ut supra probatum est (quaest. III. art. 1. & 8.) Unde manifeste falsum est animam esse de substantia Dei.

Ad primum ergo dicendum, quod *inspirare* non est accipiendum corporaliter. Sed idem est Deum inspirare, quod spiritum facere; quamvis & homo corporaliter spirans non emittat aliquid de sua substantia, sed de natura extranea.

Ad secundum dicendum, quod anima etsi sit forma simplex secundum suam essentiam, non tamen est suum esse, sed est ens per participationem, ut ex supra dictis patet (quaest. lxxv. art. 5. ad 4.) Et ideo non est actus purus, sicut Deus.

Ad tertium dicendum, quod differens proprie acceptum aliquo differt: unde ibi quaeritur differentia ubi est convenientia. Et propter hoc oportet differentia esse composita quodammodo, cum in aliquo differant, & in aliquo conveniant. Sed secundum hoc, licet omne differens sit diversum, non tamen omne diversum est differens, ut dicitur in X. Metaph. (tex. 24. & 25.) Nam simplicia diversa sunt se ipsis; non autem differunt aliquibus differentiis, ex quibus componantur, sicut homo, & asinus differunt rationali, & irrationali differentiis: de quibus non est dicere, quod ulterius aliis differentiis differant.

ARTICULUS II. 452

Utrum anima sit producta in esse per creationem.

Inf. quaest. CXVIII. *art.* 2. *& II. dist.* XXVIII. *quaest.* II. *art.* I. *&* 2. *& pot. quaest.* III. *art.* 9. *& quol.* IX. *art.* II. *& opusc.* II. *cap.* XCIII. CXXXI. CCXXIX. *&* CCXXX. *& opusc.* XXVIII. *cap.* V.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod anima non sit producta in esse per creationem. Quod enim in se habet aliquid materiale, fit ex materia. Sed anima habet in se aliquid materiale, cum non sit actus purus. Ergo anima est facta ex materia: non ergo est creata.

2. Praeterea. Omnis actus materiae alicuius videtur educi de potentia materiae: cum enim materia sit in potentia ad actum, actus quilibet praeexistit in materia in potentia. Sed anima est actus materiae corporalis, ut ex eius definitione apparet. Ergo anima educitur de potentia materiae.

3. Praeterea. Anima est forma quaedam. Si igitur anima sit per creationem, pari ratione omnes aliae formae; & sic nulla forma exibit in esse per generationem: quod est inconveniens.

Sed contra est quod dicitur Genes. 1. *Creavit Deus hominem ad imaginem suam*. Est autem homo ad imaginem Dei secundum animam. Ergo anima exivit in esse per creationem.

Respondeo dicendum, quod anima rationalis non potest fieri nisi per creationem: quod non est verum de aliis formis.

Cuius ratio est, quia cum fieri sit via ad esse, hoc modo alicui competit fieri, sicut ei competit esse. Illud autem proprie dicitur esse quod ipsum habet esse, quasi in suo esse subsistens. Unde solae substantiae proprie & vere dicuntur entia; accidens vero non habet esse, sed eo aliquid est, & hac ratione ens dicitur; sicut albedo dicitur ens, quia ea aliquid est album. Et propter hoc dicitur in VII. Metaph. (tex. 2. & 3.) quod *accidens dicitur magis entis quam ens*. Et eadem ratio est de omnibus aliis formis non subsistentibus: & ideo nulli formae non subsistenti proprie convenit fieri; sed dicuntur fieri per hoc quod composita subsistentia fiunt. Anima autem rationalis est forma subsistens, ut supra hae-

habitum est (quæst. lxxv. art. 2.) unde sibi proprie competit esse, & fieri. Et quia non potest fieri ex materia præiacente, neque corporali, quia sic esset naturæ corporeæ, neque spirituali, quia sic substantiæ spirituales invicem transmutarentur; necesse est dicere, quod non fiat nisi per creationem.

Ad primum ergo dicendum, quod in anima est, sicut materiale, ipsa simplex essentia; formale autem in ipsa est esse participatum, quod quidem ex necessitate simul est cum essentia animæ, quia esse per se consequitur ad formam. Et eadem ratio esset, si poneretur composita ex quadam materia spirituali, ut quidam dicunt: quia illa materia non est in potentia ad aliam formam, sicut nec materia cælestis corporis: alioquin anima esset corruptibilis. Unde nullo modo anima potest fieri ex materia præiacente.

Ad secundum dicendum, quod actum extrahi de potentia materiæ nihil aliud est quam aliquid fieri actu quod prius erat in potentia. Sed quia anima rationalis non habet esse suum dependens a materia corporali, sed habet esse subsistens, & excedit capacitatem materiæ corporalis, ut supra dictum est (quæst. lxxv. art. 1.) propterea non educitur de potentia materiæ.

Ad tertium dicendum, quod non est simile de anima rationali, & de aliis formis, ut dictum est (in corp. art.)

ARTICULUS III. 453

Utrum anima rationalis sit producta a Deo immediate.

Locis supra art. 2. notatis.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod anima rationalis non sit producta a Deo immediate, sed mediantibus Angelis. Maior enim ordo in spiritualibus est quam in corporalibus. Sed corpora inferiora producuntur per corpora superiora, ut Dionysius dicit IV. cap. de divin. Nomin. (part. 1. aliquant. ante fin. lect. 2. & 3.) Ergo & inferiores spiritus, qui sunt animæ rationales, producuntur per spiritus superiores, qui sunt Angeli.

2. Præterea. Finis rerum respondet principio: Deus enim est principium, & finis rerum. Ergo & exitus rerum a principio respondet reductioni rerum in finem. Sed infima reducuntur per prima, ut Dionysius dicit (cap. v. eccl. Hierar. part. 1.) Ergo & infima procedunt in esse per prima, scilicet animæ per Angelos.

3. Præterea. Perfectum est quod potest sibi simile facere, ut dicitur in V. Metaph. (tex. 21.) Sed spirituales substantiæ sunt multo magis perfectæ quam corporales. Cum ergo corpora faciant sibi similia secundum speciem, multo magis Angeli poterunt facere aliquid infra se, secundum speciem naturæ, scilicet animam rationalem.

Sed contra est quod dicitur Gen. II. 8. quod Deus ipse *inspiravit in faciem hominis spiraculum vitæ*.

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt, quod Angeli, secundum quod operantur in virtute Dei, causant animas rationales. Sed hoc est omnino impossibile, & a fide alienum. Ostensum est enim (art. præc.) quod anima rationalis non potest produci nisi per creationem. Solus autem Deus potest creare: quia solius primi agentis est agere, nullo præsupposito; cum semper agens secundum præsupponat aliquid a primo agente, ut supra habitum est (quæst. lxv. art. 3.) Quod autem agit aliquid ex aliquo præsupposito, agit transmutando: & ideo nullum aliud agens agit nisi transmutando, sed solus Deus agit creando. Et quia anima rationalis non producitur per transmutationem alicuius materiæ, ideo non potest produci nisi a Deo immediate.

Et per hoc patet solutio ad obiecta. Nam quod corpora causant vel sibi similia, vel inferiora, & quod superiora reducunt inferiora, totum hoc provenit per quamdam transmutationem.

ARTICULUS IV. 454

Utrum anima humana fuerit producta ante corpus.

Inf. quæst. CXVIII. *art.* 3. *& III. P. quæst.* VI. *art.* 3. *&* 4. *& III. dist.* XVII. *quæst.* 2. *art.* 2. *& cont. Lib. II. cap.* LXXXI. *& pot. quæst.* III. *art.* 10.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod anima humana fuerit producta ante corpus. Opus enim creationis præcessit opus distinctionis, & ornatus, ut supra (a) dictum est (quæst. lxvi. & lxx.) Sed anima producta est in esse per crea-

(a) Cod. Alcan. & Nicolaius habitum est.

creationem, ut supra habitum est (art. 2. huius quaest.) corpus autem factum est in fine ornatus. Ergo anima hominis producta est ante corpus.

2. Praeterea. Anima rationalis magis convenit cum Angelis, quam cum animalibus brutis. Sed Angeli creati fuerunt ante corpora, vel statim a principio cum corporali materia; corpus autem hominis formatum est sexto die, quando & bruta animalia sunt producta. Ergo anima hominis fuit creata ante corpus.

3. Praeterea Finis proportionatur principio. Sed anima in fine remanet post corpus. Ergo & in principio fuit creata ante corpus.

Sed contra est quod *actus proprius fit in potentia propria*. Cum ergo anima sit proprius actus corporis, anima producta est in corpore.

Respondeo dicendum, quod Origenes (Lib. I. Periar. cap. VII. & VIII.) posuit non solum animam primi hominis, sed animas omnium hominum ante corpora simul cum Angelis creatas, propter hoc quod credit, omnes spirituales substantias, tam animas, quam Angelos, aequales esse secundum suae naturae conditionem, sed solum merito distare; sic quod quaedam earum corporibus alligantur (quae sunt animae hominum, vel caelestium corporum) quaedam vero in sui puritate secundum diversos ordines remanent. De qua opinione supra iam diximus (quaest. XLVII. art. 2.) & ideo relinquatur ad praesens.

Augustinus vero in VII. super Gen. ad lit. (cap. XXIV.) dicit, quod anima primi hominis ante corpus cum Angelis est creata, ob aliam rationem, quia scilicet ponit quod corpus hominis in illis operibus sex dierum non fuit productum in actu, sed solum secundum causales rationes: quod non potest de anima dici, quia nec ex aliqua materia corporali, aut spirituali praeexistente facta fuit, nec ex aliqua virtute creata produci potuit. Et ideo videtur quod ipsamet anima in operibus sex dierum, in quibus omnia facta fuerunt, simul cum Angelis fuerit creata, & quod postmodum propria voluntate inclinata fuit ad corpus administrandum. Sed hoc non dicit asserendo, ut eius verba demonstrant: dicit enim (loco cit. cap. XXIX.) *Credatur, si nulla Scripturarum auctoritas, seu veritatis ratio contradicit, hominem ita factum sexto die, ut corporis quidem humani ratio causalis in elementis mundi esset, anima vero iam ipsa crearetur*.

Posset autem utique hoc tolerari secundum eos qui ponunt quod anima habet per se speciem, & naturam completam; & quod non unitur corpori ut forma, sed solum ad ipsum administrandum. Si autem anima unitur corpori ut forma, & est naturaliter pars humanae naturae, hoc omnino esse non potest. Manifestum est enim quod Deus primas res instituit in perfecto statu suae naturae, secundum quod uniuscuiusque rei species exigebat. Anima autem, cum sit pars humanae naturae, non habet naturalem perfectionem, nisi secundum quod est corpori unita. Unde non fuisset conveniens animam sine corpore creari.

Sustinendo ergo opinionem Augustini de operibus sex dierum, dici poterit, quod anima humana praecessit in operibus sex dierum secundum quamdam similitudinem generis, prout convenit cum Angelis in intellectuali natura; ipsa vero fuit creata simul cum corpore. Secundum alios vero Sanctos tam anima, quam corpus primi hominis in operibus sex dierum sunt producta.

Ad primum ergo dicendum, quod si natura animae haberet integram speciem, ita quod secundum se crearetur, ratio illa procederet, ut per se in principio crearetur. Sed quia naturaliter est forma corporis, non fuit seorsum creanda, sed debuit creari in corpore.

Et similiter est dicendum ad secundum. Nam anima, si per se speciem haberet, magis conveniret cum Angelis; sed inquantum est forma corporis, pertinet ad genus animalium ut formale principium.

Ad tertium dicendum, quod animam remanere post corpus accidit per defectum corporis, qui est mors: qui quidem defectus in principio creationis animae esse non debuit.

QUAESTIO XCI.

Deinde considerandum est de productione corporis primi hominis: & circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo de materia ex qua productum est.

Secundo de auctore a quo productum est.

Tertio de dispositione quae ei per productionem est attributa.

Quarto de modo, & ordine productionis ipsius.

A R-

ARTICULUS I. 455

Utrum corpus primi hominis sit de limo terræ.

II. dist. XVII. *quæst.* I. *art.* I. *ad* 5. *&* *art.* 3. *ad* 2. *&* *dist.* III. *quæst.* II. *art.* 2. *cor.* *&* *ad* 4.

AD primum sic proceditur. Videtur quod corpus primi hominis (a) non sit factum de limo terræ. Maioris enim virtutis est facere aliquid ex nihilo quam ex aliquo: quia plus distat ab actu non ens quam ens in potentia. Sed cum homo sit dignissima creaturarum inferiorum, decuit ut virtus Dei maxime ostenderetur in productione corporis eius. Ergo non debuit fieri ex limo terræ, sed ex nihilo.

2. Præterea. Corpora cælestia sunt nobiliora terrenis. Sed corpus humanum habet maximam nobilitatem, cum perficiatur a nobilissima forma, quæ est anima rationalis. Ergo non debuit fieri de corpore terrestri, sed magis de corpore cælesti.

3. Præterea. Ignis, & aer sunt nobiliora corpora quam terra, & aqua: quod ex eorum subtilitate apparet. Cum igitur corpus humanum sit dignissimum, magis debuit fieri ex igne, & ex aere, quam ex limo terræ.

4. Præterea. Corpus humanum est compositum ex quatuor elementis, Non ergo est factum ex limo terræ, sed ex omnibus elementis.

Sed contra est quod dicitur Genes. II. 7. *Formavit Deus hominem de limo terræ.*

Respondeo dicendum, quod cum Deus perfectus sit in operibus suis, perfectionem dedit omnibus secundum eorum modum, secundum illud Deut. XXXII. 4. *Dei perfecta sunt opera.* Ipse autem simpliciter perfectus est ex hoc quod omnia in se præhabet, non per modum compositionis, sed simpliciter, & unite, ut Dionysius dicit (cap. v. de div. Nom. lect. 4.) eo modo quo diversi effectus præexistunt in causa secundum eius virtutem unam. Ista autem perfectio ad Angelos quidem derivatur, secundum quod omnia sunt in eorum cognitione quæ sunt a Deo in natura producta per formas diversas; ad hominem vero derivatur inferiori modo huiusmodi perfectio: non enim in sua cognitione naturali habet omnium naturalium notitiam; sed est ex rebus omnibus quodammodo compositus, dum de genere spiritualium substantiarum habet in se animam rationalem; de similitudine vero cælestium corporum habet elongationem a contrariis per maximam æqualitatem complexionis; elementa vero secundum substantiam; ita tamen quod superiora elementa prædominantur in eo secundum virtutem, scilicet ignis, & aer, quia vita præcipue consistit in calido, quod est ignis, & humido, quod est aeris: inferiora vero elementa abundant in eo secundum substantiam. Aliter enim non posset esse mixtionis æqualitas, nisi inferiora elementa, quæ sunt minoris virtutis, secundum quantitatem in homine abundarent. Et ideo dicitur corpus hominis de limo terræ formatum, quia limus dicitur terra aquæ permixta. Et propter hoc homo dicitur minor mundus, quia omnes creaturæ mundi quodammodo inveniuntur in eo.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus Dei creantis manifestata est in corpore hominis, dum eius materia est per creationem producta. Oportuit autem ut ex materia quatuor elementorum fieret corpus humanum, ut homo haberet convenientiam cum inferioribus corporibus, quasi medium quoddam existens inter spirituales, & corporales substantias.

Ad secundum dicendum, quod quamvis corpus cæleste sit simpliciter nobilius terrestri corpore, tamen quantum ad actus animæ rationalis est minus conveniens. Nam anima rationalis accipit notitiam veritatis quodammodo per sensus; quorum organa formari non possunt ex corpore cælesti, cum sit impassibile. Nec est verum quod quidam dicunt, aliquid de quinta essentia materialiter ad compositionem humani corporis advenire, ponentes, animam uniri corpori mediante quadam luce. Primo enim falsum est quod dicunt, lucem esse corpus. Secundo vero impossibile est aliquid de quinta essentia, vel de corpore cælesti dividi, vel elementis permisceri, propter cælestis corporis impassibilitatem. Unde non venit in compositionem mixtorum corporum: nisi secundum suæ virtutis effectum.

Ad tertium dicendum, quod si ignis, & aer, quæ sunt maioris virtutis in agendo, etiam secundum quantitatem in compositione humani corporis abundarent, omnino ad se traherent alia; & non posset fieri æqualitas commixtionis, quæ est necessaria in compositione hominis ad bonitatem sensus tactus, qui est tun-

(a) *Ita cod. Alcan. aliique cum Nicolaio. Al.* non sit de limo terræ.

fundamentum sensuum aliorum. Oportet enim organum cuiuslibet sensus non habere in actu contraria, quorum sensus est perceptivus, sed in potentia tantum: vel ita quod omnino careat toto genere contrariorum, sicut pupilla caret colore, ut sit in potentia ad omnes colores; quod in organo tactus non erat possibile, cum sit compositum ex elementis, quorum qualitates percipit tactus: vel ita quod organum sit medium inter contraria, ut necesse est in tactu accidere. Medium enim est in potentia ad extrema.

Ad quartum dicendum, quod in limo terræ est terra, & aqua conglutinans partes (a) terræ. De aliis autem elementis Scriptura mentionem non fecit: tum quia minus abundant secundum quantitatem in corpore hominis, ut dictum est (in corp. art.) tum etiam quia in tota rerum productione, de igne, & aere, quæ sensu non percipiuntur a rudibus, mentionem non fecit Scriptura, quæ rudi populo tradebatur.

ARTICULUS II. 456

Utrum corpus humanum sit immediate a Deo productum.

Inf. quæst. XCII. *art.* 4.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod corpus humanum non sit immediate a Deo productum. Dicit enim Augustinus in III. de Trinit. (cap. IV.) quod *corporalia disponuntur a Deo per angelicam creaturam*. Sed corpus humanum formatum fuit ex materia corporali, ut dictum est (art. præc.) Ergo debuit produci mediantibus Angelis, & non immediate a Deo.

2. Præterea. Quod fieri potest virtute creata, non est necessarium quod immediate producatur a Deo. Sed corpus humanum produci potest per virtutem creatam cælestis corporis: nam & quædam animalia ex putrefactione generantur per virtutem activam corporis cælestis; & Albumasar dicit, quod in locis, in quibus nimis abundat calor, aut frigus, homines non generantur, sed in locis temperatis tantum. Ergo non oportuit quod immediate corpus humanum formaretur a Deo.

3. Præterea. Nihil fit ex materia corporali nisi per aliquam materiæ transmutationem. Sed omnis transmutatio corporalis causatur ex motu cælestis corporis, qui est primus motuum. Cum igitur corpus humanum sit productum ex materia corporali, videtur quod ad eius formationem aliquid operatum fuerit corpus cæleste.

4. Præterea. Augustinus dicit VII. super Gen. ad litt. (cap. XXIV.) quod homo factus est secundum corpus in operibus sex dierum, secundum causales rationes, quas Deus inseruit creaturæ corporali; postmodum vero fuit formatum in actu. Sed quod præexistit in corporali creatura secundum causales rationes, per aliquam virtutem corpoream produci potest. Ergo corpus humanum productum est aliqua virtute creata, & non immediate a Deo.

Sed contra est quod dicitur Eccli. XVII. 1. *Deus de terra creavit hominem*.

Respondeo dicendum, quod prima formatio humani corporis non potuit esse per aliquam virtutem creatam, sed immediate a Deo.

Posuerunt siquidem aliqui, formas quæ sunt in materia corporali, a quibusdam formis immaterialibus derivari.

Sed hanc opinionem refellit Philosophus in VII. Metaph. (text. 26. 27. & 32.) per hoc quod formis non competit per se fieri, sed composito, ut supra expositum est (quæst. LXV. art. 4. & quæst. XC. art. 2.) Et quia oportet agens esse simile facto, non convenit quod forma pura, quæ est sine materia, producat formam quæ est in materia, quæ non fit nisi per hoc quod compositum fit. Et ideo oportet quod forma quæ est in materia, sit causa formæ quæ est in materia secundum quod compositum a composito generatur. Deus autem, quamvis omnino sit immaterialis, tamen solus est qui sua virtute materiam producere potest creando. Unde ipsius solius est formam producere in materia absque adminiculo præcedentis formæ materialis. Et propter hoc Angeli non possunt transmutare corpora ad formam aliquam, nisi adhibitis seminibus quibusdam, ut Augustinus dicit in III. de Trinit. (cap. IX.) Quia igitur corpus humanum numquam formatum fuerat, cuius virtute per viam generationis aliud simile in specie formaretur, necesse fuit quod primum corpus hominis immediate formaretur a Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod etsi Angeli aliquod ministerium Deo exhibeant in his quæ circa corpora operantur, aliqua tamen Deus in creatura corporea facit

(a) *Ita cod. Alcan. cum edit. Pat. Nicolaini edit. Rom. aliaque* terræ, & aquæ.

est quæ nullo modo Angeli facere possunt, sicut quod suscitat mortuos, & illuminat cæcos: secundum quam virtutem etiam corpus primi hominis de limo terræ formavit. Potuit tamen fieri ut aliquod ministerium in formatione corporis primi hominis Angeli exhiberent, sicut exhibebunt in ultima resurrectione, pulveres colligendo.

Ad secundum dicendum, quod animalia perfecta, quæ generantur ex semine, non possunt generari per solam virtutem cælestis corporis, ut Avicenna fingit; licet ad eorum generationem naturalem cooperetur virtus cælestis corporis, prout Philosophus dicit in II. Phys. (tex. 26.) quod *homo generat hominem ex materia, & Sol*. Et exinde est quod exigitur locus temperatus ad generationem hominum, & aliorum animalium perfectorum. Sufficit autem virtus cælestium corporum ad generandum quædam animalia imperfectiora ex materia disposita. Manifestum est enim quod plura requiruntur ad productionem rei perfectæ quam ad productionem rei imperfectæ.

Ad tertium dicendum, quod motus cæli est causa transmutationum naturalium, non tamen transmutationum quæ fiunt præter naturæ ordinem, & sola virtute divina, sicut quod mortui resuscitantur, quod cæci illuminantur: quibus est simile, quod homo ex limo terræ formatur.

Ad quartum dicendum, quod secundum rationes causales in creaturis dicitur aliquid præexistere dupliciter. Uno modo secundum potentiam activam, & passivam; ut non solum ex materia præexistenti fieri possit, sed etiam ut aliqua præexistens creatura hoc facere possit. Alio modo secundum potentiam passivam tantum, ut scilicet de materia præexistenti fieri possit a Deo: & hoc modo secundum Augustinum corpus hominis præexistit in operibus productis, secundum causales rationes.

ARTICULUS III. 457

Utrum corpus hominis habuerit convenientem dispositionem.

2. 2. quæst. lxiv. *art.* 2. *ad* 1. *& mal. quæst.* v. *art.* 5. *cor. & de anima art.* 8.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod corpus hominis non habuerit convenientem dispositionem. Cum enim homo sit nobilissimum animalium, corpus hominis debuit esse dispositum optime ad ea quæ sunt propria animalis, scilicet ad sensum, & motum. Sed quædam animalia inveniuntur acutioris sensus quam homo, & velocioris motus, sicut canes melius odorant, & aves velocius moventur. Ergo corpus hominis non est convenienter dispositum.

2. Præterea. Perfectum est cui nihil deest. Sed plura desunt humano corpori quam corporibus aliorum animalium, quæ habent tegumenta, & arma naturalia ad sui protectionem, quæ homini desunt. Ergo corpus humanum est imperfectissime dispositum.

3. Præterea. Homo plus distat a plantis quam ab animalibus brutis. Sed plantæ habent staturam rectam, animalia autem bruta pronam. Ergo homo non debuit habere staturam rectam.

Sed contra est quod dicitur Eccle. VII. 30. *Deus fecit hominem rectum*.

Respondeo dicendum, quod omnes res naturales productæ sunt ab arte divina: unde sunt quodammodo artificiata ipsius Dei. Quilibet autem artifex intendit suo operi dispositionem optimam inducere, non simpliciter, sed per comparationem ad finem. Et si talis dispositio habet secum adiunctum aliquem defectum, artifex non curat: sicut artifex qui facit serram ad secandum, facit eam ex ferro, ut sit idonea ad secandum; nec curat eam facere ex vitro, quæ est pulchrior materia, quia talis pulchritudo esset impedimentum finis. Sic igitur Deus unicuique rei naturali dedit optimam dispositionem, non quidem simpliciter, sed secundum ordinem ad proprium finem: & hoc est quod Philosophus dicit in II. (Physic. (tex. 74.) *Et quia dignius est sic, non tamen simpliciter, sed ad uniuscuiusque substantiam*. Finis autem proximus humani corporis est anima rationalis, & operationes ipsius. Materia enim est propter formam, & instrumenta propter actiones agentis. Dico ergo, quod Deus instituit corpus humanum in optima dispositione secundum convenientiam ad talem formam, & ad tales operationes.

Et si aliquis defectus in dispositione humani corporis esse videtur, considerandum est, quod talis defectus sequitur ex necessitate materiæ ad ea quæ requiruntur in corpore, ut sit debita proportio ipsius ad animam, & ad animæ operationes.

Ad primum ergo dicendum, quod tactus, qui est fundamentum aliorum sensuum, est perfectior in homine quam in aliquo alio animali. Et propter hoc oportuit quod homo haberet temperatissimam complexionem inter omnia animalia. Praecedit etiam homo omnia alia animalia quantum ad vires sensitivas interiores, sicut ex supradictis apparet (quaest. lxxviii. art. 4.) Ex quadam autem necessitate contingit quod quantum ad aliquos exteriores sensus homo ab aliis animalibus deficiat, sicut homo inter omnia animalia habet pessimum olfactum. Necessarium enim fuit quod homo inter omnia animalia respectu sui corporis haberet maximum cerebrum: tum ut liberius in eo perficerentur operationes interiorum virium sensitivarum, quae sunt necessariae ad intellectus operationem, ut supra dictum est (quaest. lxxxiv. art. 7.) tum etiam ut frigiditas cerebri temperaret calorem cordis, quem necesse est in homine abundare, ad hoc quod homo sit rectae staturae. Magnitudo autem cerebri propter eius humiditatem est impedimentum olfactus, qui requirit siccitatem. Et similiter potest assignari ratio quare quaedam animalia sunt acutioris visus, & subtilioris auditus quam homo, propter impedimentum horum sensuum, quod necesse est consequi in homine ex perfecta complexionis aequalitate. Et eadem etiam ratio est assignanda de hoc quod quaedam animalia sunt homine velociora: cui excellentiae velocitatis repugnat aequalitas humanae complexionis.

Ad secundum dicendum, quod cornua, & ungulae, quae sunt quorumdam animalium arma, & spissitudo corii, & multitudo pilorum, ac plumarum, quae sunt tegumenta animalium, attestantur abundantiae terrestris elementi, quae repugnat aequalitati, & teneritudini complexionis humanae: & ideo haec homini non competebant. Sed loco horum habet rationem, & manus, quibus potest parare sibi arma, & tegumenta, & alia vitae necessaria, infinitis modis: unde & manus in III. de Anima (tex. 38.) dicitur *organum organorum*. Et hoc etiam magis competebat rationali naturae, quae est infinitarum conceptionum, ut haberet facultatem infinita instrumenta sibi parandi.

Ad tertium dicendum, quod habere staturam rectam conveniens fuit homini propter quatuor.

Primo quidem quia sensus sunt dati homini non solum ad vitae necessaria procuranda, sicut aliis animalibus, sed etiam ad cognoscendum. Unde cum cetera animalia non delectentur in sensibilibus nisi per ordinem ad cibos, & venerea, solus homo delectatur in ipsa pulchritudine sensibilium secundum seipsam. Et ideo quia sensus praecipue vigent in facie, alia animalia habent faciem pronam ad terram, quasi ad cibum quaerendum, & providendum sibi de victu; homo vero habet faciem erectam, ut per sensus, & praecipue per visum, qui est subtilior, & plures differentias rerum ostendit, libere possit ex omni parte sensibilia cognoscere & caelestia, & terrena, ut ex omnibus intelligibilem colligat veritatem.

Secundo ut interiores vires liberius suas operationes habeant; dum cerebrum, in quo quodammodo perficiuntur, non est depressum, sed super omnes partes corporis elevatum.

Tertio quia oportet, si homo haberet pronam staturam, quod uteretur manibus loco anteriorum pedum; & sic utilitas manuum ad diversa opera perficienda cessaret.

Quarto quia si haberet pronam staturam, & uteretur manibus loco anteriorum pedum, oporteret quod cibum caperet ore; & ita haberet os oblongum, & labia dura, & grossa, & linguam etiam duram, ne ab exterioribus laederetur, sicut patet in aliis animalibus: & talis dispositio omnino impediret locutionem, quae est proprium opus rationis. Et tamen homo staturam rectam habens maxime distat a plantis. Nam homo habet superius sui, idest caput, versus superius mundi, & inferius sui versus inferius mundi: & ideo est optime dispositus secundum dispositionem totius. Plantae vero habent superius sui versus inferius mundi (nam radices sunt ori proportionales,) inferius autem sui versus superius mundi. Animalia vero bruta medio modo: nam superius animalis est pars qua accipit alimentum, inferius autem est pars qua emittit superfluum.

AR

ARTICULUS IV. 458

Utrum convenienter corporis humani productio in Scriptura describatur.

Sup. quaest. lxxii. *art. unic. corp. fin. & ad* 3. *&* 4.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter corporis humani productio in Scriptura describatur. Sicut enim corpus humanum est factum a Deo, ita & alia opera sex dierum. Sed in aliis operibus dicitur: *Dixit Deus, Fiat, & factum est*. Ergo similiter dici debuit de hominis productione.

2. Praeterea. Corpus humanum a Deo immediate est factum, ut supra dictum est (art. 2. hu. quaest.) Ergo inconvenienter dicitur: *Faciamus hominem*.

3. Praeterea. Forma humani corporis est ipsa anima, quae est spiraculum vitae. Inconvenienter ergo, postquam dixerat, *Formavit Deus hominem de limo terrae*, subiunxit: *Et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae*.

4. Praeterea. Anima, quae est spiraculum vitae, est in toto corpore, & principaliter in corde. Non ergo debuit dicere, quod *inspiravit in faciem eius spiraculum vitae*.

5. Praeterea. Sexus masculinus, & femininus pertinent ad corpus, imago vero Dei ad animam. Sed anima secundum Augustinum (Lib. VII. sup. Gen. ad lit. cap. xxiv.) (a) fuit facta ante corpus. Inconvenienter ergo, cum dixisset, *Ad imaginem suam fecit illum*, addidit: *Masculum & feminam creavit eos*.

In contrarium est auctoritas Scripturae.

Respondeo dicendum ad primum, quod, sicut Augustinus dicit in VI. super Gen. ad lit. (cap. xii.) non in hoc praeeminet homo aliis rebus quod Deus fecit ipsum hominem, quasi alia ipse non fecerit, cum scriptum sit (Psal. cr. 20.) *Opera manuum tuarum sunt caeli*: & alibi (Psal. xciv. 5.) *Aridam fundaverunt manus eius*: sed in hoc quod ad imaginem Dei factus est homo. Utitur tamen Scriptura in productione hominis speciali modo loquendi, ad ostendendum quod alia propter hominem facta sunt. Ea enim quae principaliter intendimus, cum maiori deliberatione, & studio consuevimus facere.

Ad secundum dicendum, quod non est intelligendum, Deum Angelis dixisse, *Faciamus hominem*, ut quidam perverse intellexerunt. Sed hoc dicitur ad signandam pluralitatem divinarum personarum, quarum imago expressius invenitur in homine.

Ad tertium dicendum, quod quidam intellexerunt corpus hominis prius tempore formatum, & postmodum Deum formato iam corpori animam infudisse.

Sed contra rationem perfectionis primae institutionis rerum est quod Deus vel corpus sine anima, vel animam sine corpore fecerit; cum utrumque sit pars humanae naturae. Et hoc etiam est magis inconveniens de corpore, quod dependet ex anima, & non e converso.

Et ideo ad hoc excludendum quidam posuerunt, quod, cum dicitur, *Formavit Deus hominem*, intelligitur productio corporis simul cum anima: quod autem additur, *Et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae*, intelligitur de Spiritu sancto; sicut & Dominus insufflavit in Apostolos, dicens (Ioan. xx. 22.) *Accipite Spiritum sanctum*.

Sed haec expositio, ut dicit Augustinus in Lib. XIII. de civit. Dei (cap. xxiv.) excluditur per verba Scripturae: nam subditur ad praedicta: *Et factus est homo in animam viventem*: quod Apostolus I. ad Cor. xv. non ad vitam spiritualem, sed ad vitam animalem refert.

Per spiraculum ergo vitae intelligitur anima; ut sic quod dicitur, *Inspiravit in faciem eius spiraculum vitae*, sit quasi expositio eius quod praemiserat: nam anima est corporis forma.

Ad quartum dicendum, quod quia operationes vitae magis manifestantur in facie hominis propter sensus ibi existentes, ideo dicit, in faciem hominis inspiratum esse spiraculum vitae.

Ad quintum dicendum, quod secundum Augustinum (Lib. IV. super Gen. ad lit. cap. xxxiv.) omnia opera sex dierum simul sunt facta. Unde animam primi hominis, quam ponit simul factam cum Angelis, non ponit factam ante sextum diem; sed in ipso sexto die ponit esse factam & animam primi hominis in actu, & corpus eius secundum rationes causales. Alii vero Doctores ponunt & animam, & corpus hominis factum sexto die in actu.

(a) *Ita cod. Alcan. cum aliis. Editi* non fuit facta.

QUAESTIO XCII.

De productione mulieris,

in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de productione mulieris: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum in illa rerum productione debuerit mulier produci.

Secundo, utrum debuerit fieri de viro.

Tertio, utrum de costa viri.

Quarto, utrum facta fuerit immediate a Deo.

ARTICULUS I. 459

Utrum mulier debuerit produci in prima rerum productione.

Opusc. LXXV. *cap.* XVII.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod mulier non debuerit produci in prima rerum productione. Dicit enim Philosophus in Lib. II. de generat. animal. (cap. III. non procul a fin.) quod *femina est mas occasionatus*. Sed nihil occasionatum, & deficiens debuit esse in prima rerum institutione. Ergo in illa prima rerum institutione mulier producenda non fuit.

2. Præterea. Subiectio, & minoratio ex peccato est subsecuta: nam ad mulierem dictum est post peccatum Gen. III. 16. *Sub viri potestate eris*. Et Gregorius dicit (Lib. de cura pastor. par. II. cap. VI.) quod *ubi non delinquimus, omnes pares sumus*. Sed mulier naturaliter est minoris virtutis, & dignitatis quam vir: semper enim *honorabilius est agens patiente*, ut dicit Augustinus XII. super Gen. ad litt. (cap. XVI. in med.) Ergo non debuit mulier produci in prima rerum productione ante peccatum.

3. Præterea. Occasiones peccatorum sunt amputandæ. Sed Deus præscivit quod mulier esset futura viro in occasionem peccati. Ergo non debuit mulierem producere.

Sed contra est quod dicitur Genes. II. 18. *Non est bonum hominem esse solum: faciamus ei adiutorium simile sibi*.

Respondeo dicendum, quod necessarium fuit feminam fieri, sicut Scriptura dicit, *in adiutorium viri*; non quidem in adiutorium alicuius (*a*) alterius operis, ut quidam dixerunt, cum ad quodlibet aliud opus convenientius iuvari possit vir per alium virum quam per mulierem; sed in adiutorium generationis. Quod manifestius videri potest, si in viventibus modus generationis consideretur. Sunt enim quædam viventia quæ in seipsis non habent virtutem activam generationis, sed ab agente alterius speciei generantur, sicut plantæ, & animalia, quæ generantur sine semine ex materia convenienti per virtutem activam cælestium corporum. Quædam vero habent virtutem generationis activam, & passivam coniunctam, sicut accidit in plantis quæ generantur ex semine: non enim est in plantis aliquod nobilius opus vitæ quam generatio: unde convenienter omni tempore in eis virtuti passivæ coniungitur virtus activa generationis. Animalibus vero perfectis competit virtus activa generationis secundum sexum masculinum, virtus vero passiva secundum sexum femininum. Et quia est aliquod opus vitæ nobilius in animalibus quam generatio, ad quod eorum vita principaliter ordinatur; ideo non omni tempore sexus masculinus feminino coniungitur in animalibus perfectis, sed solum tempore coitus; ut imaginemur per coitum sic fieri unum ex mare, & femina, sicut in planta omni tempore coniunguntur vis masculina, & feminina; etsi in quibusdam plus abundet una harum, in quibusdam plus altera. Homo autem adhuc ordinatur ad nobilius opus vitæ, quod est intelligere: & ideo adhuc in homine debuit esse maiori ratione distinctio utriusque virtutis, ut seorsum produceretur femina a mare, & tamen carnaliter coniungerentur in unum ad generationis opus. Et ideo statim post formationem mulieris dicitur Gen. II. 24. *Erunt duo in carne una*.

Ad primum ergo dicendum, quod per respectum ad naturam particularem femina est aliquid deficiens, & occasionatum: quia virtus activa quæ est in semine maris, intendit producere sibi simile perfectum secundum masculinum sexum; sed quod femina generetur, hoc est propter virtutis activæ debilitatem, vel propter aliquam materiæ indispositionem, vel etiam propter aliquam transmutationem ab extrinseco; puta a ventis australibus, qui sunt humidi, ut dicitur in Lib. IV. de generat. animal. (cap. II.) Sed per comparationem ad naturam universalem femina non est aliquid occasiona-

na-

(*a*) *In edit. Rom. deest* alterius.

natum, sed est de intentione naturæ ad opus generationis ordinata. Intentio autem naturæ universalis dependet ex Deo, qui est universalis auctor naturæ. Et ideo, instituendo naturam, non solum marem, sed etiam feminam produxit.

Ad secundum dicendum, quod duplex est subiectio. Una servilis, secundum quam præsidens utitur subiecto ad sui ipsius utilitatem: & talis subiectio introducta est post peccatum. Est autem alia subiectio œconomica, vel civilis, secundum quam præsidens utitur subiectis ad eorum utilitatem, & bonum: & ista subiectio fuisset etiam ante peccatum. Defuisset enim bonum ordinis in humana multitudine, si quidam per alios sapientiores gubernati non fuissent. Et sic ex tali subiectione naturaliter femina subiecta est viro: quia naturaliter in homine magis abundat discretio rationis. Nec inæqualitas hominum excluditur per innocentiæ statum, ut infra dicetur (quæst. XCVI. art. 3.)

Ad tertium dicendum, quod si omnia ex quibus homo sumpsit occasionem peccandi, Deus subtraxisset a mundo, remansisset universum imperfectum. Nec debuit bonum commune tolli, ut vitaretur particulare malum; præsertim cum Deus sit adeo potens, ut quodlibet malum possit ordinare in bonum.

ARTICULUS II. 460

Utrum mulier debuerit fieri ex viro.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod mulier non debuerit fieri ex viro. Sexus enim communis est homini, & aliis animalibus. Sed in aliis animalibus feminæ non sunt factæ ex maribus. Ergo nec in homine fieri debuit.

2. Præterea. Eorum quæ sunt eiusdem speciei, eadem est materia. Sed mas, & femina sunt eiusdem speciei. Cum igitur vir fuerit factus ex limo terræ, ex eodem debuit fieri femina, & non ex viro.

3. Præterea. Mulier facta est in adiutorium viro ad generationem. Sed nimia propinquitas reddit personam ad hoc ineptam: unde personæ propinquæ a matrimonio excluduntur, ut patet Levit. XVIII. Ergo mulier non debuit fieri ex viro.

Sed contra est quod dicitur Eccli. XVII. 5. *Creavit ex ipso*, scilicet viro, *adiutorium simile sibi*, scilicet mulierem.

Respondeo dicendum, quod conveniens fuit mulierem in prima rerum institutione ex viro formari, magis quam in aliis animalibus.

Primo quidem ut in hoc quædam dignitas primo homini servaretur; ut secundum Dei similitudinem esset & ipse principium totius suæ speciei, sicut Deus est principium totius universi. Unde & Paulus dicit Act. XVII. 26. quod *Deus fecit ex uno omne genus hominum*.

Secundo ut vir magis diligeret mulierem, & ei inseparabilius inhæreret, dum cognosceret eam ex se esse productam. Unde dicitur Gen. II. 23. *De viro sumpta est. Quamobrem relinquet homo patrem, & matrem, & adhærebit uxori suæ*. Et hoc maxime necessarium fuit in specie humana, in qua mas, & femina commanent per totam vitam: quod non contingit in aliis animalibus.

Tertio quia, ut Philosophus dicit in VIII. Ethic. (cap. XII.) mas, & femina coniunguntur in hominibus non solum propter necessitatem generationis, ut in aliis animalibus, sed etiam propter domesticam vitam, in qua sunt aliqua opera viri, & feminæ, & in qua vir est caput mulieris. Unde convenienter ex viro formata est femina sicut ex suo principio.

Quarta vero est ratio sacramentalis. Figuratur enim per hoc quod Ecclesia a Christo sumit principium. Unde Apostolus dicit ad Ephes. V. 32. *Sacramentum hoc magnum est: ego autem dico in Christo, & in Ecclesia*.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod materia est ex qua aliquid fit. Natura autem creata habet determinatum principium; & cum sit determinata ad unum, etiam habet determinatum processum: unde ex determinata materia producit aliquid in determinata specie. Sed virtus divina, cum sit infinita, potest idem secundum speciem ex quacumque materia facere, sicut virum ex limo terræ, & mulierem ex viro.

Ad tertium dicendum, quod ex naturali generatione contrahitur quædam propinquitas, quæ matrimonium impedit. Sed mulier non est producta a viro per naturalem generationem, sed sola virtute divina: unde Eva non dicitur filia Adæ. Et propter hoc ratio non sequitur.

AR-

ARTICULUS III. 461

Utrum mulier debuerit formari de costa viri.

I. dist. XVIII, *quæst.* I. *art.* I. *& I. Cor.* VII. *lect.* 7.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod mulier non debuerit formari de costa viri. Costa enim viri fuit multo minor quam corpus mulieris. Sed ex minori non potest fieri maius, nisi vel per additionem (quod si fuisset, magis ex illo addito mulier formata diceretur quam de costa) vel per rarefactionem: quia, ut dicit Augustinus X. super Genes. ad lit. (cap. ult. circ. fin.) non est possibile ut aliquod corpus crescat, nisi rarescat. Non autem invenitur corpus mulieris rarius quam viri, ad minus in ea proportione quam habet costa ad corpus Evæ. Ergo Eva non fuit formata de costa Adæ.

2. Præterea. In operibus primo creatis non fuit aliquid superfluum. Costa ergo Adæ fuit de perfectione corporis eius. Ergo, ea subtracta, remansit imperfectum: quod videtur inconveniens.

3. Præterea. Costa non potest separari ab homine sine dolore. Sed dolor non fuit ante peccatum. Ergo costa non debuit separari a viro ut ex ea mulier formaretur.

Sed contra est quod dicitur Genes. II. 22. *Aedificavit Dominus Deus costam, quam tulerat de Adam, in mulierem.*

Respondeo dicendum, quod conveniens fuit mulierem formari de costa viri. Primo quidem ad significandum quod inter virum, & mulierem debet esse socialis coniunctio: neque enim mulier debet dominari in virum; & ideo non est formata de capite: neque debet a viro despici, tamquam serviliter subiecta; & ideo non est formata de pedibus. Secundo propter sacramentum: quia de latere Christi dormientis in cruce fluxerunt sacramenta, idest sanguis, & aqua, quibus est Ecclesia instituta.

Ad primum ergo dicendum, quod quidam dicunt, per multiplicationem materiæ absque alterius additione formatum fuisse corpus mulieris, ad modum quo Dominus quinque panes multiplicavit.

Sed hoc est omnino impossibile. Multiplicatio enim prædicta aut accidit secundum transmutationem substantiæ ipsius materiæ, aut secundum transmutationem dimensionum eius; non autem secundum transmutationem substantiæ ipsius materiæ: tum quia materia in se considerata est omnino intransmutabilis, utpote existens in potentia, & habens solum rationem subiecti: tum etiam quia multitudo, & magnitudo sunt præter essentiam ipsius materiæ. Et ideo nullo modo potest multiplicatio materiæ intelligi, eadem materia manente, absque additione, nisi per hoc quod maiores dimensiones accipiat. Hoc autem est rarefieri, scilicet materiam eamdem accipere maiores dimensiones, ut Philosophus dicit in IV. Physic. (tex. 84.) Dicere ergo materiam eamdem multiplicari absque rarefactione, est ponere contradictoria simul, scilicet definitionem absque definito.

Unde cum non appareat rarefactio in talibus multiplicationibus, necesse est ponere additionem materiæ (*a*) vel per creationem, vel (quod probabilius est) per conversionem. Unde Augustinus dicit super Ioan. (tract. XXIV. cir. prin.) quod hoc modo Christus ex quinque panibus satiavit quinque millia hominum, quo modo ex paucis granis producit multitudinem segetum: quod fit per conversionem alimenti. Dicitur tamen ex quinque panibus turbas pavisse, vel ex costa mulierem formasse, quia additio facta est ad materiam præexistentem costæ, vel panum.

Ad secundum dicendum, quod costa illa fuit de perfectione Adæ, non prout erat individuum quoddam, sed prout erat principium speciei, sicut semen est de perfectione generantis, quod operatione naturali cum delectatione resolvitur. Unde multo magis virtute divina corpus mulieris potuit de costa viri formari absque dolore.

Et per hoc patet solutio ad tertium.

ARTICULUS IV. 462

Utrum mulier fuerit immediate formata a Deo.

Sup. quæst. XCII. *art.* 2.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod mulier non fuerit immediate formata a Deo. Nullum enim individuum ex simili secundum speciem productum fit immediate a Deo. Sed mulier fa-

(*a*) *Ita codd. Alcan. & Camer. cum editis plurimis. Edit. Rom.* vel per creationem, quod probabilius est, vel per conversionem. *V. de III. Part. quæst.* XLIV. *art.* 4. *ad* 4. *& II. dist.* XVIII. *quæst.* I. *art.* 2.

facta est de viro, qui est eiusdem speciei cum ipsa. Ergo non est facta immediate a Deo.

2. Præterea. Augustinus dicit III. de Trinit. (cap. IV. in princ.) quod corporalia dispensantur a Deo per Angelos: Sed corpus mulieris ex materia corporali est formatum. Ergo est factum per ministerium Angelorum, & non immediate a Deo.

3. Præterea. Ea quæ præextiterunt in creaturis secundum rationes causales, producuntur virtute alicuius creaturæ, & non immediate a Deo. Sed secundum causales rationes corpus mulieris in primis operibus productum fuit, ut Augustinus dicit IX. super Gen. ad litt. (cap. XV.) Ergo non fuit producta mulier immediate a Deo.

Sed contra est quod Augustinus dicit in eodem Lib. (ibid.) *Formare, vel ædificare costam, ut mulier esset, non potuit nisi Deus, a quo universa natura subsistit.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (artic. 2. hui. quæst.) uniuscuiusque speciei generatio naturalis est ex determinata materia. Materia autem ex qua naturaliter generatur homo, est semen humanum viri, vel feminæ. Unde ex alia quacumque materia individuum humanæ speciei generari non potest naturaliter. Solus autem Deus, qui est naturæ institutor, potest præter naturæ ordinem res in esse producere. Et ideo solus Deus potuit vel virum de limo terræ, vel mulierem de costa viri formare.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit quando individuum generatur ex simili secundum speciem generatione naturali.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit IX. super Gen. ad litt. (cap. XV. parum a princip.) an ministerium Angeli exhibuerint Deo in formatione mulieris, nescimus; certum tamen est quod sicut corpus viri de limo non fuit formatum per Angelos, ita nec corpus mulieris de costa viri.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus in eodem Lib. (cap. XVIII. a med.) dicit, *non habuit prima rerum conditio ut femina omnino sic fieret; sed tamen hoc habuit ut sic fieri posset*. Et ideo secundum causales rationes præextitit corpus mulieris in primis operibus, non secundum potentiam activam, sed secundum potentiam passivam tantum, in ordine ad potentiam activam Creatoris.

QUAESTIO XCIII.

De fine, sive termino productionis hominis, in novem articulos divisa.

Deinde considerandum est de fine, sive termino productionis hominis, prout dicitur factus ad imaginem, & similitudinem Dei: & circa hoc quæruntur novem.

Primo, utrum in homine sit imago Dei.

Secundo, utrum imago Dei sit in irrationalibus creaturis.

Tertio, utrum imago Dei sit magis in Angelo quam in homine.

Quarto, utrum imago Dei sit in omni homine.

Quinto, utrum in homine sit imago Dei per comparationem ad essentiam, vel ad personas divinas omnes, aut unam earum.

Sexto, utrum imago Dei sit in homine secundum potentias, aut secundum habitus, aut actus.

Septimo, utrum per comparationem ad omnia obiecta.

Octavo, utrum imago Dei inveniatur in homine solum secundum mentem.

Nono de differentia imaginis, & similitudinis.

ARTICULUS I. 463

Utrum imago Dei sit in homine.

I. 2. in prol. & I. dist. III. quæst. III. & II. dist. XVI. art. 3. & IV. con. cap. XXVI. & ver. quæst. X. art. 7. cor.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod imago Dei non sit in homine. Dicitur enim Isa. xl. 18. *Cui similem fecistis Deum, aut quam imaginem ponetis ei?*

2. Præterea. Esse Dei imaginem est proprium primogeniti, de quo dicit Apostolus ad Coloss. I. 15. *Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturæ.* Non ergo in homine invenitur Dei imago.

3. Præterea. Hilarius dicit in Lib. de Syn. (can. I.) quod *imago est eius rei ad quam imaginatur, species indifferens*: & iterum dicit (ibid.) quod *imago est rei ad rem coæquandæ indiscreta, & unita similitudo*. Sed non est species indifferens Dei, & hominis; nec potest esse æqualitas hominis

minis ad Deum. Ergo in homine non potest esse imago Dei.

Sed contra est quod dicitur Gen. 1. 26. *Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram*.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Lib. lxxxiii. Quæstionum (quæst. lxxiv.) *ubi est imago, continuo est & similitudo; sed ubi est similitudo, non continuo est imago*. Ex quo patet quod *similitudo* est de ratione imaginis, & *imago* aliquid addit supra rationem similitudinis, scilicet quod sit ex alio expressa. Imago enim dicitur ex eo quod agitur ad imitationem alterius: unde ovum, quantumcumque sit alteri ovo simile, & æquale, quia tamen non est expressum ex illo, non dicitur (a) imago eius. Aequalitas autem non est de ratione imaginis: quia, ut Augustinus ibidem dicit, *ubi est imago, non continuo est æqualitas*, ut patet in imagine alicuius in speculo relucente. Est tamen de ratione perfectæ imaginis: nam in perfecta imagine non deest aliquid imagini, quod insit illi de quo expressa est.

Manifestum est autem quod in homine invenitur aliqua Dei similitudo, quæ deducitur a Deo sicut ab exemplari; non tamen est similitudo secundum æqualitatem, quia in infinitum excedit exemplar hoc tale exemplatum. Et ideo in homine dicitur esse imago Dei, non tamen perfecta, sed imperfecta. Et hoc significat Scriptura, cum dicit, *hominem factum ad imaginem Dei*. Præpositio enim *ad* accessum quemdam significat, qui competit rei distanti.

Ad primum ergo dicendum, quod Propheta loquitur de corporalibus imaginibus ab homine fabricatis; & ideo signanter dicit: *Quam imaginem ponetis ei?* Sed Deus ipse sibi in homine posuit spiritualem imaginem.

Ad secundum dicendum, quod primogenitus omnis creaturæ est imago Dei perfecta, perfecte implens illud cuius imago est. Et ideo dicitur *imago*, & numquam *ad imaginem*. Homo vero & propter similitudinem dicitur *imago*, & propter imperfectionem similitudinis dicitur *ad imaginem*. Et quia similitudo perfecta Dei non potest esse nisi in identitate naturæ, imago Dei est in Filio suo primogenito, sicut imago Regis in filio sibi connaturali; in homine autem sicut in aliena natura, sicut imago Regis in nummo argenteo, ut patet per Augustinum in Lib. de decem chordis (cap. viii. cir. med.)

Ad tertium dicendum, quod cum unum sit ens indivisum, eo modo dicitur species *indifferens*, quo *una*. Unum autem dicitur aliquid, non solum numero, aut specie, aut genere, sed etiam secundum analogiam, vel proportionem quamdam: & sic est unitas, vel convenientia creaturæ ad Deum. Quod autem dicit, *rei ad rem coæquandæ*, pertinet ad rationem perfectæ imaginis.

ARTICULUS II. 464

Utrum imago Dei inveniatur in irrationalibus creaturis.

II. dist. xvi. *art.* 2. & *III. dist.* 11. *quæst.* II. *art.* 2. *quæst.* 1. *corp.* & *IV. con. cap.* XX. *fin.* & *I. Cor.* XI. *lect.* 2.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod imago Dei inveniatur in irrationalibus creaturis. Dicit enim Dionysius in Lib. de divin. Nomin. (cap. 11. non remote a fin. lect. 2.) *Habent causata causarum suarum contingentes imagines*. Sed Deus est causa non solum rationalium creaturarum, sed etiam irrationalium. Ergo imago Dei invenitur in irrationalibus creaturis.

2. Præterea. Quanto est expressior similitudo in aliquo, tanto magis accedit ad rationem imaginis. Sed Dionysius dicit iv. cap. de divin. Nomin. (aliquant. a princ. lect. 4.) quod *radius solaris maxime habet similitudinem divinæ bonitatis*. Ergo est ad imaginem Dei.

3. Præterea. Quanto aliquid est magis perfectum in bonitate, tanto magis est Deo simile. Sed totum universum est perfectius in bonitate quam homo: quia etsi bona sint singula, tamen simul omnia dicuntur valde bona Gen. 1. Ergo totum universum est ad imaginem Dei, & non solum homo.

4. Præterea. Boetius in Lib. III. de consol. (metr. ix.) dicit de Deo:

Mundum mente gerens, similique in imagine formans.

Ergo totus mundus est ad imaginem Dei, & non solum rationalis creatura.

Sed contra est quod dicit Augustinus VI. super Gen. ad litt. (cap. xii. circ. med.) *Hoc excellit in homine, quia Deus ad imaginem suam hominem fecit, propter hoc quod dedit ei mentem intellectualem, qua* præ-

(a) *Ita codd. Alcan. & Tarrac. cum editis fere omnibus. Edit. Rom.* ad imaginem eius.

praestat pecoribus. Ea ergo quae non habent intellectum, non sunt ad imaginem Dei.

Respondeo dicendum, quod non quaelibet similitudo, etiamsi sit expressa ex altero, sufficit ad rationem imaginis. Si enim similitudo sit secundum genus tantum, vel secundum aliquod accidens commune, non propter hoc dicetur aliquid esse ad imaginem alterius. Non enim posset dici, quod vermis, qui oritur ex homine, sit imago hominis, propter similitudinem generis. Neque iterum potest dici, quod si aliquid fiat album ad similitudinem alterius, propter hoc sit ad eius imaginem: quia album est accidens commune pluribus speciebus. Requiritur autem ad rationem imaginis quod sit similitudo secundum speciem sicut imago Regis est in filio suo, vel ad minus secundum aliquod accidens proprium speciei, & praecipue secundum figuram, sicut hominis imago dicitur esse in cupro. Unde signanter Hilarius dicit (in Lib. de Synod. can. I.) quod *imago est species indifferens*.

Manifestum est autem quod similitudo speciei attenditur secundum ultimam differentiam. Assimilantur autem aliqua Deo, primo quidem, & maxime communiter, inquantum sunt; secundo vero, inquantum vivunt; tertio vero, inquantum sapiunt, vel intelligunt: quae, ut Augustinus dicit in Lib. lxxxiii. Qq. (quaest. li. in med.) *ita sunt Deo similitudine proxima, ut in creaturis nihil sit propinquius*. Sic ergo patet quod solae intellectuales creaturae, proprie loquendo, sunt ad imaginem Dei.

Ad primum ergo dicendum, quod omne imperfectum est quaedam participatio perfecti. Et ideo etiam ea quae deficiunt a ratione imaginis, inquantum tamen aliqualem Dei similitudinem habent, participant aliquid de ratione imaginis. Et ideo Dionysius dicit, quod *causata habent causarum contingentes imagines*, idest quantum contingit ea habere, & non simpliciter.

Ad secundum dicendum, quod Dionysius assimilat radium solarem divinae bonitati quantum ad causalitatem, non secundum dignitatem naturae, quae requiritur ad rationem imaginis.

Ad tertium dicendum, quod universum est perfectius in bonitate quam intellectualis creatura, extensive, & diffusive; sed intensive, & collective similitudo divinae perfectionis magis invenitur in intellectuali creatura, quae est capax summi boni.

Vel dicendum, quod pars non dividitur contra totum, sed contra aliam partem. Unde cum dicitur, quod sola natura intellectualis est ad imaginem Dei, non excluditur quin universum secundum aliquam sui partem sit ad imaginem Dei, sed excluduntur aliae partes universi.

Ad quartum dicendum, quod imago accipitur a Boetio secundum rationem similitudinis, qua artificiatum imitatur speciem artis, quae est in mente artificis. Sic autem quaelibet creatura est imago rationis exemplaris, quam habet in mente divina. Sic autem non loquimur nunc de imagine, sed secundum quod attenditur secundum similitudinem in natura, prout scilicet primo enti assimilantur omnia, inquantum sunt entia; & primae vitae, inquantum sunt viventia; & summae sapientiae, inquantum sunt intelligentia.

ARTICULUS III. 465

Utrum Angelus sit magis ad imaginem Dei quam homo.

I. dist. III. *quaest.* III. *art.* I. *ad* 4. *& II. dist.* XVI. *art.* 3. *& III. dist.* II. *qua.* I. *art.* I. *quaest.* I. *&* 2. *corp. & ps.* VIII.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod Angelus non sit magis ad imaginem Dei quam homo. Dicit enim Augustinus in serm. de imagine (ser. xxvii. de verbis Apost. cap. ii. & de verbis Dom. ser. lxiii. cap. vi.) quod *Deus nulli alii creaturae dedit quod sit ad imaginem suam nisi homini*. Non ergo verum est quod Angelus magis dicatur ad imaginem Dei quam homo.

2. Praeterea. Secundum Augustinum in Lib. lxxxiii. Qq. (quaest. li. in med.) *homo ita est ad imaginem Dei, ut nulla interposita creatura formetur a Deo; & ideo nihil est illi coniunctius*. Sed imago Dei dicitur aliqua creatura, inquantum Deo coniungitur. Ergo Angelus non est magis ad imaginem Dei quam homo.

3. Praeterea. Creatura dicitur ad imaginem Dei, inquantum est intellectualis naturae. Sed intellectualis natura non intenditur, nec remittitur: non enim est de genere accidentis, cum sit in genere substantiae. Ergo Angelus non est magis ad imaginem Dei quam homo.

Sed contra est quod dicit Gregorius in qua-

quadam homil. (XXXIV. in Evang. in med.) quod *Angelus dicitur signaculum similitudinis, quia in eo similitudo divinæ imaginis magis insinuatur expressa*.

Respondeo dicendum, quod de imagine Dei loqui dupliciter possumus. Uno modo quantum ad id in quo primo consideratur ratio imaginis, quod est intellectualis natura: & sic imago Dei est magis in Angelis quam sit in hominibus: quia intellectualis natura perfectior est in eis, ut ex supra dictis patet (quæst. LXII. art. 6. & quæst. LXXV. art. 7. ad 3.) Secundo potest considerari imago Dei in homine quantum ad id in quo secundario consideratur, prout scilicet in homine invenitur quædam Dei imitatio, inquantum scilicet homo est de homine, sicut Deus de Deo; & inquantum anima hominis est tota in toto corpore eius, & iterum tota in qualibet parte ipsius, sicut Deus se habet ad mundum. Et secundum hæc, & similia magis invenitur Dei imago in homine quam in Angelo. Sed quantum ad hoc non attenditur per se ratio divinæ imaginis in homine, nisi præsupposita prima imitatione, quæ est secundum intellectualem naturam: alioquin etiam animalia bruta essent ad imaginem Dei. Et ideo cum quantum ad intellectualem naturam Angelus sit magis ad imaginem Dei quam homo, simpliciter concedendum est, Angelum magis esse ad imaginem Dei, hominem autem secundum quid.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus excludit a Dei imagine alias inferiores creaturas intellectu carentes, non autem Angelos.

Ad secundum dicendum, quod sicut ignis dicitur esse subtilissimum corporum secundum suam speciem, cum tamen unus ignis sit alio subtilior; ita dicitur, quod nihil est coniunctius Deo quam mens humana, secundum genus intellectualis naturæ: quia, sicut ipse supra præmiserat (loc. cit. in arg.) *quæ sapiunt, ita sunt illi similitudine proxima, ut in creaturis nihil sit propinquius*. Unde per hoc non excluditur quin Angelus sit (*a*) magis ad Dei imaginem.

Ad tertium dicendum, quod cum dicitur, quod substantia non recipit magis, & minus, non intelligitur quod una species substantiæ non sit perfectior quam alia; sed quod unum & idem individuum non participet suam speciem quandoque magis, quandoqde minus: nec etiam a diversis individuis participatur species substantiæ secundum magis, & minus.

ARTICULUS IV. 466

Utrum imago Dei inveniatur in quolibet homine.

I. dist. III. *in lit. & veri. quæst.* XII. *art.* 1. *ad* 3. *& pot. quæst.* IX. *art.* 9. *corp.*

AD quartum sic proceditur. Videtur quod imago Dei non inveniatur in quolibet homine. Dicit enim Apostolus I. ad Cor. XI. 7. quod *vir est imago Dei, mulier autem est imago viri*. Cum ergo mulier sit individuum humanæ speciei, non cuilibet individuo convenit esse imaginem Dei.

2. Præterea. Apostolus dicit Rom. VIII. 29. quod illos *quos Deus præscivit conformes fieri imaginis Filii sui, hos prædestinavit*. Sed non omnes homines prædestinati sunt. Ergo non omnes homines habent conformitatem imaginis.

3. Præterea. Similitudo est de ratione imaginis, ut supra dictum est (art. 1. huius quæst.) Sed per peccatum fit homo Deo dissimilis. Ergo amittit Dei imaginem.

Sed contra est quod dicitur in Psal. XXXVIII. 7. *Verumtamen in imagine pertransit homo*.

Respondeo dicendum, quod cum homo secundum intellectualem naturam ad imaginem Dei esse dicatur, secundum hoc est maxime ad imaginem Dei secundum quod intellectualis natura Deum maxime imitari potest. Imitatur autem intellectualis natura maxime Deum quantum ad hoc quod Deus seipsum intelligit, & amat. Unde imago Dei tripliciter potest considerari in homine. Uno quidem modo, secundum quod homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum, & amandum Deum: & hæc aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quæ est communis omnibus hominibus. Alio modo secundum quod homo actu, vel habitu Deum cognoscit, & amat, sed tamen imperfecte: & hæc est imago per conformitatem gratiæ. Tertio modo, secundum quod homo Deum actu cognoscit, & amat perfecte: & sic attenditur imago secundum similitudinem gloriæ. Unde super illud Psal. IV. 7. *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*, Glossa (ordinar.) distinguit triplicem imaginem, scilicet *creationis*, & re-

(*a*) *Al. deest* magis.

recreationis, & *similitudinis*. Prima ergo imago invenitur in omnibus hominibus; secunda in iustis tantum; tertia vero solum in beatis.

Ad primum ergo dicendum, quod tam in viro, quam in muliere invenitur Dei imago quantum ad id in quo principaliter ratio imaginis consistit, scilicet quantum ad intellectualem naturam. Unde Gen. 1. 27. cum dixisset, *Ad imaginem Dei creavit illum* (scilicet hominem) subdidit: *Masculum, & feminam creavit eos*. Et dixit pluraliter *eos*, ut Augustinus dicit (Lib. III. super Gen. cap. XXII. a med.) *ne intelligatur in uno individuo uterque sexus fuisse coniunctus*. Sed quantum ad aliquid secundarium imago Dei invenitur in viro, secundum quod non invenitur in muliere. Nam vir est principium mulieris, & finis, sicut Deus est principium, & finis totius creaturae. Unde cum Apostolus dixisset, quod *vir imago, & gloria est Dei, mulier autem est gloria viri*, ostendit quare hoc dixerit, subdens: *Non enim vir est ex muliere, sed mulier ex viro; & vir non est creatus propter mulierem, sed mulier propter virum*.

Ad secundum, & tertium dicendum, quod illae rationes procedunt de imagine, quae est secundum conformitatem gratiae, & gloriae.

ARTICULUS V. 467

Utrum in homine sit imago Dei quantum ad Trinitatem personarum.

Sup. art. 3. cor. & ver. quaest. x. art. 3 corp. & quaest. XIII. *art. 2.*

AD quintum sic proceditur. Videtur quod in homine non sit imago Dei quantum ad Trinitatem divinarum personarum. Dicit enim Augustinus (Fulgentius) in Lib. de fide ad Pet. (cap. 1. a med.) *Una est sancta Trinitatis essentialiter Divinitas, & imago, ad quam factus est homo*: & Hilar. in V. de Trinit. (a prin.) dicit, quod *homo sit ad communem Trinitatis imaginem*. Est ergo in homine imago Dei quantum ad essentiam, & non quantum ad Trinitatem personarum.

2. Praeterea. In Lib. de eccles. dog. (cap. ult.) dicitur, quod imago Dei attenditur in homine secundum aeternitatem. Damascenus etiam dicit (Lib. II. de Fid. orth. cap. XII. a med.) quod *hominem esse ad imaginem Dei significat intellectualem, & arbitrio liberum, & per se potestativum*. Gregorius etiam Nyssenus (Lib. de hom. opific. cap. XVI. cir. med.) dicit, quod *cum Scriptura dixit, hominem factum ad imaginem Dei, tale est ac si diceret, humanam naturam omnis boni factam esse participem. Bonitatis enim plenitudo Divinitas est*. Haec autem omnia non pertinent ad distinctionem personarum, sed magis ad essentiae unitatem. Ergo in homine est imago Dei non secundum Trinitatem personarum, sed secundum essentiae unitatem.

3. Praeterea. Imago ducit in cognitionem eius cuius est imago. Si igitur in homine est imago Dei secundum Trinitatem personarum, cum homo per naturalem rationem seipsum cognoscere possit, sequeretur quod per naturalem cognitionem posset homo cognoscere Trinitatem divinarum personarum: quod est falsum, ut supra ostensum est (quaest. XXXII. art. 1.)

4. Praeterea. Nomen imaginis non cuilibet trium personarum convenit, sed soli Filio. Dicit enim Augustinus in VI. de Trin. (cap. 11. circ. med.) quod *solus Filius est imago Patris*. Si igitur in homine attenderetur Dei imago secundum personam, non esset in homine imago totius Trinitatis, sed Filii tantum.

Sed contra est quod Hilarius dicit in IV. de Trin. (circ. med.) *Per hoc quod homo dicitur ad imaginem Dei factus, ostendit pluralitatem divinarum personarum*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra habitum est (quaest. XL. art. 2.) distinctio divinarum personarum non est nisi secundum originem, vel potius secundum relationes originis. Non autem est idem modus originis in omnibus; sed modus originis uniuscuiusque est secundum convenientiam suae naturae. Aliter enim producuntur animata, aliter inanimata, aliter animalia, atque aliter plantae. Unde manifestum est quod distinctio divinarum personarum est, secundum quod divinae naturae convenit. Unde esse ad imaginem Dei secundum imitationem divinae naturae non excludit hoc quod est esse ad imaginem Dei secundum repraesentationem trium personarum, sed magis unum ad alterum sequitur.

Sic igitur dicendum est, in homine esse imaginem Dei & quantum ad naturam divinam, & quantum ad Trinitatem personarum: nam & in ipso Deo in tribus personis una existit natura.

Et per hoc patet responsio ad duo prima.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa pro-

procederet, si imago Dei esset in homine perfecte repræsentans Deum, Sed, sic ut Augustinus dicit XV. de Trin. (cap. VI. versus fin.) maxima est differentia huius trinitatis quæ est in nobis, ad Trinitatem divinam. Et ideo, ut ipse ibidem dicit, *trinitatem, quæ in nobis est, videmus potius quam credimus; Deum vero esse Trinitatem credimus potius quam videmus.*

Ad quartum dicendum, quod quidam dixerunt, in homine esse solum imaginem Filii.

Sed hoc improbat Augustinus in XII. de Trinit. (cap. V. & VI.) Primo quidem per hoc quod, cum secundum æqualitatem essentiæ Filius sit Patri similis, necesse est, si homo sit factus ad similitudinem Filii, quod sit factus ad similitudinem Patris. Secundo quia si homo esset factus solum ad imaginem Filii, non diceret Pater: *Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram*; sed *tuam*. Cum ergo dicitur, *Ad imaginem Dei fecit illum*, non est intelligendum quod Pater fecit hominem solum ad imaginem Filii, qui est Deus, ut quidam exposuerunt; sed intelligendum est quod Trinitas Deus fecit hominem ad imaginem suam, idest totius Trinitatis. Cum autem dicitur, quod Deus *fecit hominem ad imaginem suam*, potest dupliciter intelligi. Uno modo quod hæc præpositio *ad* designet terminum factionis; ut sit sensus: Faciamus hominem taliter ut sit in eo imago nostra. Alio modo hæc præpositio *ad* potest designare causam exemplarem; sicut cum dicitur: Iste liber est factus ad illum. Et sic imago Dei est ipsa essentia divina, quæ abusive imago dicitur, secundum quod imago ponitur pro exemplari; vel, secundum quod quidam dicunt, divina essentia dicitur imago, quia secundum eam una persona aliam imitatur.

ARTICULUS VI. 468

Utrum imago Dei sit in homine solum secundum mentem.

I. dist. III. *quæst.* III. *& II. dist.* XVI. *art.* 3. *& IV. cont. cap.* XXVI.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod imago Dei non sit in homine solum secundum mentem. Dicit enim Apost. I. ad Cor. XI. 7. quod *vir est imago Dei*. Sed vir non est solum mens. Ergo imago Dei non attenditur solum secundum mentem.

2. Præterea. Genes. 1. 27. dicitur: *Creavit Deus hominem ad imaginem suam, ad imaginem Dei creavit illum, masculum & feminam creavit eos*. Sed distinctio masculi, & feminæ est secundum corpus. Ergo secundum corpus attenditur Dei imago in homine, & non secundum mentem tantum.

3. Præterea. Imago præcipue videtur attendi secundum figuram. Sed figura ad corpus pertinet. Ergo imago Dei attenditur in homine etiam secundum corpus, & non secundum mentem tantum.

4. Præterea. Secundum Augustinum XII. super Genes. ad litt. (cap. VII. & XXIV.) triplex visio invenitur in nobis, *corporalis, spiritualis*, sive imaginaria, & *intellectualis*. Si ergo secundum visionem intellectualem, quæ ad mentem pertinet, est aliqua trinitas in nobis, secundum quam sumus ad imaginem Dei, pari ratione & in aliis visionibus.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Ephes. IV. 23. *Renovamini spiritu mentis vestræ, & induite novum hominem*. Ex quo datur intelligi quod renovatio nostra, quæ fit secundum novi hominis indumentum, ad mentem pertinet. Sed ad Colos. III. 10. dicit: *Induentes novum hominem, qui renovatur in agnitionem Dei, secundum imaginem eius qui creavit eum*. Unde renovationem, quæ est secundum novi hominis indumentum, attribuit imagini Dei. Esse ergo ad imaginem Dei pertinet solum ad mentem.

Respondeo dicendum, quod cum in omnibus creaturis sit aliqualis Dei similitudo, in sola creatura rationali invenitur similitudo Dei per modum *imaginis*, ut supra dictum est (art. 1. & 2. hui. quæst.) in aliis autem creaturis per modum *vestigii*. Id autem in quo creatura rationalis excedit alias creaturas, est intellectus, sive mens. Unde relinquitur quod nec in ipsa rationali creatura invenitur Dei imago nisi secundum mentem; in aliis vero partibus, si quas habet rationalis creatura, invenitur similitudo vestigii, sicut & in ceteris rebus, quibus secundum partes huiusmodi assimilatur. Cuius ratio manifeste cognosci potest, si attendatur modus quo repræsentat *vestigium*, & quo repræsentat *imago*. Imago enim repræsentat secundum similitudinem speciei, ut dictum est (art. 2. huius quæst.) Vestigium autem repræsentat per modum effectus, qui sic repræsentat suam causam, quod tamen ad speciei similitudinem non pertingit. Impressiones enim

quæ ex motu animalium relinquuntur, dicuntur vestigia: & similiter cinis dicitur vestigium ignis, & desolatio terræ vestigium hostilis exercitus. Potest ergo huiusmodi differentia attendi inter creaturas rationales, & alias creaturas & quantum ad hoc quod in creaturis rationalibus repræsentatur similitudo divinæ naturæ, & quantum ad hoc quod in eis repræsentatur similitudo Trinitatis increatæ. Nam quantum ad similitudinem divinæ naturæ pertinet, creaturæ rationales videntur quodammodo ad repræsentationem speciei pertingere, inquantum imitantur Deum, non solum in hoc quod est, & vivit, sed etiam in hoc quod intelligit, ut supra dictum est (art. 2. huius quæst.) Aliæ vero creaturæ non intelligunt; sed apparet in eis quoddam vestigium intellectus producentis, si earum dispositio consideretur. Similiter cum increata Trinitas distinguatur secundum processionem verbi a dicente, & amoris ab utroque, ut supra habitum est (quæst. xlv. art. 7.) in creatura rationali, in qua invenitur processio verbi secundum intellectum, & processio amoris secundum voluntatem, potest dici imago Trinitatis increatæ per quamdam repræsentationem speciei. In aliis autem creaturis non invenitur principium verbi, & verbum, & amor; sed apparet in eis quoddam vestigium, quod hæc inveniantur in causa producente. Nam hoc ipsum quod creatura habet substantiam modificatam, & finitam, demonstrat quod sit a quodam principio. Species vero eius demonstrat verbum facientis, sicut forma domus demonstrat conceptionem artificis. Ordo vero demonstrat amorem producentis, quo effectus ordinatur ad bonum, sicut usus ædificii demonstrat artificis voluntatem. Sic igitur in homine invenitur Dei similitudo per modum imaginis secundum mentem, sed secundum alias partes eius per modum vestigii.

Ad primum ergo dicendum, quod homo dicitur imago Dei, non quia ipse essentialiter sit imago, sed quia in eo est Dei imago impressa secundum mentem; sicut denarius dicitur imago Cæsaris, inquantum habet Cæsaris imaginem. Unde non oportet quod secundum quamlibet partem hominis accipiatur Dei imago.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit XII. de Trin. (cap. v.) quidam imaginem Trinitatis in homine po-fuerunt, non secundum unum individuum sed secundum plura, dicentes, quod *vir Patris personam intimat, Filii vero, (a) quod de viro ita processit, ut de illo nasceretur; atque ita tertiam personam, velut Spiritum sanctum, dicunt esse mulierem, quæ ita de viro processit, ut non ipsa esset filius, aut filia*. Quod prima facie absurdum videtur. Primo quidem quia sequeretur quod Spiritus sanctus esset principium Filii, sicut mulier est principium prolis, quæ nascitur de viro. Secundo quia unus homo non esset nisi ad imaginem unius personæ. Tertio quia secundum hoc Scriptura de imagine Dei in homine mentionem facere non debuisset, nisi producta iam prole. Et ideo dicendum est, quod Scriptura, postquam dixerat, *Ad imaginem Dei creavit illum*, addidit, *Masculum, & feminam creavit eos*, non ut imago Dei secundum distinctiones sexuum attendatur, sed quia imago Dei utrique sexui est communis, cum sit secundum mentem, in qua non est distinctio sexuum. Unde Apostolus ad Colos. III. postquam dixerat, *Secundum imaginem eius qui creavit illum*, subdit: *Ubi non est masculus, & femina*.

Ad tertium dicendum, quod quamvis imago Dei in homine non accipiatur secundum figuram corpoream; (b) tamen, quia corpus hominis solum inter terrenorum animalium corpora non pronum in alvum prostratum est, sed tale est ut ad contemplandum cælum sit aptius, magis hoc ad imaginem, & similitudinem Dei, quam cetera corpora animalium, factum iure videri potest, ut Augustinus dicit in Lib. lxxxiii. Qq. (quæst. li.) Quod tamen non est sic intelligendum, quasi in corpore hominis sit imago Dei; sed quia ipsa figura humani corporis repræsentat imaginem Dei in anima per modum vestigii.

Ad quartum dicendum, quod tam in visione corporali, quam in imaginaria invenitur quædam trinitas, ut Augustinus dicit in Lib. XI. de Trin. (cap. II.) In visione enim corporali est quidem primo species exterioris corporis: secundo vero ipsa visio, quæ fit per impressionem cuiusdam similitudinis prædictæ speciei in visum: tertio est ibi intentio voluntatis applicans visum ad videndum, & eum in re visa detinens. Similiter etiam in visione imaginaria invenitur primo species in memoria reservata: secundo ipsa imaginaria visio, quæ pro-

(a) *Al.* qui. (b) *Ita editi libri quos vidimus. Cod. Alcan.* tamen corpus hominis, quia &c.

venit ex hoc quod acies animæ, ideſt ipſa vis imaginaria, informatur ſecundum prædictam ſpeciem: tertio vero invenitur intentio voluntatis coniungens utrumque. Sed utraque trinitas deficit a ratione divinæ imaginis. Nam ipſa ſpecies exterioris corporis eſt extra naturam animæ. Species autem quæ eſt in memoria, etſi non ſit extra animam, eſt tamen adventitia animæ. Et ita utrobique deficit repræſentatio connaturalitatis, & coæternitatis divinarum perſonarum. Viſio vero corporalis non procedit tantum a ſpecie exterioris corporis, ſed ſimul cum hoc a ſenſu videntis. Et ſimiliter viſio imaginaria non ſolum procedit a ſpecie, quæ in memoria conſervatur, ſed etiam a virtute imaginativa. Et ita per hoc non repræſentatur convenienter proceſſio Filii a ſolo Patre. Intentio vero voluntatis, quæ coniungit duo prædicta, non ex eis procedit neque in viſione corporea, neque in ſpirituali. Unde non convenienter repræſentatur proceſſio Spiritus ſancti a Patre, & Filio.

ARTICULUS VII. 469

Utrum imago Dei inveniatur in anima ſecundum actus.

I. diſt. III. *quæſt.* IV. *art.* I. *& quæſt.* V. *& verit. quæſt.* X. *art.* 3.

AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur quod imago Dei non inveniatur in anima ſecundum actus. Dicit enim Auguſtinus XI. de civit. Dei (cap. XXVI. a princ.) quod *homo factus eſt ad imaginem Dei, ſecundum quod ſumus, & nos eſſe novimus, (a) & noſtrum eſſe, ac noſſe diligimus.* Sed eſſe non ſignificat actum. Ergo imago Dei non attenditur in anima ſecundum actus.

2. Præterea. Auguſtinus in IX. de Trinit. (cap. IV.) aſſignat imaginem Dei in anima ſecundum hæc tria, quæ ſunt mens, notitia, & amor. Mens autem non ſignificat actum, ſed magis potentiam, vel etiam eſſentiam intellectivæ animæ. Ergo imago Dei non attenditur ſecundum actus.

3. Præterea. Auguſtinus X. de Trinit. (cap. XI.) aſſignat imaginem Trinitatis in anima ſecundum memoriam, intelligentiam, & voluntatem. Sed hæc tria ſunt vires naturales animæ, ut Magiſter dicit III. diſt. I. Lib. Sent. Ergo imago attenditur ſecundum potentias, & non ſecundum actus.

4. Præterea. Imago Trinitatis ſemper manet in anima. Sed actus non ſemper manet. Ergo imago Dei non attenditur in anima ſecundum actus.

Sed contra eſt quod Auguſtinus IX. de Trinit. (cap. VI.) aſſignat trinitatem in inferioribus animæ partibus ſecundum actualem viſionem ſenſibilem, & imaginariam. Ergo & trinitas quæ eſt in mente, ſecundum quam homo eſt ad imaginem Dei, debet attendi ſecundum actualem viſionem.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (art. 2. huius quæſt.) ad rationem imaginis pertinet aliqualis repræſentatio ſpeciei. Si ergo (b) imago Trinitatis divinæ debet accipi in anima, oportet quod ſecundum illud principaliter attendatur quod maxime accedit (prout poſſibile eſt) ad repræſentandum ſpeciem divinarum perſonarum. Divinæ autem perſonæ diſtinguuntur ſecundum proceſſionem verbi a dicente, & amoris connectentis utrumque. Verbum autem in anima noſtra ſine actuali cogitatione eſſe non poteſt, ut Auguſtinus dicit XIV. de Trinit. (cap. VII. a med.) Et ideo primo & principaliter attenditur imago Trinitatis in mente ſecundum actus prout ſcilicet ex notitia quam habemus, cogitando, interius verbum formamus, & ex hoc in amorem prorumpimus. Sed quia principia actuum ſunt habitus, & potentiæ, unumquodque autem virtualiter eſt in ſuo principio; ſecundario, & quaſi ex conſequenti imago Trinitatis poteſt attendi in anima ſecundum potentias, & præcipue ſecundum habitus, prout in eis ſcilicet actus virtualiter exiſtunt.

Ad primum ergo dicendum, quod eſſe noſtrum ad imaginem Dei pertinet quod eſt nobis proprium ſupra alia animalia: quod quidem eſſe competit nobis, inquantum mentem habemus. Et ideo eadem eſt hæc trinitas cum illa quam Auguſtinus ponit in IX. de Trin. (loc. cit. in arg. 2.) quæ conſiſtit in mente, notitia, & amore.

Ad ſecundum dicendum, quod Auguſtinus hanc trinitatem primo adinvenit in mente. Sed quia mens, etſi ſe totam quodammodo cognoſcat, etiam quodammodo ſe ignorat, prout ſcilicet eſt ab

aliis

(a) *Ita cod. Alban, cum editis plurimis. Edit. Rom.* & noſtrum eſſe ad noſſe dirigimus. (b) *Ita idem cod. cum editis pene omnibus. Edit. Rom.* imago divina.

alijs distincta, & sic etiam se quaerit, ut Augustinus consequenter probat in X. de Trinit. (cap. III. & IV.) ideo quia notitia non totaliter menti coaequatur, accipit in anima tria quaedam propria mentis, scilicet memoriam, intelligentiam, & voluntatem, quae nullus ignorat se habere; & in istis tribus potius imaginem Trinitatis assignat, quasi prima assignatio sit quodammodo deficiens.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus probat XIV. de Trin. (cap. VII.) intelligere dicimur, & velle, seu amare aliqua & quando de his cogitamus, & quando de his non cogitamus. Sed quando sine cogitatione sunt, ad solam memoriam pertinent, quae nihil est aliud secundum ipsum quam habitualis retentio notitiae, & amoris. Sed quia, ut ipse dicit (loc. cit.) *verbum ibi esse sine cogitatione non potest (cogitamus enim omne quod dicimus etiam illo interiori verbo, quod ad nullius gentis pertinet linguam) in tribus potius illis imago ista cognoscitur, memoria scilicet, intelligentia, & voluntate. Hanc autem nunc dico intelligentiam, qua intelligimus cogitantes, & eam voluntatem, sive amorem, vel dilectionem, quae ipsam prolem, parentemque coniungit*. Ex quo patet quod imaginem divinae Trinitatis potius ponit in intelligentia, & voluntate actuali, quam secundum quod sunt in habituali retentione memoriae; licet etiam quantum ad hoc aliquo modo sit imago Trinitatis in anima, ut ibidem dicitur. Et sic patet quod memoria, intelligentia, & voluntas non sunt tres vires, ut in Sententiis dicitur.

Ad quartum dicendum, quod aliquis respondere posset per hoc quod Augustinus dicit XIV. de Trinit. (cap. VI. ad fin.) quod *mens semper sui meminit, semper se intelligit, & amat*: quod quidam sic intelligunt, quasi animae adsit actualis intelligentia, & amor sui ipsius. Sed hunc intellectum excludit per hoc quod subdit, quod *non semper se cogitat discretam ab his quae non sunt quod ipsa*. Et sic patet quod anima semper intelligit, & amat se, non actualiter, sed habitualiter.

Quamvis dici possit, quod percipiendo actum suum seipsam intelligit, quandocumque aliquid intelligit. Sed quia non semper est actu intelligens, ut patet in dormiente; ideo oportet dicere, quod actus, etsi non semper maneant in seipsis, manent tamen semper in suis principiis, scilicet potentiis, & habitibus. Unde Augustinus dicit XIV. de Trin. (cap. IV.) *Si secundum hoc facta est ad imaginem Dei anima rationalis, quod uti ratione, atque intellectu ad intelligendum, & conspiciendum Deum potest, ab initio quo esse coepit, fuit in ea Dei imago*.

ARTICULUS VIII. 470

Utrum imago divinae Trinitatis sit in anima solum per comparationem ad obiectum, quod est Deus.

II. dist. III. quaest. IV. art. 4. & ver. quaest. X. art. 7.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod imago divinae Trinitatis sit in anima non solum per comparationem ad obiectum, quod est Deus. Imago enim divinae Trinitatis invenitur in anima, sicut dictum est (art. praec.) secundum quod verbum in nobis procedit a dicente, & amor ab utroque. Sed hoc invenitur in nobis secundum quodcumque obiectum. Ergo secundum quodcumque obiectum invenitur in mente nostra imago divinae Trinitatis.

2. Praeterea. Augustinus dicit in XII. de Trinit. (cap. IV. in princ.) quod *cum quaerimus in anima Trinitatem, in tota quaerimus, non separantes actionem rationalem in temporalibus a contemplatione aeternorum*. Ergo etiam secundum temporalia obiecta invenitur imago Trinitatis in anima.

3. Praeterea. Quod Deum intelligamus, & amemus, convenit nobis secundum gratiae donum. Si igitur secundum memoriam, intelligentiam, & voluntatem, seu dilectionem Dei attendatur imago Trinitatis in anima; non erit imago Dei in homine secundum naturam, sed secundum gratiam: & sic non erit omnibus communis.

4. Praeterea. Sancti qui sunt in patria, maxime conformantur imagini Dei secundum gloriae visionem. Unde dicitur II. Cor. III. 18. *In eamdem imaginem transformamur a claritate in claritatem*. Sed secundum visionem gloriae temporalia cognoscuntur. Ergo etiam per comparationem ad temporalia Dei imago attenditur in nobis.

Sed contra est quod Augustinus dicit XIV. de Trinit. (cap. XII. in princ.) quod *non propterea est Dei imago in mente, quia sui meminit, & diligit, & intelligit se; sed quia potest etiam meminisse, intelligere, & amare Deum, a quo facta est*. Multo igitur minus secundum alia obiecta attenditur imago Dei in mente.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 2. & 7. huius quaest.) imago importat similitudinem utcumque pertingentem ad speciei repraesentationem. Unde oportet quod imago divinae Trinitatis attendatur in anima secundum aliquid quod repraesentat divinas personas repraesentatione speciei, sicut est possibile creaturae. Distinguuntur autem divinae personae, ut dictum est (art. praec.) secundum processionem verbi a dicente, & amoris ab utroque. Verbum autem Dei nascitur de Deo secundum notitiam sui ipsius, & amor procedit a Deo, secundum quod seipsum amat. Manifestum est autem quod diversitas obiectorum diversificat speciem verbi, & amoris. Non enim idem est specie in corde hominis verbum conceptum de lapide, & de equo; nec idem specie amor. Attenditur igitur divina imago in homine secundum verbum conceptum de Dei notitia, & amorem exinde derivatum: & sic imago attenditur in anima, secundum quod fertur, vel nata est ferri in Deum. Fertur autem in aliquid mens dupliciter. Uno modo directe, & immediate; alio modo indirecte, & mediate: sicut cum aliquis videndo imaginem hominis in speculo dicitur ferri in ipsum hominem. Et ideo Augustinus dicit in XIV. de Trin. (cap. VIII. a princ.) quod *mens meminit sui, intelligit se, & diligit se. Hoc si cernimus, cernimus Trinitatem, nondum quidem Deum, sed iam imaginem Dei*. Sed hoc est, non quia fertur mens in seipsam absolute, sed prout per hoc ulterius potest ferri in Deum, ut patet per auctoritatem supra inductam (in arg. *Sed cont.*)

Ad primum ergo dicendum, quod ad rationem imaginis non solum oportet attendere quod aliquid procedat ab aliquo, sed etiam quid a quo procedat, scilicet quod verbum Dei procedit a notitia de Deo.

Ad secundum dicendum, quod in tota quidem anima invenitur aliqua trinitas, non quidem ita quod praeter actionem temporalium, & contemplationem aeternorum quaeratur aliquod tertium, quo trinitas impleatur, prout ibidem subditur; sed in illa parte rationis quae derivatur a parte temporalium, etsi trinitas inveniri possit, non tamen imago Dei potest inveniri, ut postea dicitur (ibid.) quia huiusmodi temporalium notitia adventitia est animae: & habitus etiam ipsi quibus temporalia cognoscuntur, non semper adsunt; sed quandoque quidem praesentialiter adsunt, quandoque autem secundum memoriam tantum, etiam postquam adesse incipiunt; sicut patet de fide, quae temporaliter nobis advenit in praesenti, in statu autem futurae beatitudinis iam non erit fides, sed memoria fidei.

Ad tertium dicendum, quod (a) meritoria Dei cognitio, & dilectio non est nisi per gratiam. Est tamen aliqua cognitio, & dilectio naturalis, ut supra habitum est (art. 4. huius quaest.) Et hoc etiam ipsum naturale est quod mens ad intelligendum Deum ratione uti potest, secundum quod imaginem Dei semper diximus permanere in mente; sive haec imago Dei ita sit obsoleta, ut pene nulla sit, ut in his qui non habent usum rationis; sive sit obscura, atque deformis, ut in peccatoribus; sive sit clara, & pulchra, ut in iustis; sicut Augustinus dicit XIV. de Trinit. (cap. IV.)

Ad quartum dicendum, quod secundum visionem gloriae temporalia videbuntur in ipso Deo: & ideo huiusmodi temporalium visio ad Dei imaginem pertinebit: & hoc est quod Augustinus dicit XIV. de Trinit. (cap. XIV. circ. fin.) quod *in illa natura cui mens feliciter adhaerebit, immutabile videbit omne quod videbit*: nam & in ipso Verbo increato sunt rationes omnium creaturarum.

ARTICULUS IX. 471

Utrum similitudo ab imagine convenienter distinguatur.

I. dist. XXVIII. *quaest.* II. *art.* I. *cor. & II. dist.* XVI. *art.* 4. *& I. co. cap.* XI.

AD nonum sic proceditur. Videtur quod similitudo ab imagine non convenienter distinguatur. Genus enim non convenienter distinguitur a specie. Sed similitudo comparatur ad imaginem ut genus ad speciem: quia *ubi est imago, ibi est continuo similitudo, sed non convertitur*, ut dicitur in Lib. LXXXIII. Qq. (quaest. LXXIV. in princ.) Ergo inconvenienter similitudo ab imagine distinguitur.

2. Praeterea. Ratio imaginis attenditur non solum per repraesentationem divinarum personarum, sed etiam secundum repraesentationem divinae essentiae; ad quam repraesentationem pertinet immortalitas, & indivisibilitas. Non ergo convenienter dicitur, quod similitudo est in es-

(a) *Ita edit. Rom. & Patav. Nicolaius:* memoria Dei, cognitio, & dilectio.

essentia, quia est immortalis, & indivisibilis; imago autem in aliis.

3. Præterea. Imago Dei in homine est triplex, scilicet *naturæ*, *gratiæ*, & *gloriæ*, ut supra habitum est (art. 4. huius quæst.) Sed innocentia, & iustitia ad gratiam pertinent. Inconvenienter ergo dicitur, quod imago accipitur secundum memoriam, intelligentiam, & voluntatem; similitudo autem secundum innocentiam, & iustitiam.

4. Præterea. Cognitio veritatis ad intelligentiam pertinet, amor autem virtutis ad voluntatem: quæ sunt duæ partes imaginis. Non ergo convenienter dicitur, quod imago sit in cognitione veritatis, similitudo in dilectione virtutis.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. lxxxiii. Qq. (quæst. li. cir. fin.) *Sunt qui non frustra intelligunt duo dicta esse ad imaginem, & similitudinem, cum, si una res esset, unum nomen sufficere potuisset.*

Respondeo dicendum, quod similitudo quædam unitas est: unum enim in qualitate similitudinem causat, ut dicitur in V. Metaph. (text. 20.) Unum autem, cum sit de transcendentibus, & commune est omnibus, & ad singula potest aptari, sicut & bonum, & verum. Unde sicut bonum alicui rei particulari potest comparari ut præambulum ad ipsam, & ut subsequens, prout designat aliquam perfectionem ipsius; ita etiam est de comparatione similitudinis ad imaginem. Est enim bonum præambulum ad hominem, secundum quod homo est quoddam particulare bonum: & rursus bonum subsequitur ad hominem, inquantum aliquem hominem specialiter dicimus esse bonum propter perfectionem virtutis. Et similiter similitudo consideratur ut præambulum ad imaginem, inquantum est communius quam imago, ut supra dictum est (art. 1. huius quæst.) Consideratur etiam ut subsequens ad imaginem, inquantum significat quamdam imaginis perfectionem. Dicimus enim imaginem alicuius esse similem, vel non similem ei cuius est imago, inquantum perfecte, vel imperfecte repræsentat ipsum. Sic ergo similitudo potest ab imagine distingui dupliciter. Uno modo, prout est præambula ad ipsam, & in pluribus existens: & sic similitudo attenditur secundum ea quæ sunt communiora proprietatibus naturæ intellectualis, secundum quas proprie attenditur imago. Et secundum hoc dicitur in Lib. lxxxiii. Qq. (quæst. li. circ. fin.) quod *spiritus*, idest mens, *ad imaginem Dei nullo dubitante factus est*. Cetera autem hominis (scilicet quæ pertinent ad inferiores partes animæ, vel etiam ad ipsum corpus) ad similitudinem facta esse aliqui volunt. Secundum hoc etiam in Lib. de quantitate animæ (cap. ii.) dicitur, quod similitudo Dei attenditur in anima, inquantum est incorruptibilis. Nam corruptibile, & incorruptibile sunt differentiæ entis communis. Alio modo potest considerari similitudo, secundum quod significat imaginis expressionem, & perfectionem: & secundum hoc Damascenus dicit (Lib. II. Fid. orth. cap. xii.) quod *id quod est secundum imaginem, intellectuale significat, & arbitrio liberum, & per se potestativum; quod autem secundum similitudinem, virtutis (secundum quod homini possibile est habere) similitudinem*. Et ad idem refertur quod similitudo dicitur ad dilectionem virtutis pertinere: non enim est virtus sine dilectione virtutis.

Ad primum ergo dicendum, quod similitudo non distinguitur ab imagine secundum communem rationem similitudinis (sic enim includitur in ratione ipsius imaginis;) sed secundum quod aliqua similitudo deficit a ratione imaginis, vel etiam est imaginis perfectiva.

Ad secundum dicendum, quod essentia animæ pertinet ad imaginem, prout repræsentat divinam essentiam, secundum ea quæ sunt propria intellectualis naturæ, non autem secundum conditiones consequentes ens in communi, ut est esse simplicem, & indissolubilem.

Ad tertium dicendum, quod etiam virtutes quædam naturaliter insunt animæ, ad minus secundum quædam earum semina: & secundum hoc posset attendi similitudo naturalis; quamvis non sit inconveniens ut id quod secundum assignationem unam dicitur imago, secundum aliam dicatur similitudo.

Ad quartum dicendum, quod dilectio verbi, quod est amata notitia, pertinet ad rationem imaginis; sed dilectio virtutis pertinet ad similitudinem, sicut & virtus.

QUAESTIO XCIV.

De statu, & conditione primi hominis quantum ad intellectum,

in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de statu, vel conditione primi hominis: & primo quantum ad animam; secundo quantum ad corpus.

Circa primum consideranda sunt duo. Primo de conditione hominis quantum ad intellectum. Secundo de conditione hominis quantum ad voluntatem.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primo, utrum primus homo viderit Deum per essentiam.

Secundo, utrum videre potuerit substantias separatas, idest Angelos.

Tertio, utrum habuerit omnium scientiam.

Quarto, utrum potuerit errare, vel decipi.

ARTICULUS I. 472

Utrum primus homo per essentiam Deum viderit.

2. 2. *quæst.* V. *art.* I. *& 2. cor. & II. dist.* XXIII. *quæst.* II. *art.* I. *& ver. quæst.* VIII. *art.* I. *per tot. & art.* 2. *cor.*

AD primum sic proceditur. Videtur quod primus homo per essentiam Deum viderit. Beatitudo enim hominis in visione divinæ essentiæ consistit. Sed primus homo *in paradiso conversans beatam, & omnium divitem habuit vitam*, ut Damascenus dicit in II. Lib. (orth. Fid. cap XI. in princ.) & Augustinus dicit in XIV. de civit. Dei (cap. X. in princ.) *Si homines habebant affectus suos, quales nunc habemus, quomodo erant beati in illo* (a) *inenarabilis beatitudinis loco, idest paradiso?* Ergo primus homo in paradiso vidit Deum per essentiam.

2. Præterea. Augustinus dicit XIV. de civ. Dei (loc. cit.) quod *primo homini non aberat quicquam quod bona voluntas adipisceretur*. Sed nihil melius bona voluntas adipisci potest quam divinæ essentiæ visionem. Ergo homo per essentiam Deum videbat.

3. Præterea. Visio Dei per essentiam est qua videtur Deus sine medio, & sine ænigmate. Sed homo in statu innocentiæ vidit Deum sine medio, ut Magister dicit in I. dist. IV. Lib. Sentent. Vidit etiam sine ænigmate: quia *ænigma obscuritatem importat*, ut Augustinus dicit XV. de Trinit. (cap. IX. ante med.) obscuritas autem introducta est per peccatum. Ergo homo in primo statu vidit Deum per essentiam.

Sed contra est quod Apostolus dicit I. ad Cor. XV. 46. quod *non prius quod spirituale est, sed quod animale*. Sed maxime spirituale est videre Deum per essentiam. Ergo primus homo in primo statu animalis vitæ Deum per essentiam non vidit.

Respondeo dicendum, quod primus homo Deum per essentiam non vidit secundum communem statum illius vitæ: nisi forte dicatur, quod viderit eum in raptu, quando *Deus immisit soporem in Adam*, ut dicitur Gen. II.

Et huius ratio est, quia cum divina essentia sit ipsa beatitudo, hoc modo se habet intellectus videntis divinam essentiam ad Deum, sicut se habet quilibet homo ad beatitudinem. Manifestum est autem quod nullus homo potest per voluntatem a beatitudine averti. Naturaliter enim, & ex necessitate homo vult beatitudinem, & fugit miseriam. Unde nullus videns Deum per essentiam potest voluntate averti a Deo; quod est peccare. Et propter hoc omnes videntes Deum per essentiam sic in amore Dei stabiliuntur, quod in æternum peccare non possunt. Cum ergo Adam peccaverit, manifestum est quod Deum per essentiam non videbat.

Cognoscebat tamen Deum quadam altiori cognitione quam nos nunc cognoscamus: & sic quodammodo eius cognitio media erat inter cognitionem præsentis status, & cognitionem patriæ, qua Deus per essentiam videtur.

Ad cuius evidentiam considerandum est, quod visio Dei per essentiam dividitur contra visionem Dei per creaturam. Quanto autem aliqua creatura est altior, & Deo similior, tanto per eam Deus clarius videtur; sicut homo perfectius videtur per speculum, in quo expressius imago eius resultat. Et sic patet quod multo eminentius videtur Deus per intelligibiles effectus, quam per sensibiles, & corporeos. A consideratione autem plena, & lucida intelligibilium effectuum impeditur homo in statu præsenti per hoc quod distrahitur a sensibilibus, & circa ea occupatur. Sed, sicut dicitur Eccle. VII. 30. *Deus fecit hominem rectum*. Hæc autem fuit rectitudo hominis divinitus instituti, ut inferiora superioribus subderentur, & superiora ab inferioribus non impedirentur. Unde homo primus non impediebatur per res exteriores a clara, & firma contemplatione intelligibilium effectuum, quos ex irradiatione primæ veritatis percipiebat, sive naturali cognitione, sive gratuita. Unde dicit Augustinus in XI. super Genes. ad lit. (cap. XXXIII.

(a) *Ita edit. Rom. & Pat. Nicolaius cum MS. & Augustini textu apud Sammaurtes* memorabili.

XXXIII. circ. princ.) quod *fortassis Deus primis hominibus antea loquebatur, sicut cum Angelis loquitur, ipsa incommutabili veritate illustrans mentes eorum, etsi non tanta participatione divinae essentiae, quantum capiunt Angeli*. Sic igitur per huiusmodi intelligibiles effectus Dei Deum clarius cognoscebat quam modo cognoscamus.

Ad primum ergo dicendum, quod homo in paradiso beatus fuit non illa perfecta beatitudine in quam transferendus erat, quae in divinae essentiae visione consistit; habebat tamen beatam vitam secundum quemdam modum, ut Augustinus dicit XI. super Genes. ad litt. (cap. XVIII. paulo a princ.) inquantum habebat integritatem, & perfectionem quamdam naturalem.

Ad secundum dicendum, quod bona voluntas est ordinata voluntas. Non autem fuisset primi hominis ordinata voluntas, si in statu meriti habere voluisset quod ei promittebatur pro praemio.

Ad tertium dicendum, quod duplex est medium. Quoddam in quo simul videtur quod per medium videri dicitur; sicut cum homo videtur per speculum, & simul videtur cum ipso speculo. Aliud medium est per cuius notitiam in aliquid ignotum devenimus, sicut est medium demonstrationis: & sine tali medio Deus videbatur; non tamen sine primo medio. Non enim oportebat primum hominem pervenire in Dei cognitionem per demonstrationem sumptam ab aliquo effectu, sicut nobis est necessarium; sed simul in effectibus, praecipue intelligibilibus, suo modo Deum cognoscebat. Similiter etiam est considerandum, quod obscuritas, quae importatur in nomine aenigmatis, dupliciter potest accipi. Uno modo, secundum quod quaelibet creatura est quoddam obscurum, si comparetur ad immensitatem divinae claritatis: & sic Adam videbat Deum in aenigmate, quia videbat Deum per effectum creatum. Alio modo potest accipi obscuritas quae consecuta est ex peccato, prout scilicet impeditur homo a consideratione intelligibilium per sensibilium occupationem: & secundum hoc non vidit Deum in aenigmate.

ARTICULUS II. 473

Utrum Adam in statu innocentiae Angelos per essentiam viderit.

I. dist. XXIII. *quaest.* II. *art.* I. *cor. & veri. quaest.* VIII. *art.* 5. *& quaest.* IV. *art.* 6. *corp.*

AD sextum sic proceditur. Videtur quod Adam in statu innocentiae Angelos per essentiam viderit. Dicit enim Gregorius in IV. Dial. (cap. I. in princ.) *In paradiso quippe assueverat homo Verbo Dei perfrui, bonorum Angelorum spiritibus cordis munditia, & celsitudine visionis interesse.*

2. Praeterea. Anima in statu praesenti impeditur a cognitione substantiarum separatarum ex hoc quod est unita corpori corruptibili, quod aggravat animam, ut dicitur Sap. IX. Unde & anima separata substantias separatas videre potest, ut supra dictum est (quaest. LXXXIX. ar. 2.) Sed anima primi hominis non aggravabatur a corpore, cum non esset corruptibile. Ergo poterat videre substantias separatas.

3. Praeterea. Una substantia separata cognoscit aliam cognoscendo seipsam, ut dicitur in Lib. de causis (propos. 13.) Sed anima primi hominis cognoscebat seipsam. Ergo cognoscebat alias substantias separatas.

Sed contra. Anima Adae fuit eiusdem naturae cum animabus nostris. Sed animae nostrae non possunt nunc intelligere substantias separatas. Ergo nec anima primi hominis potuit.

Respondeo dicendum, quod status animae hominis distingui potest dupliciter. Uno modo secundum diversum modum naturalis esse: & hoc modo distinguitur status animae separatae a statu animae coniunctae corpori. Alio modo distinguitur status animae secundum integritatem, & corruptionem, servato eodem modo essendi secundum naturam: & sic status innocentiae distinguitur a statu hominis post peccatum. Anima enim hominis in statu innocentiae erat corpori perficiendo, & gubernando accommodata, sicut & nunc. Unde dicitur primus homo factus fuisse in *animam viventem*, idest corpori vitam dantem, scilicet animalem. Sed huius vitae integritatem habebat, inquantum corpus erat totaliter animae subditum, in nullo ipsam impediens, ut supra dictum est (art. praec.) Manifestum est autem ex praemissis (quaest.

(quaest. lxxxiv. art. 7.) quod ex hoc quod anima est accommodata ad corporis gubernationem, & perfectionem secundum animalem vitam, competit animae nostrae talis modus intelligendi, qui est per conversionem ad phantasmata. Unde & hic modus intelligendi etiam animae primi hominis competebat. Secundum autem hunc modum intelligendi motus quidam invenitur in anima, ut Dionysius dicit IV. cap. de div. Nom. (par. I. lect. 2. & 7.) secundum tres gradus. Quorum primus est, secundum quod a rebus exterioribus aggregatur anima ad seipsam. Secundus autem est, prout anima ascendit ad hoc quod uniatur virtutibus superioribus unitis, scilicet Angelis. Tertius autem gradus est, secundum quod ulterius manuducitur ad bonum quod est supra omnia, scilicet Deum. Secundum igitur primum processum animae, qui est a rebus exterioribus ad seipsam, perficitur animae cognitio, quia scilicet intellectualis operatio animae naturalem ordinem habet ad ea quae sunt extra, ut supra dictum est (quaest. lxxxiv. art. 6.) & ita per eorum cognitionem perfecte cognosci potest nostra intellectualis operatio, sicut actus per obiectum; & per ipsam intellectualem operationem perfecte potest cognosci humanus intellectus, sicut potentia per proprium actum. Sed in secundo processu non invenitur perfecta cognitio. Quia cum Angelus non intelligat per conversionem ad phantasmata, sed longe eminentiori modo, ut supra dictum est (quaest. lv. art. 2.) praedictus modus cognoscendi, quo anima cognoscit seipsam, non sufficienter ducit in Angeli cognitionem. Multo autem minus tertius processus ad perfectam notitiam terminatur: quia etiam ipsi Angeli per hoc quod cognoscunt seipsos, non possunt pertingere ad cognitionem divinae substantiae, propter eius excessum.

Sic igitur anima primi hominis non poterat quidem videre Angelos per essentiam, sed tamen excellentiorem modum cognitionis habebat de eis quam nos habeamus: quia eius cognitio erat magis certa, & fixa circa interiora intelligibilia quam cognitio nostra: & propter tantam eminentiam dicit Gregorius (loc. cit. in arg. 1.) quod *interesset Angelorum spiritibus*.

Unde patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod hoc quod anima primi hominis deficiebat ab intellectu substantiarum separatarum, non erat ex aggravatione corporis, sed ex hoc quod obiectum ei connaturale erat deficiens ab excellentia substantiarum separatarum. Nos autem deficimus propter utrumque.

Ad tertium dicendum, quod anima primi hominis non poterat per cognitionem suiipsius pertingere ad cognoscendas substantias separatas, ut supra dictum est (in corp. art.) quia etiam unaquaeque substantia separata cognoscit aliam per modum suiipsius.

ARTICULUS III. 474

Utrum primus homo habuerit scientiam omnium.

II. dist. XXIII. *quaest.* II. *art.* 2. *cor.* & *veri. quaest.* XVIII. *art.* 2. & 4.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod primus homo non habuerit scientiam omnium. Aut enim habuit talem scientiam per species acquisitas, aut per species connaturales, aut per species infusas. Non autem per species acquisitas: huiusmodi enim cognitio ab experientia causatur, ut dicitur in I. Metaph. (non multum a princ. Lib.) ipse autem non tunc fuerat omnia expertus. Similiter etiam nec per species connaturales: quia erat eiusdem naturae nobiscum: anima autem nostra est *sicut tabula, in qua nihil est scriptum*, ut dicitur in III. de Anima (tex. 14.) Si autem per species infusas; ergo scientia eius quam habebat de rebus, non erat eiusdem rationis cum scientia nostra, quam a rebus acquirimus.

2. Praeterea. In omnibus individuis eiusdem speciei est idem modus consequendi perfectionem. Sed alii homines non statim in sui principio habent omnium scientiam, sed eam per temporis successionem acquirunt secundum suum modum. Ergo nec Adam statim formatus habuit omnium scientiam.

3. Praeterea. Status praesentis vitae homini conceditur, ut in eo proficiat anima & quantum ad cognitionem, & quantum ad meritum: propter hoc enim anima corpori videtur esse unita. Sed homo in statu illo profecisset quantum ad meritum. Ergo etiam profecisset quantum ad cognitionem rerum. Non ergo habuit omnium rerum scientiam.

Sed contra est quod ipse imposuit nomina animalibus, ut dicitur Genes. II. Nomina autem debent naturis rerum congruere, Ergo Adam scivit naturas omnium ani-

animalium; & pari ratione habuit omnium aliorum scientiam.

Respondeo dicendum, quod naturali ordine perfectum praecedit imperfectum, sicut & actus potentiam: quia ea quae sunt in potentia, non reducuntur ad actum nisi per aliquod ens actu. Et quia res primitus a Deo institutae sunt, non solum ut in seipsis essent, sed etiam ut essent aliorum principia, ideo productae sunt in statu perfecto, in quo possent esse principia aliorum. Homo autem pot est esse principium alterius, non solum per generationem corporalem, sed etiam per instructionem, & gubernationem. Et ideo sicut primus homo institutus est in statu perfecto quantum ad corpus, ut statim posset generare; ita etiam institutus est in statu perfecto quantum ad animam, ut statim posset alios instruere, & gubernare. Non potest autem aliquis instruere, nisi habeat scientiam. Et ideo primus homo sic institurus est a Deo, ut haberet omnium scientiam in quibus homo natus est instrui. Et haec sunt omnia illa quae virtualiter existunt in primis principiis per se notis, quaecumque scilicet naturaliter homines cognoscere possunt.

Ad gubernationem autem vitae propriae, & aliorum non solum requiritur cognitio eorum quae naturaliter sciri possunt, sed etiam cognitio eorum quae naturalem cognitionem excedunt, eo quod vita hominis ordinatur ad quemdam finem supernaturalem: sicut nobis ad gubernationem vitae nostrae necessarium est cognoscere quae fidei sunt. Unde & de his supernaturalibus tantam cognitionem primus homo accepit, quanta erat necessaria ad gubernationem vitae humanae secundum statum illum. Alia vero quae nec naturali hominis studio cognosci possunt, nec sunt necessaria ad gubernationem vitae humanae, primus homo non cognovit; sicut sunt cogitationes hominum, futura contingentia, & quaedam singularia, puta quot lapilli iaceant in flumine, & alia huiusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod primus homo habuit scientiam omnium per species a Deo infusas; nec tamen scientia illa fuit alterius rationis a scientia nostra, sicut nec oculi quos caeco nato Christus dedit, fuerunt alterius rationis ab oculis quos natura produxit.

Ad secundum dicendum, quod Adam debebat aliquid habere perfectionis, inquantum erat primus homo, quod ceteris hominibus non competit, ut ex dictis patet (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod Adam in scientia naturalium scibilium non profecisset quantum ad numerum scitorum, sed quantum ad modum sciendi: quia quae sciebat intellectualiter, scivisset postmodum per experimentum. Quantum vero ad supernaturalia cognita, profecisset etiam quantum ad numerum per novas revelationes; sicut & Angeli proficiunt per novas illuminationes. Nec tamen est simile de profectu meriti, & scientiae: quia unus homo non est alteri principium merendi, sicut (a) & sciendi.

ARTICULUS IV. 475

Utrum homo in primo statu decipi potuisset.

II. dist. XXIII. *quaest.* II. *art.* 3. *& ver. quaest.* XVIII. *art.* 6.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod homo in primo statu decipi potuisset. Dicit enim Apostolus I. ad Timoth. II. 14. quod *mulier seducta, in praevaricatione fuit*.

2. Praeterea. Magister dicit XXI. dist. II. Sentent. quod *ideo mulier non horruit serpentem loquentem, quia officium loquendi eum accepisse a Deo putavit*. Sed hoc falsum erat. Ergo mulier decepta fuit ante peccatum.

3. Praeterea. Naturale est quod quanto aliquid remotius videtur, tanto minus videtur. Sed natura oculi non est contracta per peccatum. Ergo hoc idem in statu innocentiae contigisset. Fuisset ergo homo deceptus circa quantitatem rei visae, sicut & modo.

4. Praeterea. Augustinus dicit XII. super Gen. ad litt. (cap. II. circa fin.) quod *in somno adhaeret anima similitudini, tamquam ipsi rei*. Sed homo in statu innocentiae comedisset, & per consequens dormivisset, & somniasset. Ergo deceptus fuisset adhaerendo similitudinibus, tanquam rebus.

5. Praeterea. Primus homo nescivisset cogitationes hominum, & futura contingentia, ut dictum est (art. praec.) Si igitur aliquis super his sibi falsum diceret, deceptus fuisset.

Sed contra est quod Augustinus dicit (Lib. III. de lib. arb. cap. XVIII. in fin.) *Approbare vera pro falsis non est natura instituti hominis, sed poena damnati*.

Res-

(a) *Forte est, vel legendum* sicut sciendi.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt, quod in nomine deceptionis duo possunt intelligi; scilicet qualiscumque existimatio levis, qua aliquis adhaeret falso tamquam vero, sine assensu credulitatis; & iterum firma credulitas. Quantum ergo ad ea quorum scientiam Adam habebat, neutro istorum modorum homo decipi poterat ante peccatum; sed quantum ad ea quorum scientiam non habebat, decipi poterat, large accepta deceptione pro existimatione qualicumque sine assensu credulitatis. Quod ideo est dictum, quia existimare falsum in talibus non est noxium homini; & ex quo temere assensus non adhibetur, non est culpabile.

Sed haec positio non convenit integritati primi status: quia, ut Augustinus dicit XIV. de civitate Dei (cap. x. ante med.) *in illo statu erat devitatio tranquilla peccati, qua manente, nullum malum omnino esse poterat*. Manifestum est autem quod sicut verum est bonum intellectus, ita falsum est malum eius, ut dicitur in VI. Ethicorum (cap. 11.) Unde non poterat esse quod, innocentia manente, intellectus hominis alicui falso acquiesceret quasi vero. Sicut enim in membris corporis primi hominis erat quidem carentia perfectionis alicuius, puta claritatis, non tamen aliquod malum inesse poterat; ita in intellectu poterat esse carentia notitiae alicuius, nulla tamen poterat ibi esse existimatio falsi.

Quod etiam ex ipsa rectitudine primi status apparet. Sed quamdiu anima maneret Deo subdita, tamdiu in homine inferiora superioribus subderentur; nec superiora per inferiora impedirentur. Manifestum est autem ex praemissis (quaest. lxxxv. art. 6.) quod intellectus circa proprium obiectum semper verus est: unde ex seipso numquam decipitur; sed omnis deceptio accidit in intellectu ex aliquo inferiori, puta phantasia, vel aliquo huiusmodi. Unde videmus quod quando naturale iudicatorium non est ligatum, non decipimur per huiusmodi apparitiones, sed solum quando ligatur, ut patet in dormientibus. Unde manifestum est quod rectitudo primi status non compatiebatur aliquam deceptionem circa intellectum.

Ad primum ergo dicendum, quod illa seductio mulieris, (a) etsi praecesserit peccatum operis, subsecuta tamen est peccatum internae elationis. Dicit enim Augustinus XI. super Gen. ad lit. (cap. xxx. cir med.) quod *mulier verbo serpentis non crederet, nisi iam inesset menti eius amor propriae potestatis, & quadam de se superba praesumptio*.

Ad secundum dicendum, duod mulier putavit, serpentem hoc accepisse loquendi officium, non per naturam, sed aliqua supernaturali operatione; quamvis non sit necessarium auctoritatem Magistri Sent. sequi in hac parte.

Ad tertium dicendum, quod si aliquid repraesentatum fuisset sensui, vel phantasiae primi hominis aliter quam sit in rerum natura, non tamen deciperetur, quia per rationem veritatem diiudicaret.

Ad quartum dicendum, quod id quod accidit in somno, non imputatur homini, quia non habet usum rationis, qui est proprius hominis actus.

Ad quintum dicendum, quod alicu dicenti falsum de contingentibus futuris, vel cogitationibus cordium homo in statu innocentiae non credidisset ita esse; sed credidisset quod hoc esset possibile: & hoc non esset existimare falsum.

Vel potest dici, quod divinitus ei subventum fuisset, ne deciperetur in his quorum scientiam non habebat.

Nec est instantia, quam quidam afferunt, quod in tentatione non fuit ei subventum ne deciperetur, licet tunc maxime indigeret: quia iam praecesserat peccatum in animo, & ad divinum auxilium recursum non habuit.

QUAESTIO XCV.

De his quae attinent ad voluntatem primi hominis, gratia scilicet, & iustitia,

in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de his quae pertinent ad voluntatem primi hominis; & circa hoc consideranda sunt duo. Primo quidem de gratia, & iustitia primi hominis. Secundo de usu iustitiae quantum ad dominium super alia.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo, utrum homo creatus fuerit in gratia.

Secundo, utrum in statu innocentiae habuerit animae passiones.

Tertio, utrum habuerit virtutes omnes.

Quar-

(a) *Codex Alcan.* etsi praecessit. *Al.* etsi non praecesserit.

Quarto, utrum opera eius fuissent æquæ efficacia ad merendum, ficùt modo sunt.

ARTICULUS I. 476

Utrum primus homo fuerit creatus in gratia.

2. 2. *quæst.* v. *art.* I. *corp.* & *II. dist.* xx. *quæst.* II. *art.* 3. *corp.* & *dist.* XXIX. *quæst.* I. *art.* 2. & *quol.* I. *art.* 8. *cor.*

AD primum sic proceditur. Videtur quod primus homo non fuerit creatus in gratia. Apostolus enim I. Cor. xv. 45. distinguens Adam a Christo dicit: *Factus est primus Adam in animam viventem, novissimus autem in spiritum vivificantem*. Sed vivificatio spiritus est per gratiam. Ergo hoc est proprium Christi quod fuerit factus in gratia.

2. Præterea. Augustinus (alius Auctor) dicit in Lib. de quæstionibus veteris, & novi Testamenti (quæst. cxxIII. in fin.) quod Adam non habuit Spiritum sanctum. Sed quicumque habet gratiam, habet Spiritum sanctum. Ergo Adam non fuit creatus in gratia.

3. Præterea. Augustinus dicit in Lib. de correptione, & gratia (cap. x. cir. med.) quod *Deus sic ordinavit Angelorum, & hominum vitam, ut prius in eis ostenderet quid posset eorum liberum arbitrium, deinde quid posset suæ gratiæ beneficium, iustitiæque iudicium*. Primo ergo condidit hominem, & Angelum in sola naturalis arbitrii libertate, & postmodum ei gratiam contulit.

4. Præterea. Magister dicit in xxIv. dist. Lib. II. Sent. quod *homini in creatione datum est auxilium, per quod stare poterat, sed non poterat proficere*. Quicumque autem habet gratiam, potest proficere per meritum. Ergo primus homo fuit creatus in gratia.

5. Præterea. Ad hoc quod aliquis accipiat gratiam, requiritur consensus ex parte recipientis; cum per hoc perficiatur matrimonium quoddam spirituale inter Deum & animam. Sed consensus in gratiam esse non potest nisi prius existentis. Ergo homo non accepit gratiam in primo instanti suæ creationis.

6. Præterea. Natura plus distat a gratia quam gratia a gloria, quæ nihil est aliud quam gratia consummata. Sed in homine gratia præcessit gloriam. Ergo multo magis natura præcessit gratiam.

Sed contra. Homo, & Angelus æqualiter ordinantur ad gratiam. Sed Angelus est creatus in gratia: dicit enim Augustinus XII. de civir. Dei (cap. Ix. a med.) quod *Deus simul erat in eis condens naturam, & largiens gratiam*. Ergo & homo creatus fuit in gratia.

Respondeo dicendum, quod quidam dicunt, quod primus homo non fuit creatus in gratia; sed tamen postmodum gratia fuit sibi collata, antequam peccasset. Plurimæ autem Sanctorum auctoritates attestantur, hominem in statu innocentiæ gratiam habuisse.

Sed quod fuerit etiam conditus in gratia, ut alii dicunt, videtur requirere ipsa rectitudo primi status, in qua Deus hominem fecit, secundum illud Eccle. vII. 30. *Deus fecit hominem rectum*. Erat enim rectitudo secundum hoc quod ratio subdebatur Deo, rationi vero inferiores vires, & animæ corpus. Prima autem subiectio erat causa & secundæ, & tertiæ. Quamdiu enim ratio manebat Deo subiecta, inferiora ei subdebantur, ut Augustinus dicit (cap. xvI. Lib. I. de remiss. peccatorum.) Manifestum est autem quod illa subiectio corporis ad animam, & inferiorum virium ad rationem non erat naturalis: alioquin post peccatum mansisset, cum etiam in dæmonibus data naturalia post peccatum permanserint, ut Dionysius dicit Iv. cap. de div. Nom. (par. Iv. lect. 19.) Unde manifestum est quod & illa prima subiectio, qua ratio Deo subdebatur, non erat solum secundum naturam, sed secundum supernaturale donum gratiæ: non enim potest esse quod effectus sit potior quam causa. Unde Augustinus dicit XIII. de civ. Dei (cap. xIII. in princ.) quod *postquam præcepti facta transgressio est, confestim, gratia deserente divina, de corporum suorum nuditate confusi sunt. Senserunt enim motum inobedientis carnis suæ, tanquam reciprocam pœnam inobedientiæ suæ*. Ex quo datur intelligi, si deserente gratia, soluta est obedientia carnis ad animam, quod per gratiam in anima existentem inferiora ei subdebantur.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus illa verba inducit ad ostendendum esse corpus spirituale, sicut corpus animale: quia vita spiritualis corporis incepit in Christo, qui est *primogenitus ex mortuis*, sicut vita corporis animalis incepit in Adam. Non ergo in verbis Apostoli habetur quod Adam non fuit spiritualis secundum animam, sed quod non fuit spiritualis secundum corpus.

Ad

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus (alius Auctor) dicit in eodem Lib. (loco cit. in arg.) non negatur quin aliquo modo fuerit in Adam Spiritus sanctus, sicut & in aliis iustis; sed quod non sic fuerit in eo, sicut nunc est in fidelibus, qui admittuntur ad perceptionem hereditatis aeternae statim post mortem.

Ad tertium dicendum, quod ex illa auctoritate Augustini non habetur quod Angelus, vel homo prius fuerit creatus in naturali libertate arbitrii quam habuisset gratiam; sed quod ostendit quid in eis posset liberum arbitrium ante confirmationem, & quid postmodum consecuti essent per auxilium gratiae confirmantis.

Ad quartum dicendum, quod Magister loquitur secundum opinionem illorum qui posuerunt, hominem non esse creatum in gratia, sed in naturalibus tantum.

Vel potest dici, quod etsi homo fuerit creatus in gratia, non tamen habuit ex creatione naturae quod posset proficere per meritum, sed ex superadditione gratiae.

Ad quintum dicendum, quod cum motus voluntatis non sit continuus, nihil prohibet etiam in primo instanti suae creationis primum hominem gratiae consensisse.

Ad sextum dicendum, quod gloriam meremur per actum gratiae, non autem gratiam per actum naturae. Unde non est similis ratio.

ARTICULUS II. 477

Utrum in primo homine fuerint animae passiones.

ver. quaest. XXVI, *art. 8. cor. fi. & ad 6.*

AD secundum sic proceditur. Videtur quod in primo homine non fuerint animae passiones. Secundum enim passiones animae contingit quod *caro concupiscit adversus spiritum*. (Gal. v. 17.) Sed hoc non erat in statu innocentiae. Ergo in statu innocentiae non erant animae passiones.

2. Praeterea. Anima Adae erat nobilior quam corpus. Sed corpus Adae fuit impassibile. Ergo nec in anima eius fuerunt passiones.

3. Praeterea. Per virtutem moralem comprimuntur animae passiones. Sed in Adam fuit virtus moralis perfecta. Ergo totaliter passiones excludebantur ab eo.

Sed contra est quod dicit Augustinus XIV. de civ. Dei (cap. x. ante med.) quod *erat in eis amor imperturbatus in Deum, & quaedam aliae animae passiones.*

Respondeo dicendum, quod passiones animae sunt in appetitu sensuali, cuius obiectum est bonum, & malum. Unde omnium passionum animae quaedam ordinantur ad bonum, ut amor, & gaudium; quaedam ad malum, ut timor, & dolor. Et quia in primo statu nullum malum aderat, nec imminebat, nec aliquod bonum aberat, quod cuperet bona voluntas pro tempore illo habendum, ut patet per Augustinum XIV. de civ. Dei (loc. nunc cit.) omnes illae passiones quae respiciunt malum, in Adam non erant, (a) ut timor, & dolor, & huiusmodi: similiter nec illae passiones quae respiciunt bonum non habitum, (b) & tunc habendum, ut cupiditas aestuans: illae vero passiones quae possunt esse boni praesentis, ut gaudium, & amor; vel quae sunt futuri boni in suo tempore habendi, ut desiderium, & spes non affligens, fuerunt in statu innocentiae; aliter tamen quam in nobis. Nam in nobis appetitus sensualis, in quo sunt passiones, non totaliter subest rationi: unde passiones quandoque sunt in nobis praevenientes iudicium rationis, & impedientes; quandoque vero ex iudicio rationis consequentes, prout sensualis appetitus aliqualiter rationi obedit. In statu vero innocentiae inferior appetitus erat rationi totaliter subiectus. Unde non erant in eo passiones animae, nisi ex rationis iudicio consequentes.

Ad primum ergo dicendum, quod caro concupiscit adversus spiritum per hoc quod passiones rationi repugnant: quod in statu innocentiae non erat.

Ad secundum dicendum, quod corpus humanum in statu innocentiae erat impassibile quantum ad passiones quae removent dispositionem naturalem, ut infra dicetur (quaest. XCVII. art. 1. & 2.) & similiter anima fuit impassibilis quantum ad passiones quae impediunt rationem.

Ad tertium dicendum, quod perfecta virtus moralis non totaliter tollit passiones, sed ordinat eas. Temperati enim est concupiscere sicut oportet, & quae oportet, ut dicitur in III. Ethic. (cap. XI. ad fin.)

AR-

(a) Nicolaius ut dolor, & huiusmodi. (b) *Ita codices Alcan. & Tarrac. aliis editis plurimis. Edit. Rom. cum Nicolaio* & *nunc.*

ARTICULUS III. 478

Utrum Adam habuerit omnes virtutes.

II. dist. XIX. art. 3. cor. & ad 1, & in exp. lit. 3

AD tertium sic proceditur. Videtur quod Adam non habuerit omnes virtutes. Quaedam enim virtutes ordinantur ad refrenandam immoderantiam passionum; sicut per temperantiam refrenatur immoderata concupiscentia, & per fortitudinem immoderatus timor. Sed immoderantia passionum non erat in statu innocentiae. Ergo nec dictae virtutes.

2. Praeterea. Quaedam virtutes sunt circa passiones respicientes malum, ut mansuetudo circa iras, fortitudo circa timores. Sed tales passiones non erant in statu innocentiae, ut dictum est (art. praec.) Ergo nec huiusmodi virtutes.

3. Praeterea. Poenitentia est quaedam virtus respiciens peccatum prius commissum: misericordia etiam est quaedam virtus respiciens miseriam. Sed in statu innocentiae non erat peccatum, nec miseria. Ergo neque huiusmodi virtutes.

4. Praeterea. Perseverantia est quaedam virtus. Sed hanc Adam non habuit, ut sequens peccatum ostendit. Ergo non habuit omnes virtutes.

5. Praeterea. Fides quaedam virtus est. Sed haec in statu innocentiae non fuit: importat enim aenigmaticam cognitionem, quae perfectioni primi status repugnare videtur.

Sed contra est quod Augustinus dicit in quadam homil. (in conc. ad catechum. contra Iudaeos, Pagan. & Arian. cap. 11. a med.) *Princeps vitiorum vicit Adam de luto terrae ad imaginem Dei factum, pudicitia ornatum, temperantia compositum, claritate circumdatum.*

Respondeo dicendum, quod homo in statu innocentiae aliqualiter habuit omnes virtutes: & hoc ex dictis patet esse verum. Dictum est enim supra (art. 1. huius quaest.) quod talis erat rectitudo primi status, quod ratio erat Deo subiecta, inferiores autem vires rationi. Virtutes autem nihil aliud sunt quam perfectiones quaedam, quibus ratio ordinatur in Deum, & inferiores vires disponuntur secundum regulam rationis, ut magis patebit cum de virtutibus agetur (1. 2. quaest. lxiii. art. 2.). Unde rectitudo primi status exigebat ut homo aliqualiter omnes virtutes haberet.

Sed considerandum est, quod virtutum quaedam sunt quae de sui ratione nullam imperfectionem important, ut caritas, & iustitia: & huiusmodi virtutes fuerunt in statu innocentiae simpliciter & quantum ad habitum, & quantum ad actum. Quaedam vero sunt quae de sui ratione imperfectionem important vel ex parte actus, vel ex parte materiae. Et si huiusmodi imperfectio non repugnat perfectioni primi status, nihilominus huiusmodi virtutes poterant esse in primo statu; sicut fides, quae est eorum quae non videntur; & spes, quae est eorum quae non habentur. Perfectio enim primi status non se extendebat ad hoc ut videret Deum per essentiam, & ut haberet (a) cum fruitione finalis beatitudinis. Unde fides, & spes esse poterant in primo statu & quantum ad habitum, & quantum ad actum. Si vero imperfectio, quae est de ratione virtutis alicuius, repugnat perfectioni primi status, poterat huiusmodi virtus ibi esse secundum habitum, & non secundum actum, ut patet de poenitentia, quae est dolor de peccato commisso, & de misericordia, quae est dolor de miseria aliena. Perfectioni autem primi status repugnat tam dolor, quam culpa, & miseria. Unde huiusmodi virtutes erant in primo homine secundum habitum, & non secundum actum. Erat enim primus homo sic dispositus ut si peccatum praecessisset, doleret; & similiter si miseriam in alio videret, eam pro posse repelleret; sicut Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. ult. in fin.) quod *verecundia, quae est de turpi facto, contingit studioso solum sub conditione: est enim sic dispositus quod verecundaretur, si turpe aliquid committeret.*

Ad primum ergo dicendum, quod accidit temperantiae, & fortitudini quod superabundantiam passionum repellat, inquantum invenit passiones superabundantes in subiecto. Sed per se convenit huiusmodi virtutibus passiones moderari.

Ad secundum dicendum, quod illae passiones ad malum ordinatae repugnant perfectioni primi status quae habent respectum ad malum in ipso qui afficitur passione, ut timor, & dolor. Sed passiones quae respiciunt malum in altero, non repugnant perfectioni primi status. Poterat enim homo in primo statu habere odio malitiam daemonum, sicut & dilige-

(a) *Ita Rom. edit. & Patavina. Codd. & Tarrac. Alcan. cum Garcia, & Nicolaii cum fruitione.*

ligere bonitatem Dei. Unde & virtutes quæ circa tales passiones essent, possent esse in primo statu & quantum ad habitum, & quantum ad actum. Quæ vero sunt circa passiones respicientes malum in eodem subiecto, si circa huiusmodi solas passiones sunt, non poterant esse in primo statu secundum actum, sed solum secundum habitum; sicut de pœnitentia, & misericordia dictum est (in corp.) Sed sunt quædam virtutes quæ non sunt circa has passiones solum, sed etiam circa alias; sicut temperantia, quæ non solum est circa tristitias, sed etiam circa delectationes; & fortitudo, quæ non solum est circa timorem, sed etiam circa audaciam, & spem. Unde poterat esse in primo statu actus temperantiæ, secundum quod est moderativa delectationum; & similiter fortitudo, secundum quod est moderativa audaciæ, sive spei, non autem secundum quod moderatur tristitiam, & timorem.

Ad tertium patet solutio ex his quæ dicta sunt (in corp. art.)

Ad quartum dicendum, quod perseverantia dupliciter sumitur. Uno modo prout est quædam virtus; & sic significat quemdam habitum quo quis eligit perseverare in bono: & sic Adam perseverantiam habuit. Alio modo prout est circumstantia virtutis; & sic significat continuationem quamdam virtutis absque interruptione: & hoc modo Adam perseverantiam non habuir.

Ad quintum patet responsio per ea quæ dicta sunt (in corp. art.)

ARTICULUS IV. 479

um opera primi hominis fuerint minus efficacia ad merendum quam opera nostra.

II. dist. XXIX. art. 4.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod opera primi hominis fuerint minus efficacia ad merendum quam opera nostra. Gratia enim ex Dei misericordia datur, quæ magis indigentibus subvenit magis. Sed nos indigemus magis gratia quam primus homo in statu innocentiæ. Ergo copiosius infunditur nobis gratia: quæ cum sit radix meriti, opera nostra efficaciora ad merendum redduntur.

2. Præterea. Ad meritum requiritur pugna quædam, & difficultas. Dicitur enim II. ad Timoth. II. 5. *Non coronabitur nisi qui legitime certaverit*: & Philosophus dicit in II. Ethic. (cap. III. ad fin.) quod *virtus est circa difficile, & bonum*. Sed nunc est maior pugna, & difficultas. Ergo & maior efficacia ad merendum.

3. Præterea. Magister dicit XXIV. dist. II. Lib. Sent. quod homo non meruisset tentationi resistendo. Nunc autem meretur qui tentationi resistit. Ergo efficaciora sunt opera nostra ad merendum quam in primo statu.

Sed contra est, quia secundum hoc homo esset melioris conditionis post peccatum.

Respondeo dicendum, quod quantitas meriti ex duobus potest pensari. Uno modo ex radice caritatis, & gratiæ: & talis quantitas meriti respondet præmio essentiali, quod consistit in Dei fruitione: qui enim ex maiori caritate aliquid facit, perfectius Deo fruitur. Alio modo pensari potest quantitas meriti ex quantitate operis: quæ quidem est duplex, scilicet absoluta, & proportionalis. Vidua enim quæ misit duo æra minuta in gazophylacium, minus opus fecit quantitate absoluta quam illi qui magna munera posuerunt; sed quantitate proportionali vidua plus fecit secundum sententiam Domini, quia magis eius facultatem superabat. Utraque tamen quantitas meriti respondet præmio accidentali, quod est gaudium de bono creato.

Sic igitur dicendum, quod efficaciora fuissent hominis opera ad merendum in statu innocentiæ quam post peccatum, si attendatur quantitas meriti ex parte gratiæ, quæ tunc copiosior fuisset, nullo obstaculo in natura humana invento: similiter etiam, si consideretur absoluta quantitas operis: quia cum homo esset maioris virtutis, maiora opera fecisset. Sed si consideretur quantitas proportionalis, maior invenitur ratio meriti post peccatum propter hominis imbecillitatem. Magis enim excedit parvum opus potestatem eius qui cum difficultate operatur illud, quam opus magnum potestatem eius qui sine difficultate illud operatur.

Ad primum ergo dicendum, quod homo post peccatum ad plura indiget gratia quam ante peccatum, sed non magis: quia homo etiam ante peccatum indigebat gratia ad vitam æternam consequendam, quæ est principalis necessitas gratiæ; sed homo post peccatum super hoc indiget gratia etiam ad peccati remissionem, & infirmitatis sustentationem.

Ad

Ad secundum dicendum, quod difficultas, & pugna pertinent ad quantitatem meriti secundum quantitatem operis proportionalem, ut dictum est (in corp. art.) Et est signum promptitudinis voluntatis, quæ conatur ad id quod est sibi difficile. Promptitudo autem voluntatis causatur ex magnitudine caritatis. Potest autem contingere quod aliquis ita prompta voluntate faciat opus aliquod facile, sicut alius difficile: quia paratus esset facere etiam quod sibi esset difficile. Difficultas tamen actualis, inquantum est pœnalis, habet etiam quod sit satisfactoria pro peccato.

Ad tertium dicendum, quod resistere tentationi primo homini non fuisset meritorium, secundum opinionem ponentium quod gratiam non haberet, sicut nec modo est meritorium non habenti gratiam. Sed in hoc est differentia, quia in primo statu nihil erat interius impellens ad malum, sicut modo est. Unde magis tunc poterat homo resistere tentationi sine gratia quam modo.

QUAESTIO XCVI.

De dominio, quod homini in statu innocentiæ competebat,

in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de dominio, quod competebat homini in statu innocentiæ: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum homo in statu innocentiæ animalibus dominaretur.

Secundo, utrum dominaretur omni creaturæ.

Tertio, utrum in statu innocentiæ omnes fuissent æquales.

Quarto, utrum homines hominibus dominarentur in illo statu.

ARTICULUS I. 480

Utrum Adam in statu innocentiæ animalibus dominaretur.

II. dist. XLIV. *quæst.* I. *art.* 3. *& opusc.* XXIX. *cap.* IX.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Adam in statu innocentiæ animalibus non dominabatur. Dicit enim Augustinus IX. super Genesim ad lit. (cap. XIV. ante med.) quod *ministerio Angelorum animalia sunt adducta ad Adam, ut eis nomina imponeret*. Non autem fuisset ibi necessarium Angelorum ministerium, si homo per seipsum animalibus dominabatur. Non ergo in statu innocentiæ habuit dominium homo super alia animalia.

2. Præterea. Ea quæ ab invicem discordant, non recte sub uno dominio congregantur. Sed multa animalia naturaliter ab invicem discordant, sicut ovis, & lupus. Ergo omnia animalia sub hominis dominio non continebantur.

3. Præterea. Hieronymus dicit, (nullibi id habetur apud Hier. at simile aliquid apud Bedam in suo Hexam. & refertur in Glos. ordin.) quod *homini ante peccatum non indigenti Deus animalium dominationem dedit: præsciebat enim hominem adminiculo animalium adiuvandum fore post lapsum*. Ergo ad minus usus dominii super animalia non competebat homini ante peccatum.

4. Præterea. Proprium domini esse videtur præcipere. Sed præceptum non recte fertur nisi ad habentem rationem. Ergo homo non habebat dominium super animalia irrationalia.

Sed contra est quod dicitur Gen. I. 26. de homine: *Præsit piscibus maris, & volatilibus cæli, & bestiis terræ.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. XCV. art. I.) inobedientia ad hominem eorum quæ ei debent esse subiecta, subsecuta est in pœnam eius, eo quod ipse fuit inobediens Deo. Et ideo in statu innocentiæ ante inobedientiam prædictam nihil ei repugnabat quod naturaliter deberet ei esse subiectum. Omnia autem animalia sunt homini naturaliter subiecta: quod apparet ex tribus. Primo ex ipso naturæ processu. Sicut enim in generatione rerum intelligitur quidam ordo, quo proceditur de imperfecto ad perfectum (nam materia est propter formam, & forma imperfectior propter perfectiorem) ita etiam est in usu rerum naturalium. Nam imperfectiora cedunt in usum perfectorum: plantæ enim utuntur terra ad sui nutrimentum, animalia vero plantis, & homines plantis, & animalibus. Unde naturaliter homo dominatur animalibus: & propter hoc Philosophus dicit in I. Polit. (cap. V.) quod *venatio silvestrium animalium est iusta, & naturalis: quia per eam homo vendicat sibi quod est naturaliter suum*. Secundo apparet hoc ex ordine divinæ providentiæ, quæ semper inferiora per superiora gubernat. Unde cum homo sit supra cetera animalia, utpote ad imaginem

ginem Dei factus, convenienter eius gubernationi alia animalia subduntur. Tertio apparet idem ex proprietate hominis, & aliorum animalium. In aliis enim animalibus invenitur secundum æstimationem naturalem quædam participatio prudentiæ ad aliquos particulares actus; in homine autem universalis prudentia, quæ est ratio omnium agibilium. Omne autem quod est per participationem, subditur ei quod est per essentiam, & universaliter. Unde patet quod naturalis est subiectio aliorum animalium ad hominem.

Ad primum ergo dicendum, quod in subiectos multa potest facere superior potestas quæ non potest facere inferior. Angelus autem est naturaliter superior homine. Unde aliquis effectus poterat fieri circa animalia virtute angelica qui non poterat fieri potestate humana, scilicet quod statim omnia animalia congregarentur.

Ad secundum dicendum, quod quidam dicunt, quod animalia quæ nunc sunt ferocia, & occidunt alia animalia, in statu illo fuissent mansueta, non solum circa hominem, sed etiam circa alia animalia. Sed hoc est omnino irrationabile. Non enim per peccatum hominis natura animalium est mutata; ut quibus nunc naturale est comedere aliorum animalium carnes, tunc vixissent de herbis, sicut leones, & falcones. Nec Glossa (a) Bedæ dicit Gen. 1. quod *ligna, & herbæ datæ sunt omnibus animalibus, & avibus in cibum*, sed *quibusdam*. Fuisset ergo naturalis discordia inter quædam animalia. Nec tamen propter hoc subtraherentur dominio hominis; sicut nec nunc propter hoc subtrahuntur dominio Dei, cuius providentia hoc totum dispensatur. Et huius providentiæ homo executor fuisset, ut etiam nunc apparet in animalibus domesticis: ministrantur enim falconibus domesticis per homines gallinæ in cibum.

Ad tertium dicendum, quod homines in statu innocentiæ non indigebant animalibus ad necessitatem corporalem; neque ad tegumentum, quia nudi erant, & non erubescebant, nullo incitante inordinatæ concupiscentiæ motu; neque ad cibum, quia lignis paradisi vescebantur; neque ad vehiculum, propter corporis robur: indigebant tamen eis ad experimentalem cognitionem sumendam de naturis eorum. Quod significatum est per hoc quod Deus ad eum animalia adduxit, ut eis nomina imponeret, quæ eorum naturas designant.

Ad quartum dicendum, quod omnia animalia habent quamdam participationem prudentiæ, & rationis secundum æstimationem naturalem: ex qua contingit quod grues sequuntur ducem, & apes obediunt regi. Et sic tunc omnia animalia per seipsa homini obedivissent, sicut nunc quædam domestica ei obediunt.

ARTICULUS II. 481

Utrum homo habuisset dominium super omnes alias creaturas.

Locis sup. art. 1. notatis.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod homo non habuisset dominium super omnes alias creaturas. Angelus enim naturaliter est maioris potestatis quam homo. Sed, sicut dicit Augustinus III. de Trinit. (cap. VIII.) materia corporalis non obedivisset ad nutum etiam sanctis Angelis. Ergo multo minus homini in statu innocentiæ.

2. Præterea. In plantis non sunt de viribus animæ, nisi nutritiva, & augmentativa, & generativa. Hæ autem non sunt natæ obedire rationi, ut in uno & eodem homine apparet. Ergo cum dominium competat homini secundum rationem, videtur quod homo in statu innocentiæ non dominaretur plantis.

3. Præterea. Quicumque dominatur alicui rei, potest illam rem mutare. Sed homo non potuisset mutare cursum cælestium corporum: hoc enim solius Dei est, ut dicit Dionysius in epist. ad Polycar. (VII. non procul a fin.) Ergo non dominabatur eis.

Sed contra est quod dicitur Genes. 1. 26. de homine: *Præsit universæ creaturæ*.

Respondeo dicendum, quod in homine quodammodo sunt omnia: & ideo secundum modum quo dominatur his quæ in seipso sunt, secundum hunc modum competit ei dominari aliis. Est autem in homine quatuor considerare: scilicet *rationem*, secundum quam convenit cum Angelis; *vires sensitivas*, secundum quas convenit cum animalibus; *vires naturales*, secundum quas convenit cum plantis; & *ipsum corpus*, secundum quod convenit cum rebus inanimatis. Ratio autem in ho-

(a) *Oppositum potius habet Beda in suo Hexam. nec tale quidquam ex eo habet Glossa: unde ex corrupto exemplari habuisse S. Thomam, Nicolaius putat.*

homine habet locum dominantis, & non ſubiecti dominio. Unde homo Angelis non dominabatur in primo ſtatu. Et quod dicitur, *omni creaturæ*, intelligitur, quæ non eſt ad imaginem Dei. Viribus autem ſenſitivis, ſicut iraſcibili, & concupiſcibili, quæ aliqualiter obediunt rationi, dominatur anima imperando. Unde in ſtatu innocentiæ animalibus aliis per imperium dominabatur; viribus autem naturalibus, & ipſi corpori homo dominabatur, non quidem imperando, ſed utendo. Et ſic etiam homo in ſtatu innocentiæ dominabatur plantis, & rebus inanimatis, non per imperium, vel immutationem, ſed abſque impedimento utendo eorum auxilio.

Et per hoc patet reſponſio ad obiecta.

ARTICULUS III. 482

Utrum homines in ſtatu innocentiæ fuiſſent æquales.

Sup. quæſt. XCII. *art.* 1. 2. *& inf. art.* 4. *corp*

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod homines in ſtatu innocentiæ omnes fuiſſent æquales. Dicit enim Gregorius (in Lib. paſtoral. curæ part. II. cap. VI.) quod *ubi non delinquimus, omnes pares ſumus*. Sed in ſtatu innocentiæ non erat delictum. Ergo omnes erant pares.

2. Præterea. Similitudo, & æqualitas eſt ratio mutuæ dilectionis, ſecundum illud Eccli. XIII. 19. *Omne animal diligit ſibi ſimile; ſic & omnis homo proximum ſibi*. In illo autem ſtatu inter homines (a) abundaſſet dilectio, quæ eſt vinculum pacis. Ergo omnes fuiſſent pares in ſtatu innocentiæ.

3. Præterea. Ceſſante cauſa, ceſſat effectus. Sed cauſa inæqualitatis inter homines videtur nunc eſſe ex parte quidem Dei, quod quoſdam pro meritis præmiat, quoſdam vero punit; ex parte vero naturæ, quia propter naturæ defectum quidam naſcuntur debiles, & orbati, quidam autem fortes, & perfecti. quæ in primo ſtatu non fuiſſent. Ergo &c.

Sed contra eſt quod dicitur Rom. XIII. 1. (b) *Quæ a Deo ſunt, ordinata ſunt*. Ordo autem maxime videtur in diſparitate conſiſtere: dicit enim Auguſtinus XIX. de civ. Dei (cap. XIII. a princ.) *Ordo eſt parium, diſpariumque rerum ſua cuique loca tribuens diſpoſitio*. Ergo in primo ſtatu, qui decentiſſimus fuiſſet, diſparitas inveniretur.

Reſpondeo dicendum, quod neceſſe eſt dicere, aliquam diſparitatem in primo ſtatu (c) futuram fuiſſe, ad minus quantum ad ſexum: quia ſine diverſitate ſexus generatio non fuiſſet: ſimiliter etiam quantum ad ætatem: ſic (d) enim quidam ex aliis naſcebantur, nec illi qui (e) miſcebantur, ſteriles erant.

Sed & ſecundum animam diverſitas fuiſſet & quantum ad iuſtitiam, & quantum ad ſcientiam. Non enim ex neceſſitate homo operabatur, ſed per liberum arbitrium, ex quo (f) homo habet quod poſſit magis, & minus animum applicare ad aliquid faciendum, vel volendum, vel cognoſcendum: unde quidam magis profeciſſent in iuſtitia, & ſcientia, quam alii. Ex parte etiam corporis poterat eſſe diſparitas. Non enim erat exemptum corpus humanum totaliter a legibus naturæ, quin ex exterioribus agentibus aliquod commodum, aut auxilium reciperet magis, & minus, cum etiam cibis eorum vita ſuſtentaretur. Et ſic nihil prohibet dicere quin ſecundum diverſam diſpoſitionem aeris, & diverſum ſitum ſtellarum, aliqui robuſtiores corpore generarentur quam alii, & maiores, & pulchriores, & melius complexionati; ita tamen quod in illis qui excederentur, nullus eſſet defectus, vel peccatum ſive circa animam, ſive circa corpus.

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius per verba illa intendit excludere diſparitatem quæ eſt ſecundum differentiam iuſtitiæ, & peccati: ex qua contingit quod aliqui pœnaliter ſunt ſub aliis coercendi.

Ad ſecundum dicendum, quod æqualitas eſt cauſa quod dilectio mutua ſit æqualis. Sed tamen inter inæquales poteſt eſſe maior dilectio quam inter æquales, licet non æqualiter utrinque reſpondeat: pater enim plus diligit filium naturaliter quam frater fratrem; licet filius

(a) *Ita Lovan. & Duaceni Theologi ex cod. Camer. Thomas Madalena in ſuo Alean. cod. legendum putat* huiuſmodi dabatur dilectio. *Edit. Rom. & Patav.* 1698. abundat. *In edit. Nicolai typographorum errore omiſſum fuit hoc* 2. *argumentum*. (b) *Vulgata:* Quæ autem ſunt, a Deo ordinata ſunt. (c) *Al. deeſt* futuram. (d) *Al. deeſt* enim. (e) *Ita editi omnes quos vidimus, & cod. Alean. prima manu, ſed in* naſcebantur *mutatum apparet. Paſſim ad marginem notatur* al. naſcebantur: *quam lectionem meliorem reputat Garcia, & Madalena*. (f) *Ita codd. quidam cum edit. Nicolai, Patav. & Theologis. Cod. Alean. cum edit. Rom.* ex quo ratio habet quod homo poſſit.

non tantundem diligat patrem, sicut ab eo diligitur.

Ad tertium dicendum, quod causa disparitatis poterat esse ex parte Dei; non quidem ut puniret quosdam, & quosdam præmiaret; sed ut quosdam plus, quosdam minus sublimaret: ut pulchritudo ordinis magis in hominibus reluceret. Et etiam ex parte naturæ poterat disparitas causari secundum prædictum modum, absque aliquo defectu naturæ.

ARTICULUS IV. 483

Utrum homo in statu innocentiæ homini dominabatur.

2. 2. *quæst.* CLXIV. *art.* 2. *cor. & ad* 1. & *II. dist.* XLIV. *quæst.* 1. *art.* 3. & *op.* XX. *Lib. II. cap.* IX. & *Lib. III. cap.* IX. *fin.*

AD quartum sic proceditur. Videtur quod homo in statu innocentiæ homini non dominabatur. Dicit enim Augustinus XIX. de civ. Dei (cap. XV. a princ.) *Hominem rationalem ad imaginem suam factum non voluit Deus nisi irrationabilibus dominari, non hominem homini, sed hominem pecori.*

2. Præterea. Illud quod est introductum in pœnam peccati, non fuisset in statu innocentiæ. Sed hominem subesse homini, introductum est in pœnam peccati: dictum est enim mulieri post peccatum: *Sub potestate viri eris*, ut dicitur Gen. III. 16. Ergo in statu innocentiæ non erat homo homini subiectus.

3. Præterea. Subiectio libertati opponitur. Sed libertas est unum de præcipuis bonis; quod in statu innocentiæ non defuisset, quando *nihil aberat quod bona voluntas cupere posset*, ut Augustinus dicit XIV. de civ. Dei (cap. X.) Ergo homo homini in statu innocentiæ non dominabatur.

Sed contra. Conditio hominum in statu innocentiæ non erat dignior quam conditio Angelorum. Sed inter Angelos quidam aliis dominantur: unde & unus ordo *Dominationum* vocatur. Ergo non est contra dignitatem status innocentiæ quod homo homini dominaretur.

Respondeo dicendum, quod dominium accipitur dupliciter. Uno modo secundum quod opponitur servituti: & sic dominus dicitur cui aliquis subditur ut servus. Alio modo accipitur dominium, secundum quod communiter refertur ad subiectum qualitercumque: & sic etiam ille qui habet officium gubernandi & dirigendi liberos, dominus dici potest. Primo ergo modo accepto dominio, in statu innocentiæ homo homini non dominaretur; sed secundo modo accepto dominio, in statu innocentiæ homo homini dominari potuisset.

Cuius ratio est, quia servus in hoc differt a libero, quod *liber est causa sui*, ut dicitur in princip. Metaph. (cap. II.) *servus autem ordinatur ad alium*. Tunc ergo aliquis dominatur alicui ut servo, quando eum cui dominatur, ad propriam utilitatem sui, scilicet dominantis, refert. Et quia unicuique est appetibile proprium bonum; & per consequens contristabile est unicuique quod illud bonum quod deberet esse suum, cedat alteri tantum: ideo tale dominium non potest esse sine pœna subiectorum. propter quod in statu innocentiæ non fuisset tale dominium hominis ad hominem.

Tunc vero dominatur aliquis alteri ut libero, quando dirigit ipsum ad proprium bonum eius qui dirigitur, vel ad bonum commune: & tale dominium hominis ad hominem in statu innocentiæ fuisset propter duo. Primo quia homo naturaliter est animal sociale. Unde homines in statu innocentiæ socialiter vixissent. Socialis autem vita multorum esse non posset, nisi aliquis præsideret, qui ad bonum commune intenderet. Multi enim per se intendunt ad multa, unus vero ad unum. Et ideo Philosophus dicit in princ. Politic. quod quandocumque multa ordinantur ad unum, semper invenitur unum ut principale, & dirigens. Secundo quia si unus homo habuisset super alium supereminentiam scientiæ, & iustitiæ, inconveniens fuisset: nisi hoc exequeretur in utilitatem aliorum, secundum quod dicitur I. Pet. IV. 10. *Unusquisque gratiam, quam accepit, in alterutrum illam administrantes*. Unde Augustinus dicit XIX. de civ. Dei (cap. XIV. in fin.) quod *iusti non dominandi cupiditate imperant, sed officio consulendi* (& cap. XV.) *Hoc naturalis ordo præscribit: ita Deus hominem condidit.*

Et per hoc patet responsio ad omnia obiecta, quæ procedunt de primo modo dominii.

QUAE-

QUAESTIO XCVII.

De his quae pertinent ad statum primi hominis quantum ad individui conservationem,

in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de his quae pertinent ad statum primi hominis secundum corpus: & primo quantum ad conservationem individui; secundo quantum ad conservationem speciei.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo, utrum homo in statu innocentiae esset immortalis.

Secundo, utrum esset impassibilis.

Tertio, utrum indigeret cibis.

Quarto, utrum per lignum vitae immortalitatem consequeretur.

ARTICULUS I. 484

Utrum homo in statu innocentiae esset immortalis.

II. dist. XIX. *quaest.* II. *art.* 4. *& mal. quaest.* V. *art.* 5. *corp.*

AD primum sic proceditur. Videtur quod homo in statu innocentiae non erat immortalis. *Mortale* enim ponitur in definitione hominis. Sed remota definitione, aufertur definitum. Ergo, si homo erat, non poterat esse immortalis.

2. Praeterea. Corruptibile, & incorruptibile genere differunt, ut dicitur in X. Metaph. (tex. 26.) Sed eorum quae differunt genere, non est transmutatio in invicem. Si ergo primus homo fuit incorruptibilis, non posset homo in statu isto esse corruptibilis.

3. Praeterea. Si homo in statu innocentiae fuit immortalis, aut hoc habuit per naturam, aut per gratiam. Sed non per naturam, quia cum natura eadem maneat secundum speciem, nunc quoque esset immortalis: similiter nec per gratiam, quia primus homo gratiam per poenitentiam recuperavit, secundum illud Sap. x. 2. *Eduxit illum a delicto suo.* Ergo immortalitatem recuperasset; quod patet esse falsum. Non ergo homo erat immortalis in statu innocentiae.

4. Praeterea. Immortalitas promittitur homini in praemium, secundum illud Apoc. XXI. 4. *Mors ultra non erit.* Sed homo non fuit conditus in statu praemii, sed ut praemium mereretur. Ergo homo in statu innocentiae non fuit immortalis.

Sed contra est quod dicitur ad Rom. v. 12. quod *per peccatum intravit mors in mundum.* Ergo ante peccatum homo erat immortalis.

Respondeo dicendum, quod aliquid potest dici incorruptibile tripliciter. Uno modo ex parte materiae, eo scilicet quod vel non habet materiam, sicut Angelus, vel habet materiam quae non est in potentia nisi ad unam formam, sicut corpus caeleste: & hoc dicitur secundum naturam incorruptibile. Alio modo dicitur aliquid incorruptibile ex parte formae, quia scilicet rei corruptibili per naturam inhaeret aliqua dispositio, per quam totaliter a corruptione prohibetur: & hoc dicitur incorruptibile secundum gloriam: quia, ut dicit Augustinus in epist. ad Dioscorum, *tam potenti natura Deus fecit animam, ut ex eius beatitudine redundet in corpus plenitudo sanitatis, & incorruptionis vigor.* Tertio modo dicitur aliquid incorruptibile ex parte causae efficientis: & hoc modo homo in statu innocentiae fuisset incorruptibilis, & immortalis: quia, ut Augustinus (alius Auctor) dicit in Lib. de Qq. nov. & vet. Testam. (quaest. XIX. in prin.) *Deus hominem fecit, qui quamdiu non peccaret, immortalitate vigeret, ut ipse sibi auctor esset aut ad vitam, aut ad mortem.* Non enim corpus eius erat indissolubile per aliquem immortalitatis vigorem in eo existentem; sed inerat animae vis quaedam supernaturaliter divinitus data, per quam poterat corpus ab omni corruptione praeservare, quamdiu ipsa Deo subiecta mansisset. Quod rationabiliter factum est: quia enim anima rationalis excedit proportionem corporalis materiae, ut supra dictum est (quaest. LXXVI. art. I.) conveniens fuit ut in principio ei virtus daretur, per quam corpus conservare posset supra naturam corporalis materiae.

Ad primum ergo, & secundum dicendum, quod rationes illae procedunt de incorruptibili, & immortali per naturam.

Ad tertium dicendum, quod vis illa praeservandi corpus a corruptione non erat animae humanae naturalis, sed per donum gratiae: & quamvis gratiam recuperaverit ad remissionem culpae, & meritum gloriae, non tamen ad amissae immortalitatis effectum: hoc enim reservabatur Christo, per quem naturae defectus in melius reparandus erat ut infra dicetur (III. P. quaest. I. art. 2.)

Ad quartum dicendum, quod differt immortalitas gloriæ, quæ promittitur in præmium, ab immortalitate quæ fuit homini collata in statu innocentiæ.

ARTICULUS II. 485

Utrum homo in statu innocentiæ fuisset passibilis.

II. dist. XIX. *art.* 3. *&* *dist.* XXIII. *quæst.* II. *art.* 3. *&* *dist.* XXIX. *art.* 3. *cor.*

AD secundum sic proceditur. Videtur quod homo in statu innocentiæ fuisset passibilis. Sentire enim est pati quoddam. Sed homo in statu innocentiæ fuisset sensibilis. Ergo fuisset passibilis.

2. Præterea. Somnus passio quædam est. Sed homo in statu innocentiæ dormivisset, secundum illud Gen. II. 21. *Immisit Deus soporem in Adam*. Ergo fuisset passibilis.

3. Præterea. Ibidem subditur, quod *tulit unam de costis eius*. Ergo fuisset passibilis etiam per abscissionem partis.

4. Præterea. Corpus hominis molle fuit. Sed molle naturaliter passivum est a duro. Ergo si corpori primi hominis obvium fuisset aliquod corpus durum, ab eo passum fuisset; & sic primus homo fuit passibilis.

Sed contra est, quia si fuisset passibilis, fuisset corruptibilis: quia *passio magis facta abiicit a substantia*. (ex Philos. VI. Topic. cap. III.)

Respondeo dicendum, quod passio dupliciter dicitur: Uno modo proprie; & sic pati dicitur quod a sua naturali dispositione removetur, passio enim est effectus actionis. In rebus autem naturalibus contraria agunt, & patiuntur ad invicem, quorum unum removet alterum a sua naturali dispositione. Alio modo dicitur passio communiter secundum quamcumque mutationem, etiamsi pertineat ad perfectionem naturæ, sicut intelligere, vel sentire dicitur pati quoddam. Hoc igitur secundo modo homo in statu innocentiæ passibilis erat, & patiebatur & secundum animam, & secundum corpus. Primo autem modo dicta passione erat impassibilis & secundum animam, & secundum corpus, sicut & immortalis. Poterat enim passionem prohibere, sicut & mortem, si absque peccato perstitisset.

Et per hoc patet responsio ad duo prima. Nam sentire, & dormire non removent hominem a naturali dispositione, sed ad bonum naturæ ordinantur.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. XCII. art. 3. ad 2.) costa illa fuit in Adam, inquantum erat principium humani generis, sicut semen in homine, inquantum est principium per generationem. Sicut igitur decisio seminis non est cum passione, quæ removeat hominem a naturali dispositione; ita etiam est dicendum de separatione illius costæ.

Ad quartum dicendum, quod corpus hominis in statu innocentiæ poterat præservari ne pateretur læsionem ab aliquo duro: partim quidem per propriam rationem, per quam poterat nociva vitare; partim etiam per divinam providentiam, quæ sic ipsum tuebatur, ut nihil ei occurreret ex improviso, a quo læderetur.

ARTICULUS III. 486

Utrum homo in statu innocentiæ indigebat cibis.

II. dist. XIX. *art.* 2. *ad* 2. *&* 3. *& IV. contr. cap.* LXXXII. *& mal. quæst.* V. *art.* 5. *ad* 8. *&* 9. *& opusc.* II. *cap.* XIII.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod homo in statu innocentiæ non indigebat cibis. Cibus enim necessarius est homini ad restaurationem deperditi. Sed in corpore Adæ nulla fiebat deperditio, quia incorruptibile erat. Ergo non erat ei cibus necessarius.

2. Præterea. Cibus est necessarius ad nutriendum. Sed nutritio non est sine passione. Cum ergo corpus hominis esset impassibile, non erat ei cibus necessarius, ut videtur.

3. Præterea. Cibus dicitur esse nobis necessarius ad vitæ conservationem. Sed Adam aliter vitam poterat conservare: quia si non peccaret, non moreretur. Ergo cibus non erat ei necessarius.

4. Præterea. Ad sumptionem cibi sequitur emissio superfluitatum, quæ habent quamdam turpitudinem non convenientem dignitati primi status. Ergo videtur quod homo in primo statu cibis non uteretur.

Sed contra est quod dicitur Genes. II. 16. *De omni ligno quod est in paradiso, (a) comedetis.*

Respondeo dicendum, quod homo in statu innocentiæ habuit vitam animalem ci-

(a) *Vulgata* comede.

cibis indigentem; post resurrectionem vero habebit vitam spiritualem cibis non indigentem.

Ad cuius evidentiam considerandum est, quod anima rationalis & anima est, & spiritus. Dicitur autem esse anima secundum illud quod est commune sibi, & aliis animabus, quod est vitam corpori dare. Unde dicitur Genes. II. 7. *Factus est homo in animam viventem*, idest vitam corpori dantem. Sed spiritus dicitur secundum illud quod est proprium sibi, & non aliis animabus, quod scilicet habeat virtutem intellectivam immaterialem. In primo igitur statu anima rationalis communicabat corpori id quod competit ei, inquantum est anima; & ideo corpus illud dicebatur animale, inquantum scilicet habebat vitam ab anima. Primum autem principium vitæ in istis inferioribus, ut dicitur in Lib. II. de Anima (tex. 34. & 49.) est anima vegetabilis; cuius opera sunt alimento uti, & generare, & augeri: & ideo hæc opera homini in primo statu competebant. In ultimo vero statu post resurrectionem anima communicabit quodammodo corpori ea quæ sunt sibi propria, inquantum est spiritus: immortalitatem quidem quantum ad omnes; impassibilitatem vero, & gloriam, & virtutem quantum ad bonos, quorum corpora spiritualia dicentur. Unde post resurrectionem homines cibis non indigebunt; sed in statu innocentiæ eis indigebant.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicit Augustinus (alius Auctor) in Lib. de quæst. vet. & nov. testam. (quæst. XIX.) *quomodo immortale corpus habebat, quod cibo sustentabatur? immortale enim non eget esca, neque potu*. Dictum est enim supra (art. 1. huius quæst.) quod immortalitas primi status erat secundum vim quamdam supernaturalem in anima residentem, non autem secundum aliquam dispositionem corpori inhærentem. Unde per actionem caloris aliquid de humido illius corporis poterat deperdi: & ne totaliter consumeretur, necesse erat per assumptionem cibi homini subveniri.

Ad secundum dicendum, quod in nutritione est quædam passio, & alteratio; scilicet ex parte alimenti, quod convertitur in substantiam eius quod alitur. Unde ex hoc non potest concludi, quod corpus hominis fuerit passibile, sed quod cibus assumptus erat passibilis; quamvis etiam talis passio esset ad perfectionem naturæ.

Ad tertium dicendum, quod si homo sibi non subveniret de cibo, peccaret, sicut peccavit sumendo vetitum cibum. Simul enim sibi præceptum fuit ut a ligno scientiæ boni, & mali abstineret, & ut de omni alio ligno paradisi vesceretur.

Ad quartum dicendum, quod quidam dicunt, quod homo in statu innocentiæ non assumpsisset de cibo nisi quantum fuisset ei necessarium. Unde non fuisset ibi superfluitatum emissio. Sed hoc irrationabile videtur, quod in cibo assumpto non esset aliqua fæculentia, quæ non esset apta ut converteretur in hominis nutrimentum: unde oportebat superfluitates emitti. Tamen fuisset divinitus provisum, ut nulla ex hoc indecentia esset.

ARTICULUS IV. 487

Utrum homo in statu innocentiæ per lignum vitæ immortalitatem consecutus fuisset.

II. dist. XIX. *art.* 4. *ad* 5. *&* 6. *& III. dist.* XVI. *quæst.* 1. *art.* 3. *ad* 5. *& mal. quæst.* V. *art.* 5. *ad* 8. *&* 9.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod lignum vitæ non poterat esse causa immortalitatis. Nihil enim potest agere ultra suam speciem, effectus enim non excedit causam. Sed lignum vitæ erat corruptibile; alioqui non potuisset in nutrimentum assumi: quia alimentum convertitur in substantiam nutriti, ut dictum est (art. præc. ad 2.) Ergo lignum vitæ corruptibilitatem, seu immortalitatem conferre non poterat.

2. Præterea. Effectus qui causantur a virtutibus plantarum, & aliarum naturalium rerum, sunt naturales. Si ergo lignum vitæ immortalitatem causasset, fuisset illa immortalitas naturalis.

3. Præterea. Hoc videtur redire in fabulas antiquorum, qui dixerunt, quod dii, qui comedebant de quodam cibo, facti sunt immortales: quos irridet Philosophus in III. Metaph. (tex. 15.)

Sed contra est quod dicitur Gen. III. 22. *Ne forte mittat manum suam, & sumat de ligno vitæ, & comedat, & vivat in æternum.*

Præterea. Augustinus (alius Auctor) in Lib. de Qq. veter. & nov. testam. (quæst. XIX.) dicit: *Gustus arboris vitæ corruptionem corporis inhibebat.. Denique & post peccatum potuit insolubilis manere, si permissum esset illi edere de arbore vitæ.*

 Re-

Respondeo dicendum, quod lignum vitæ quodammodo immortalitatem causabat, non autem simpliciter. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod duo remedia ad conservationem vitæ habebat homo in primo statu, contra duos defectus. Primus enim defectus est deperditio humidi per actionem caloris naturalis, qui est animæ instrumentum: & contra hunc defectum subveniebatur homini per esum aliorum lignorum paradisi, sicut & nunc subvenitur nobis per cibos quos sumimus. Secundus autem defectus est, quia, ut Philosophus dicit I. de generat. (text. 34. & 39.) illud quod generatur ex aliquo extraneo, adiunctum ei quod prius erat, humido præexistenti, imminuit virtutem activam speciei; sicut aqua adiuncta vino, primo quidem convertitur in saporem vini; sed secundum quod magis, & minus additur, diminuit vini fortitudinem; & tandem vinum fit aquosum. Sic igitur videmus quod in principio virtus activa speciei est adeo fortis quod potest convertere de alimento non solum quod sufficit ad restaurationem deperditi, sed etiam quod sufficit ad augmentum; postmodum vero quod aggeneratur, non sufficit ad augmentum, sed solum ad restaurationem deperditi; tandem vero in statu senectutis nec ad hoc sufficit: unde sequitur decrementum, & finaliter dissolutio corporis. Et contra hunc defectum subveniebatur homini per lignum vitæ. Habebat enim virtutem fortificandi virtutem speciei contra debilitatem provenientem ex admixtione extranei. Unde Augustinus dicit XIV. de civ. Dei (cap. XXVI. cir. prin.) quod *cibus aderat homini, ne esuriret; potus, ne sitiret; & lignum vitæ, ne senectus eum dissolveret*: & (alius Auctor) in Lib. de Qq. vet. & nov. testam. (quæst. XIX. in fin.) dicit, quod *vitæ arbor medicinæ modo corruptionem hominum prohibebat*. Non tamen simpliciter immortalitatem causabat: quia neque virtus quæ inerat animæ ad conservandum corpus, causabatur ex ligno vitæ; neque etiam poterat immortalitatis dispositionem corpori præstare, ut numquam dissolvi posset: quod ex hoc patet, quia virtus cuiuscumque corporis est finita. Unde non poterat virtus ligni vitæ ad hoc se extendere ut daret corpori virtutem durandi tempore infinito, sed usque ad determinatum tempus. Manifestum est enim quod quanto aliqua virtus est maior, tanto imprimit durabiliorem effectum. Unde cum virtus ligni vitæ esset finita, semel sumptum præservabat a corruptione usque ad determinatum tempus: quo finito, vel homo translatus fuisset ad spiritualem vitam, vel indiguisset iterum sumere de ligno vitæ.

Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam primæ rationes concludunt, quod non causabat incorruptibilitatem simpliciter. Aliæ vero concludunt, quod causabat incorruptibilitatem, impediendo corruptionem, secundum modum prædictum (in corp. art.)

QUAESTIO XCVIII.

De pertinentibus ad conservationem speciei, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de his quæ pertinent ad conservationem speciei: & primo de ipsa generatione; secundo de conditione prolis genitæ.

Circa primum quæruntur duo.

Primo, utrum in statu innocentiæ fuisset generatio.

Secundo, utrum fuisset generatio per coitum.

ARTICULUS I. 488

Utrum in statu innocentiæ fuisset generatio.

II. dist. XX. quæst. I. art. I.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in statu innocentiæ non fuisset generatio. *Generationi enim corruptio est contraria*, ut dicitur in V. Physic. (tex. 51.) Contraria autem sunt circa idem. In statu autem innocentiæ non fuisset corruptio. Ergo neque generatio.

2. Præterea. Generatio ordinatur ad hoc quod conservetur in specie quod secundum individuum conservari non potest: unde in illis individuis quæ in perpetuum durant, generatio non invenitur. Sed in statu innocentiæ homo in perpetuum absque morte vixisset. Ergo in statu innocentiæ generatio non fuisset.

3. Præterea. Per generationem homines multiplicantur. Sed, multiplicatis dominis, necesse est fieri possessionum divisionem, ad evitandam confusionem dominii. Ergo, cum homo sit institutus dominus animalium, facta multiplicatione humani generis per generationem, secuta fuisset divisio dominii: quod videtur esse contrarium iuri naturali, secundum quod omnia sunt communia, ut

ut Isidorus dicit (Lib. V. Etym. cap. IV.) Non ergo fuisset generatio in statu innocentiæ.

Sed contra est quod dicitur Genes. 1. 28. *Crescite, & multiplicamini, & replete terram*. Huiusmodi autem multiplicatio absque nova generatione fieri non potuisset; cum duo tantum fuerint primitus instituti. Ergo in primo statu generatio fuisset.

Respondeo dicendum, quod in statu innocentiæ fuisset generatio ad multiplicationem humani generis: alioquin peccatum hominis fuisset valde necessarium, ex quo tantum bonum consecutum est. Est ergo considerandum, quod homo secundum suam naturam est constitutus quasi medium quoddam inter creaturas corruptibiles, & incorruptibiles: nam anima eius est naturaliter incorruptibilis, corpus vero naturaliter corruptibile. Est autem considerandum, quod alio modo intentio naturæ fertur ad corruptibiles, & ad incorruptibiles creaturas. Id enim per se videtur esse de intentione naturæ quod est semper & perpetuum; quod autem est solum secundum aliquod tempus, non videtur esse principaliter de intentione naturæ, sed quasi ad aliud ordinatum: alioquin, eo corrupto, naturæ intentio cassaretur. Quia igitur in rebus corruptibilibus nihil est perpetuum, & semper manens, nisi species; bonum speciei est de principali intentione naturæ, ad cuius conservationem naturalis generatio ordinatur. Substantiæ vero incorruptibiles manent semper non solum secundum speciem, sed etiam secundum individua: & ideo etiam ipsa individua sunt de principali intentione naturæ. Sic igitur homini ex parte corporis, quod corruptibile est secundum naturam suam, competit generatio; ex parte vero animæ, quæ incorruptibilis est, competit ei quod multitudo individuorum sit per se intenta a natura, vel potius a naturæ auctore, qui solus est humanarum animarum creator: & ideo ad multiplicationem humani generis generationem in humano genere statuit etiam in statu innocentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod corpus hominis in statu innocentiæ, quantum erat de se, corruptibile erat; sed potuit præservari a corruptione per animam. Et ideo non fuit homini subtrahenda generatio, quæ debetur corruptibilibus rebus.

Ad secundum dicendum, quod generatio in statu innocentiæ etsi non fuisset propter conservationem speciei, fuisset tamen propter multiplicationem individuorum.

Ad tertium dicendum, quod in statu isto, multiplicatis dominis, necesse est fieri divisionem possessionum: quia *communitas possessionis est occasio discordiæ*, ut Philosophus dicit in II. Polit. (cap. III.) Sed in statu innocentiæ fuissent voluntates hominum sic ordinatæ, quod absque omni periculo discordiæ communiter usi fuissent, secundum quod unicuique eorum competeret, rebus quæ eorum dominio subdebantur; cum hoc etiam modo apud multos bonos viros observetur.

ARTICULUS II. 489

Utrum in statu innocentiæ fuisset generatio per coitum.

II. dist. XX. quæst. I. art. 2.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod in statu innocentiæ non fuisset generatio per coitum. Quia, ut Damascenus dicit (Lib. II. orth. Fid. cap. XI. & Lib. IV. cap. XXV.) *primus homo erat in paradiso terrestri sicut Angelus quidam*. Sed in futuro resurrectionis statu, quando erunt homines Angelis similes, *neque nubent, neque nubentur*, ut dicitur Matth. XXII. 30. Ergo neque in paradiso fuisset generatio per coitum.

2. Præterea. Primi homines in perfecta ætate conditi fuerunt. Si igitur in eis ante peccatum generatio fuisset per coitum, fuissent etiam in paradiso carnaliter coniuncti: quod patet esse falsum secundum Scripturam.

3. Præterea. In coniunctione carnali maxime efficitur homo similis bestiis propter vehementiam delectationis. Unde etiam continentia laudatur, per quam homines ab huiusmodi delectationibus abstinent. Sed bestiis homo comparatur propter peccatum, secundum illud Psal. XLVIII. 21. *Homo, cum in honore esset, non intellexit; comparatus est iumentis insipientibus, & similis factus est illis*. Ergo ante peccatum non fuisset maris, & feminæ carnalis coniunctio.

4. Præterea. In statu innocentiæ nulla fuisset corruptio. Sed per coitum corrumpitur integritas virginalis. Ergo coitus in statu innocentiæ non fuisset.

Sed contra est quod Deus ante peccatum masculum, & feminam fecit, ut dicitur Gen. 1. & II. Nihil autem est fru-

frustra in operibus Dei. Ergo etiamsi homo non peccasset, fuisset coitus, ad quem distinctio sexuum ordinatur.

Praeterea. Gen. II. dicitur, quod mulier est facta in adiutorium viri. Sed non ad aliud, nisi ad generationem, quae fit per coitum: quia ad quodlibet aliud opus convenientius adiuvari posset vir per virum quam per feminam. Ergo in statu innocentiae fuisset generatio per coitum.

Respondeo dicendum, quod quidam antiquorum Doctorum considerantes concupiscentiae foeditatem, quae invenitur in coitu in isto statu, posuerunt quod in statu innocentiae non fuisset generatio per coitum. Unde Gregorius Nyssenus dicit in Lib. quem fecit de homine (cap. XVII.) quod in paradiso aliter fuisset multiplicatum genus humanum, sicut multiplicati sunt Angeli absque concubitu per operationem divinae virtutis: & dicit, quod Deus ante peccatum fecit masculum, & feminam, respiciens ad modum generationis qui futurus erat post peccatum, cuius Deus praescius erat.

Sed hoc non dicitur rationabiliter. Ea enim quae sunt naturalia homini, neque subtrahuntur, neque dantur homini per peccatum. Manifestum est autem quod homini secundum animalem vitam, quam etiam ante peccatum habebat, ut supra dictum est (quaest. praec. art. 3.) naturale est generare per coitum, sicut & ceteris animalibus perfectis: & hoc declarant naturalia membra ad hunc usum deputata. Et ideo non est dicendum, quod usus horum membrorum naturalium non fuisset ante peccatum, sicut & ceterorum membrorum.

Sunt igitur in coitu duo consideranda secundum praesentem statum. Unum quod naturae est, scilicet coniunctio maris, & feminae ad generandum. In omni enim generatione requiritur virtus activa, & passiva. Unde cum in omnibus in quibus est distinctio sexuum, virtus activa sit in mare, virtus vero passiva in femina; naturae ordo exigit ut ad generandum conveniant per coitum mas, & femina. Aliud autem quod considerari potest, est quaedam deformitas immoderatae concupiscentiae: quae in statu innocentiae non fuisset, quando inferiores vires omnino rationi subdebantur. Unde Augustinus dicit in XIV. de civit. Dei (cap. XXVI. ante med.) *Absit ut suspicemur non potuisse prolem fieri sine libidinis morbo; sed eo voluntatis nutu moverentur illa membra quo cetera, & sine ardore, & illecebroso stimulo, cum tranquillitate animae, & corporis.*

Ad primum ergo dicendum, quod homo in paradiso fuisset sicut Angelus per spiritualem mentem; cum tamen haberet vitam animalem quantum ad corpus. Sed post resurrectionem erit homo similis Angelo, spiritualis effectus & secundum animam, & secundum corpus. Unde non est similis ratio.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit IX. super Genes. ad lit. (cap. IV. in princ.) ideo primi parentes in paradiso non coierunt, quia formata muliere, post modicum propter peccatum de paradiso eiecti sunt: vel quia expectabatur divina auctoritas ad determinatum tempus commixtionis, a qua acceperunt universale mandatum.

Ad tertium dicendum, quod bestiae carent ratione. Unde secundum hoc homo in coitu bestialis efficitur, quia delectationem coitus, & fervorem concupiscentiae ratione moderari non potest. Sed in statu innocentiae nihil huiusmodi fuisset, quod ratione non moderaretur: non quia esset minor delectatio secundum sensum, ut quidam dicunt (fuisset enim tanto maior delectatio sensibilis, quanto esset purior natura, & corpus magis sensibile;) sed quia vis concupiscibilis non ita inordinate se extulisset super huiusmodi delectatione regulata per rationem; ad quam non pertinet ut sit minor delectatio in sensu, sed ut vis concupiscibilis non immoderate delectationi inhaereat. Et dico *immoderate*, propter mensuram rationis: sicut sobrius in cibo moderate assumpto non minorem habet delectationem quam gulosus; sed minus eius concupiscibilis super huiusmodi delectatione requiescit. Et hoc sonant verba Augustini (inducta in fin. cor.) quae a statu innocentiae non excludunt magnitudinem delectationis, sed ardorem libidinis, & inquietudinem animi. Et ideo continentia in statu innocentiae non fuisset laudabilis, quae in tempore isto laudatur, non propter defectum fecunditatis, sed propter remotionem inordinatae libidinis. Tunc autem fuisset fecunditas absque libidine.

Ad quartum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit XIV. de civit. Dei (cap. XXVI. circa med.) *in illo statu nulla corruptione integritatis infunderetur gremio maritus uxoris. Ita enim potuit utero coniugis, salva integritate feminei genitalis, virile semen im-*

immitti, sicut nunc potest, eadem integritate salva, ex utero virginis fluxus menstrui cruoris emitti, Ut enim ad pariendum non doloris gemitus, sed maturitatis impulsus feminea viscera relaxaret; sic ad concipiendum non libidinis appetitus, sed voluntarius usus naturam utramque coniungeret.

QUAESTIO XCIX.

De conditione prolis generandae quantum ad corpus,

in duos articulos divisa.

DEinde considerandum est de conditione prolis generandae: & primo quantum ad corpus; secundo quantum ad iustitiam; tertio quantum ad scientiam.

Circa primum quaeruntur duo.

Primo, utrum in statu innocentiae pueri mox geniti habuissent perfectam virtutem corpoream.

Secundo, utrum omnes fuissent nati in sexu masculino.

ARTICULUS I. 490

Utrum pueri in statu innocentiae mox nati virtutem perfectam habuissent ad motum membrorum.

II. dist. xx. quaest. 11. art. 1. & ver. quaest. xviii. art. 7. ad 4.

AD primum sic proceditur. Videtur quod pueri in statu innocentiae mox nati virtutem perfectam habuissent ad motum membrorum. Dicit enim Augustinus in Lib. I. de bapt. parvul. (cap. xxxviii. in fin.) quod *infirmitati mentis congruit haec infirmitas corporis*, quae scilicet in pueris apparet. Sed in statu innocentiae nulla fuisset infirmitas mentis. Ergo neque talis infirmitas corporis fuisset in parvulis.

2. Praeterea. Quaedam animalia statim cum nascuntur, habent virtutem sufficientem ad usum membrorum. Sed homo est nobilior aliis animalibus. Ergo multo magis est naturale homini quod statim natus virtutem habeat ad usum membrorum; & ita videtur esse poena ex peccato consequens.

3. Praeterea. Non posse consequi delectabile propositum, afflictionem inducit. Sed si pueri non habuissent virtutem ad movendum membra, frequenter accidisset quod non possent consequi aliquod delectabile eis propositum. Ergo fuisset in eis afflictio, quae non poterat esse ante peccatum. Non ergo in statu innocentiae defuisset pueris virtus ad movendum membra.

4. Praeterea. Defectus senectutis videtur correspondere defectui pueritiae. Sed in statu innocentiae non fuisset defectus senectutis. Ergo neque etiam defectus pueritiae.

Sed contra est quod omne generatum prius est imperfectum quam perficiatur. Sed pueri in statu innocentiae fuissent per generationem producti. Ergo a principio imperfecti fuissent & quantitate, & virtute corporis.

Respondeo dicendum, quod ea quae sunt supra naturam, sola fide tenemus; quod autem credimus, auctoritati debemus. Unde in omnibus asserendis sequi debemus naturam rerum, praeter ea quae auctoritate divina traduntur, quae sunt supra naturam. Manifestum est autem naturale hoc esse, utpote principiis humanae naturae competens, quod pueri mox nati non habeant sufficientem virtutem ad movendum membra: quia homo naturaliter habet cerebrum maius in quantitate secundum proportionem sui corporis quam cetera animalia. Unde naturale est quod propter maximam humiditatem cerebri in pueris nervi, qui sunt instrumenta motus, non sunt idonei ad movendum membra. Ex alia vero parte nulli catholico dubium est quin divina virtute fieri possit ut pueri mox nati perfectam virtutem habeant ad motum membrorum. Constat autem per auctoritatem Scripturae (Eccle. vii. 30.) quod *Deus fecit hominem rectum*: & haec rectitudo consistit, ut Augustinus dicit (Lib. XIV. de civit. Dei cap. xi.) in perfecta subiectione corporis ad animam. Sicut ergo in primo statu non poterat esse in membris hominis aliquid quod repugnaret ordinatae hominis voluntati; ita membra hominis deficere non poterant humanae voluntati. Voluntas autem hominis ordinata est quae tendit in actus sibi convenientes. Non sunt autem iidem actus convenientes homini secundum quamlibet aetatem. Dicendum est ergo, quod pueri mox nati non habuissent sufficientem virtutem ad movendum membra ad quoslibet actus, sed ad actus pueritiae convenientes puta ad sugendum ubera, & ad alia huiusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de ista infirmitate quae nunc in pueris apparet, etiam quantum ad actus eorum pueritiae convenientes, ut

ut patet per ea quæ præmittit, quod *iuxta se iacentibus mammis, magis possunt esurientes flere quam sugere*.

Ad secundum dicendum, quod hoc quod quædam animalia statim nata habent usum membrorum, non est ex eorum nobilitate, cum quædam animalia perfectiora hoc non habeant; sed hoc eis contingit ex siccitate cerebri, & quia actus proprii talium animalium sunt imperfecti, ad quos etiam parva virtus sufficere potest.

Ad tertium patet solutio per ea quæ dicta sunt in corpore. Vel potest dici, quod nihil appetivissent, nisi ordinata voluntate convenisset eis secundum statum suum.

Ad quartum dicendum, quod homo in statu innocentiæ generatus fuisset, sed non fuisset corruptus. Et ideo in statu illo potuissent esse aliqui defectus pueriles, qui consequuntur generationem; non autem defectus seniles, qui ordinantur ad corruptionem.

ARTICULUS II. 491

Utrum in primo statu feminæ natæ fuissent.

II. dist. XX. *quæst.* II. *art.* I. *ad* I. *& quol.* III. *quæst.* XI. *& quol.* V. *quæst.* V. *art.* I.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod in primo statu feminæ natæ non fuissent. Dicit enim Philosophus in II. Lib. de gener. animal. (cap. III.) quod *femina est mas occasionatus*, quasi præter intentionem naturæ proveniens. Sed in statu illo nihil evenisset innaturale in hominis generatione. Ergo feminæ natæ non fuissent.

2. Præterea. Omne generans generat sibi simile, nisi impediatur vel propter defectum virtutis, vel propter indispositionem materiæ: sicut parvus ignis non potest comburere ligna viridia. In generatione autem vis activa est in mare. Cum igitur in statu innocentiæ nullus fuisset defectus virtutis ex parte maris, nec indispositio materiæ ex parte feminæ, videtur quod semper masculi nati fuissent.

3. Præterea. In statu innocentiæ generatio ad multiplicationem hominum ordinabatur. Sed sufficienter homines multiplicari potuissent per primum hominem, & per primam feminam, ex quo in perpetuum victuri erant. Ergo non fuisset necessarium quod in statu innocentiæ feminæ nascerentur.

Sed contra est quod sic natura processisset in generando, sicut eam Deus instituit. Sed Deus instituit marem, & feminam in natura humana, ut dicitur Gen. I. & 2. Ergo etiam in statu illo fuissent mares, & feminæ generati.

Respondeo dicendum, quod nihil eorum quæ ad complementum humanæ naturæ pertinent, in statu innocentiæ defuisset. Sicut autem ad perfectionem universi pertinent diversi gradus rerum, ita etiam diversitas sexus est ad perfectionem humanæ naturæ. Et ideo in statu innocentiæ uterque sexus per generationem productus fuisset.

Ad primum ergo dicendum, quod femina dicitur *mas occasionatus*, quia est præter intentionem naturæ particularis, non autem præter intentionem naturæ universalis, ut supra dictum est (quæst. XIX. art. I. ad 2.)

Ad secundum dicendum, quod generatio feminæ non solum contingit ex defectu virtutis activæ, vel indispositione materiæ, ut obiectio tangit; sed quandoque quidem ex aliquo accidenti extrinseco, sicut Philosophus dicit in Lib. II. de Animal. (vel de gener. animal. cap. II.) quod *ventus septentrionalis coadiuvat ad generationem masculorum; australis vero ad generationem feminarum*: quandoque etiam ex conceptione animæ, ad quam de facili immutatur corpus. Et præcipue in statu innocentiæ hoc esse poterat, quando corpus magis erat animæ subiectum, ut scilicet secundum voluntatem generantis distingueretur sexus in prole.

Ad tertium dicendum, quod proles fuisset genita vivens vita animali, ad quam sicut pertinet alimento uti, sic etiam generare. Unde conveniebat quod omnes generarent, & non solum primi parentes: ad quod consequens videtur, quod tot fuissent generatæ feminæ, quot mares.

QUAESTIO C.

De conditione prolis generandæ quantum ad iustitiam,

in duos articulos divisa.

DEinde considerandum est de conditione prolis generandæ quantum ad iustitiam: & circa hoc quæruntur duo.

Primo, utrum homines fuissent nati cum iustitia.

Secundo, utrum nascerentur in iustitia confirmati.

A R-

ARTICULUS I. 492

Utrum homines fuiſſent nati cum iuſtitia.

1. 2. quaeſt. lxxxi. *art.* 2. *corp. fin.* & *II. diſt.* xx. *quaeſt.* 1. *art.* 1. & *diſt.* xxiii. *quaeſt.* ii. *art.* 2. *corp.* & *Rom.* v. *lect.* 3.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod homines non fuiſſent cum iuſtitia nati. Dicit enim Hugo de Sanct. Vict. (Lib. I. de Sacr. part. vi. cap. xxiv.) quod *primus homo ante peccatum generaret quidem filios ſine peccato, ſed non paternae iuſtitiae heredes.*

2. Praeterea. Iuſtitia eſt per gratiam, ut Apoſtolus dicit ad Rom. v. Sed gratia non transfunditur, quia ſic eſſet naturalis, ſed a ſolo Deo infunditur. Ergo pueri cum iuſtitia nati non fuiſſent.

3. Praeterea. Iuſtitia in anima eſt. Sed anima non eſt ex traduce. Ergo nec iuſtitia traducta fuiſſet a parentibus in filios.

Sed contra eſt quod Anſelmus dicit in Lib. de conceptu Virgin. (cap. x. poſt med.) quod *ſimul cum rationalem haberent animam, iuſti eſſent, quos generaret homo, ſi non peccaret.*

Reſpondeo dicendum, quod naturaliter homo generat ſibi ſimile ſecundum ſpeciem. Unde quaecumque accidentia conſequuntur naturam ſpeciei, in his neceſſe eſt quod filii parentibus ſimilentur; niſi ſit error in operatione naturae, qui in ſtatu innocentiae non fuiſſet. In accidentibus autem individualibus non eſt neceſſe quod filii parentibus ſimilentur. Iuſtitia autem originalis, in qua primus homo conditus fuit, fuit accidens naturae ſpeciei non quaſi ex principiis ſpeciei cauſatum, ſed tantum ſicut quoddam donum divinitus datum toti naturae. Et hoc apparet, quia oppoſita ſunt unius generis. Peccatum autem originale, quod opponitur illi iuſtitiae, dicitur eſſe peccatum naturae: unde traducitur a parente in poſteros: & propter hoc etiam filii parentibus aſſimilati fuiſſent quantum ad originalem iuſtitiam.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Hugonis eſt intelligendum non quantum ad habitum iuſtitiae, ſed quantum ad executionem actus.

Ad ſecundum dicendum, quod quidam dicunt, quod pueri non fuiſſent nati cum iuſtitia gratuita, quae eſt merendi principium, ſed cum iuſtitia originali. Sed cum radix originalis iuſtitiae, in cuius rectitudine factus eſt homo, conſiſtat in ſubiectione ſupernaturali rationis ad Deum, quae eſt per gratiam gratum facientem, ut ſupra dictum eſt (quaeſt. xcv. art. 1.) neceſſe eſt dicere, quod ſi pueri nati fuiſſent in originali iuſtitia, etiam nati fuiſſent cum gratia; ſicut & de primo homine ſupra diximus (ibid.) quod fuit cum gratia conditus. Non tamen fuiſſet propter hoc gratia naturalis: quia non fuiſſet transfuſa per virtutem ſeminis, ſed fuiſſet collata homini ſtatim cum habuiſſet animam rationalem; ſicut etiam ſtatim cum corpus eſt diſpoſitum, infunditur a Deo anima rationalis, quae tamen non eſt ex traduce.

Unde patet ſolutio ad tertium.

ARTICULUS II. 493

Utrum pueri in ſtatu innocentiae nati fuiſſent in iuſtitia confirmati.

II. diſt. xx. *quaeſt.* ii. *art.* 3. *ad* 5. & 7. & *mal. quaeſt.* v. *art.* 4. *ad* 8. & *quol.* v. *quaeſt.* v. *art.* 1.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod pueri in ſtatu innocentiae nati fuiſſent in iuſtitia confirmati. Dicit enim Gregorius IV. Mor. (cap. xxviii.) ſuper illud Iob iii. *Somno meo requieſcerem &c.* „ Si parentem primum nulla putredo „ peccati corrumperet, nequaquam ex ſe „ filios gehennae generaret; ſed hi qui „ nunc per Redemptorem ſalvandi ſunt, „ ſoli ab illo electi naſcerentur. " Ergo naſcerentur omnes in iuſtitia confirmati.

2. Praeterea. Anſelmus dicit in Libro I. *Cur Deus homo* (cap. xviii. ante med.) quod *ſi primi parentes ſic vixiſſent, ut tentati non peccaſſent, ita confirmarentur cum omni propagine ſua, ut ultra peccare non poſſent.* Ergo pueri naſcerentur in iuſtitia confirmati.

3. Praeterea. Bonum eſt potentius quam malum. Sed propter peccatum primi hominis conſecuta eſt neceſſitas peccandi in his qui naſcuntur ex eo. Ergo ſi primus homo in iuſtitia perſtitiſſet, derivaretur ad poſteros neceſſitas obſervandi iuſtitiam.

4. Praeterea. Angelus adhaerens Deo, aliis peccantibus, ſtatim eſt in iuſtitia confirmatus, ut ulterius ſpeccare non poſſet. Ergo ſimiliter & homo, ſi tentationi reſtitiſſet, confirmatus fuiſſet. Sed qualis ipſe fuit, tales alios generaſſet. Ergo & eius filii confirmati in iuſtitia naſcerentur.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit

XIV.

XIV. de civitate Dei (cap. x. a med.) *Tunc felix universa esset humana societas, si nec illi*, scilicet primi parentes, *malum in posteros traicerent; nec quisquam ex stirpe eorum iniquitatem committeret, quae damnationem reciperet*. Ex quo datur intelligi quod etiamsi primi homines non peccassent, aliqui ex eorum stirpe potuissent iniquitatem committere. Non ergo nascerentur in iustitia confirmati.

Respondeo dicendum, quod non videtur possibile quod pueri in statu innocentiae nascerentur in iustitia confirmati. Manifestum est enim quod pueri in sua nativitate non habuissent plus perfectionis quam eorum parentes in statu generationis. Parentes autem, quamdiu generassent, non fuissent confirmati in iustitia. Ex hoc enim creatura rationalis in iustitia confirmatur quod efficitur beata per apertam Dei visionem: cui viso non potest non inhaerere, cum ipse sit ipsa essentia bonitatis, a qua nullus potest averti; cum nihil desideretur, & ametur nisi sub ratione boni. Et hoc dico secundum legem communem: quia ex aliquo privilegio speciali secus accidere potest; sicut creditur de Virgine matre Dei. Quam cito autem Adam ad illam beatitudinem pervenisset quod Deum per essentiam videret, efficeretur spiritualis & mente, & corpore; & animalis vita cessaret, in qua sola generationis usus fuisset. Unde manifestum est quod parvuli non nascerentur in iustitia confirmati.

Ad primum ergo dicendum, quod si Adam non peccasset, non generaret ex se filios gehennae, ita scilicet quod ab ipso peccatum contraherent, quod est causa gehennae; possent tamen fieri filii gehennae per liberum arbitrium peccando. Vel si filii gehennae non fierent per peccatum, hoc non esset per hoc quia essent in iustitia confirmati; sed propter divinam providentiam, per quam a peccato conservarentur immunes.

Ad secundum dicendum, quod Anselmus hoc non dicit asserendo, sed opinando: quod pater ex ipso modo loquendi, cum dicit: *Videtur quod si vicissent &c.*

Ad tertium dicendum, quod ratio ista non est efficax; quamvis per eam Anselmus motus fuisse videatur, ut ex eius verbis apparet (loc. in arg. 2. cit.) Non enim sic per peccatum primi parentis eius posteri necessitatem peccandi incurrunt, ut ad iustitiam redire non possint: quod est tantum in damnatis. Unde nec ita necessitatem non peccandi transmisisset ad posteros, quod omnino peccare non possent: quod est tantum in beatis.

Ad quartum dicendum, quod non est simile de homine, & Angelo. Nam homo habet liberum arbitrium vertibile & ante electionem, & post; non autem Angelus, sicut supra dictum est (quaest. lxiv. ar. 2.) cum de Angelis ageretur.

QUAESTIO CI.

De conditione prolis generandae quantum ad scientiam,

in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de conditione prolis generandae quantum ad scientiam: & circa hoc quaeruntur duo.

Primo, utrum pueri nascerentur in scientia perfecti.

Secundo, utrum statim post nativitatem habuissent perfectum usum rationis.

ARTICULUS I. 494

Utrum in statu innocentiae pueri nati fuissent in scientia perfecti.

II. dist. xx. *quaest.* 11. *art.* 1. *ad* 3. *& art.* 2. *per totum*, *& veri. quaest.* xix.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in statu innocentiae pueri nati fuissent in scientia perfecti. Qualis enim fuit Adam, tales filios generasset. Sed Adam fuit in scientia perfectus, ut supra dictum est. (quaest. xciv. art. 3.) Ergo filii nascerentur ab eo in scientia perfecti.

2. Praeterea. Ignorantia ex peccato causatur, ut Beda dicit (super illud Rom. 2. *Propter quod inexcusabilis es.*) Sed ignorantia est privatio scientiae. Ergo ante peccatum pueri mox nati omnem scientiam habuissent.

3. Praeterea. Pueri mox nati iustitiam habuissent. Sed ad iustitiam requiritur scientia, quae dirigit in agendis. Ergo scientiam habuissent.

Sed contra est quod anima nostra per naturam est *sicut tabula rasa, in qua nihil est scriptum*, ut dicitur in III. de Anima (tex. 14.) Sed eadem animae natura est modo quae tunc fuisset. Ergo animae puerorum in principio scientia caruissent.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. xcix. art. 1.) de his quae sunt supra naturam, soli aucto-

ritati

ritati creditur. Unde ubi auctoritas deficit, sequi debemus naturæ conditionem. Est autem naturale homini ut scientiam per sensus acquirat, sicut supra dictum est (quæst. lv. art. 2. & quæst. lxxxiv. art. 6.) & ideo anima unitur corpori, quia indiget eo ad suam propriam operationem: quod non esset, si statim a principio scientiam haberet non acquisitam per sensitivas virtutes. Et ideo dicendum est, quod pueri in statu innocentiæ non nascerentur perfecti in scientia, sed eam in processu temporis absque difficultate acquisivissent inveniendo, vel addiscendo.

Ad primum ergo dicendum, quod esse perfectum in scientia fuit individuale accidens primi parentis, inquantum scilicet ipse instituebatur ut pater, & instructor totius humani generis: & ideo quantum ad hoc non generabat filios similes sibi, sed solum quantum ad accidentia naturalia, vel gratuita totius naturæ.

Ad secundum dicendum, quod ignorantia est privatio scientiæ, quæ debet haberi pro tempore illo: quod in pueris mox natis non fuisset. Habuissent enim scientiam quæ eis competebat secundum tempus illud. Unde ignorantia in eis non fuisset, sed nescientia respectu aliquorum; quam etiam Dionysius ponit in Angelis sanctis in VII. cælestis Hierarch. (a med.)

Ad tertium dicendum, quod pueri habuissent sufficientem scientiam ad dirigendum eos in operibus iustitiæ, in quibus homines diriguntur per universalia principia (a) iuris; quam multo plenius tunc habuissent quam nunc naturaliter habemus; & similiter aliorum universalium principiorum.

ARTICULUS II. 495

Utrum pueri mox nati habuissent perfectum usum rationis.

II. dist. XXIII. *quæst.* II. *art.* 2. *cor. & ver. quæst.* XVIII. *art.* 8.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod pueri in statu innocentiæ mox nati habuissent perfectum usum rationis. Nunc enim pueri perfectum usum rationis non habent propter hoc quod anima per corpus aggravatur. Hoc autem tunc non erat: quia, ut dicitur Sapient. IX. 15. *Corpus quod corrumpitur, aggravat animam.* Ergo ante peccatum, & corruptionem a peccato subsecutam, pueri mox nati perfectum usum rationis habuissent.

2. Præterea. Quædam alia animalia mox nata habent naturalis industriæ usum, sicut agnus statim fugit lupum. Multo ergo magis homines in statu innocentiæ mox nati habuissent usum per fectum rationis.

Sed contra est quod natura procedit ab imperfecto ad perfectum in omnibus generatis. Ergo pueri non statim a principio habuissent perfectum usum rationis.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supradictis patet (quæst. lxxxiv. art. 7.) usus rationis dependet quodammodo ex usu virium sensitivarum: unde, ligato sensu, & impeditis inferioribus viribus sensitivis, homo perfectum usum rationis non habet, ut patet in dormientibus, & phreneticis. Vires autem sensitivæ sunt virtutes quædam corporalium organorum: & ideo, impeditis earum organis, necesse est quod earum actus impediantur, & per consequens rationis usus. In pueris autem est impedimentum harum virium propter nimiam humiditatem cerebri: & ideo in eis non est perfectus usus rationis, sicut nec aliorum membrorum. Et ideo pueri in statu innocentiæ non habuissent perfectum usum rationis, sicut habituri erant in perfecta ætate. Habuissent tamen perfectiorem quam nunc, quantum ad ea quæ ad eos pertinebant quantum ad statum illum, sicut & de usu membrorum superius est dictum (quæst. XCIX. art. 1.)

Ad primum ergo dicendum, quod aggravatio accidit ex corruptione corporis in hoc quod usus rationis impeditur quantum ad ea etiam quæ pertinent ad hominem secundum quamcumque ætatem.

Ad secundum dicendum, quod etiam alia animalia non habent ita perfectum usum industriæ naturalis statim a principio, sicut postea: quod ex hoc patet, quod aves docent volare pullos suos: & similia in aliis generibus animalium inveniuntur. Et tamen in homine est speciale impedimentum propter abundantiam humiditatis cerebri, ut supra dictum est (quæst. XCIX. art. 1.)

QUAE-

(a) *Ita cod. Alcan. cum edit. Rom. Theologi addidere* naturalis, *quos secuta sunt posteriores editiones. Iidem Theologi sustulerunt verba* in quibus homines diriguntur, *ut superflua; sed ea retinuerunt editiones quas vidimus omnes.*

QUAESTIO CII.

De loco hominis, qui est paradisus, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de loco hominis, qui est paradisus: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum paradisus sit locus corporeus.

Secundo, utrum sit conveniens locus habitationi humanæ.

Tertio, ad quid homo in paradiso positus fuit.

Quarto, utrum in paradiso debuit fieri.

ARTICULUS I. 496

Utrum paradisus sit locus corporeus.

2. 2. *quæst.* lxxxiv. *art.* 3. *ad* 3. & *II. dist.* xvii. *quæst.* iii. *art.* 2. & *III. dist.* ix. *quæst.* i. *art.* 3. *quæst.* 3. *ad* 3.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod paradisus non sit locus corporeus. Dicit enim Beda (super illud II. ad Cor. xii. *Raptus est in paradisum*) quod paradisus pertingit usque ad lunarem circulum. Sed nullus locus terrenus talis esse potest: tum quia contra naturam terræ esset quod tantum elevaretur; tum etiam quia sub globo lunari est regio ignis, qui terram consumeret. Non est ergo paradisus locus corporeus.

2. Præterea. Scriptura commemorat quatuor flumina in paradiso oriri, ut patet Genes. ii. Illa autem flumina quæ ibi nominantur, alibi habent manifestas origines, ut patet etiam per Philosophum Lib. I. Meteor. (duob. ult. cap.) Ergo paradisus non est locus corporeus.

3. Præterea. Aliqui diligentissime inquisierunt omnia loca terræ habitabilis; qui tamen nullam mentionem faciunt de loco paradisi. Ergo non videtur esse locus corporeus.

4. Præterea. In paradiso describitur lignum vitæ esse. Sed lignum vitæ est aliquid spirituale: dicitur enim Prov. iii. 18. de Sapientia, quod *est lignum vitæ his qui (a) apprehendunt eam*. Ergo & paradisus non est locus corporeus, sed spiritualis.

5. Præterea. Si paradisus est locus corporalis, oportet quod & ligna paradisi sint corporalia. Sed hoc non videtur; cum corporalia ligna sint producta tertio die; de plantatione autem lignorum paradisi legitur Genes. ii. post opera sex dierum. Ergo paradisus non est locus corporeus.

Sed contra est quod Augustinus dicit VIII. super Genes. ad lit. (in princ.) *Tres sunt de paradiso generales sententiæ: una eorum qui tantummodo corporaliter paradisum intelligi volunt; alia eorum qui spiritualiter tantum; tertia eorum qui utroque modo paradisum accipiunt: quam mihi fateor placere sententiam.*

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit XIII. de civ. Dei (cap. xxi. in fin.) *quæ commode dici possunt de intelligendo spiritualiter paradiso, nemine prohibente dicantur; dum tamen & illius historiæ fidelissima veritas rerum gestarum narratione commendata credatur*. Ea enim quæ de paradiso in Scriptura dicuntur, per modum narrationis historicæ proponuntur. In omnibus autem quæ sic Scriptura tradit, est pro fundamento tenenda veritas historiæ, & desuper spirituales expositiones fabricandæ. Est ergo paradisus, ut Isidorus dicit in Lib. XIV. Etymolog. (cap. iii. in princ.) *locus in Orientis partibus constitutus, cuius vocabulum a Græco in Latinum vertitur Hortus*. Convenienter autem in parte orientali dicitur situs: quia credendum est quod in nobilissimo loco totius terræ sit constitutus. Cum autem Oriens sit dextera cæli, ut patet per Philosophum in II. de cæl. (tex. 15.) dextera autem est nobilior quam sinistra; conveniens fuit ut in orientali parte paradisus terrenus institueretur a Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod Bedæ verbum non est verum, si secundum situm manifestum intelligatur. Potest tamen exponi, quod usque ad locum lunaris globi ascendit, non secundum situs eminentiam, sed secundum similitudinem: quia est ibi perpetua aeris temperies, ut Isidorus dicit (loc. sup. cit.) & in hoc assimilatur corporibus cælestibus, quæ sunt absque contrarietate. Magis tamen fit mentio de lunari globo quam de aliis sphæris, quia lunaris globus est terminus cælestium corporum versus nos, & Luna etiam est magis terræ affinis inter omnia corpora cælestia: unde & quasdam tenebras nebulosas habet, quasi accedens ad opacitatem. Quidam autem dicunt, quod paradisus pertingebat usque ad lunarem globum, idest usque

(a) *Vulgata* apprehenderint.

que ad medium aeris interstitium, in quo generantur pluviæ, & venti, & huiusmodi: quia dominium super huiusmodi evaporationes maxime attribuitur Lunæ. Sed secundum hoc locus ille non esset conveniens habitationi humanæ, tum quia ibi est maxima intemperies, tum quia non est temperatus complexioni humanæ, sicut aer inferior magis terræ vicinus.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit VIII. super Genes. ad lit. (cap. VII. ad fin.) *credendum est, quod locus paradisi a cognitione hominum est remotissimus; flumina autem, quorum fontes noti esse dicuntur, alicubi isse sub terras, & post tractus prolixarum regionum locis aliis erupisse. Nam hoc solere nonnullas aquas facere quis ignorat?*

Ad tertium dicendum, quod locus ille seclusus est a nostra habitatione aliquibus impedimentis vel montium, vel marium, vel alicuius æstuosæ regionis, quæ pertransiri non potest. Et ideo scriptores locorum de hoc loco mentionem non fecerunt.

Ad quartum dicendum, quod lignum vitæ est quædam materialis arbor, sic dicta, quia eius fructus habebat virtutem conservandi vitam, ut supra dictum est (quæst. XCVII. art. 4.) & tamen aliquid significabat spiritualiter; sicut & petra in deserto fuit aliquid materiale, & tamen significavit Christum. Similiter etiam lignum scientiæ boni, & mali materialis arbor fuit, sic nominata propter eventum futurum: quia post eius esum homo per experimentum pœnæ didicit quid interesset inter obedientiæ bonum, & inobedientiæ malum; & tamen spiritualiter potuit significare liberum arbitrium, ut quidam dicunt.

Ad quintum dicendum, quod secundum Augustinum (V. super Genes. ad lit. cap. V. & VIII. cap. III.) tertio die productæ sunt plantæ non in actu, sed secundum quasdam rationes seminales; sed post opera sex dierum productæ sunt plantæ tam paradisi, quam aliæ in actu. Secundum alios vero Sanctos oportet dicere, quod omnes plantæ productæ sunt in actu tertio die, & etiam ligna paradisi. Sed quod dicitur de plantatione lignorum paradisi post opera sex dierum, intelligitur per recapitulationem esse dictum. Unde littera nostra habet: *Plantaverat Dominus Deus paradisum voluptatis a principio.*

ARTICULUS II. 497

Utrum paradisus fuerit locus conveniens habitationi humanæ.

II. dist. XX. *art.* 5. *cor.* & *op.* II. *cap.* CXCII.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod paradisus non fuerit locus conveniens habitationi humanæ. Homo enim, & Angelus similiter ad beatitudinem ordinantur. Sed Angelus statim a principio factus est habitator loci beatorum, scilicet cæli empyrei. Ergo etiam ibi debuit institui habitatio hominis.

2. Præterea. Si locus aliquis debetur homini, aut debetur ei ratione animæ, aut ratione corporis. Si ratione animæ, debetur ei pro loco cælum, qui videtur esse locus naturalis animæ, cum omnibus insitus sit appetitus cæli. Ratione autem corporis non debetur ei alius locus quam aliis animalibus. Ergo paradisus nullo modo fuit locus conveniens habitationi humanæ.

3. Præterea. Frustra est locus in quo nullum locatum continetur. Sed post peccatum paradisus non est locus habitationis humanæ. Ergo si est locus habitationi humanæ congruus, in vanum videtur a Deo institutus fuisse.

4. Præterea. Homini, cum sit temperatæ complexionis, congruus est locus temperatus. Sed locus paradisi non est locus temperatus: dicitur enim esse sub æquinoctiali circulo, qui locus videtur esse calidissimus, cum bis in anno Sol transeat super summitatem capitum eorum qui ibi habitant. Ergo paradisus non est locus congruus habitationi humanæ.

Sed contra est quod Damascenus dicit de paradiso (Lib. II. ort. Fid. cap. XI. circa princ.) quod est *divina regio, & digna eius qui secundum imaginem Dei erat, conversatio.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. XCVII. art. 4.) homo sic erat incorruptibilis, & immortalis, non quia corpus eius dispositionem incorruptibilitatis haberet, sed quia inerat animæ vis quædam ad præservandum corpus a corruptione. Corrumpi autem potest corpus humanum & ab interiori, & ab exteriori. Ab interiori quidem corrumpitur per consumptionem humidi, & per senectutem, ut supra dictum est (loc. cit.) cui corruptioni occur-

currere poterat primus homo per eſum ciborum. Inter ea vero quæ exterius corrumpunt, præcipuum videtur eſſe diſtemperatus aer: unde huic corruptioni maxime occurritur per temperiem aeris. In paradiſo autem utrumque invenitur: quia, ut Damaſcenus dicit (loc. ſup. cit.) eſt locus *temperato, & tenuiſſimo, & puriſſimo aere circumfulgens, plantis ſemper floridis comatus*. Unde manifeſtum eſt quod paradiſus eſt locus conveniens habitationi humanæ ſecundum primæ immortalitatis ſtatum.

Ad primum ergo dicendum, quod cælum empyreum eſt ſupremum corporalium locorum, & eſt extra omnem mutabilitatem. Et quantum ad primum horum eſt locus congruus naturæ angelicæ: quia, ſicut Auguſtinus dicit in III. de Trinit. (cap. IV.) *Deus regit creaturam corporalem per ſpiritualem*. Unde conveniens eſt quod ſpiritualis natura ſit ſupra omnem corporalem conſtituta, ſicut ei præſidens. Quantum autem ad ſecundum, convenit ſtatui beatitudinis, qui eſt firmatus in ſumma ſtabilitate. Sic igitur locus beatitudinis, congruit Angelo ſecundum naturam ſuam: unde ibi creatus eſt. Non autem congruit homini ſecundum ſuam naturam, cum non præſideat toti corporali creaturæ per modum gubernationis; ſed competit ei ſolum ratione beatitudinis. Unde non eſt poſitus a principio in cælo empyreo; ſed illuc transferendus erat in ſtatu finalis beatitudinis.

Ad ſecundum dicendum, quod ridiculum eſt dicere, quod animæ, aut alicui ſpiritualis ſubſtantiæ ſit aliquis locus naturalis; ſed per congruentiam quamdam aliquis ſpecialis locus creaturæ (*a*) ſpirituali attribuitur. Paradiſus enim terreſtris erat locus congruens homini & quantum ad animam, & quantum ad corpus, inquantum ſcilicet in anima erat vis præſervandi corpus humanum a corruptione, quod non competebat aliis animalibus. Et ideo, ut Damaſcenus dicit (loc. cit. in arg. *Sed con.*) *in paradiſo nullum irrationalium habitabat*; licet ex quadam diſpenſatione animalia fuerint illuc divinitus adducta ad Adam, & ſerpens illuc acceſſerit per operationem diaboli.

Ad tertium dicendum, quod non propter hoc locus eſt fruſtra, quia non eſt ibi hominum habitatio poſt peccatum; ſicut etiam non fruſtra fuit homini attributa immortalitas quædam, quam conſervaturus non erat. Per huiuſmodi enim oſtenditur benignitas Dei ad hominem, & quid homo peccando amiſerit: quamvis (ut dicitur) nunc Enoch, & Elias in illo paradiſo habitent.

Ad quartum dicendum, quod illi qui dicunt, paradiſum eſſe ſub circulo æquinoctiali, opinantur ſub circulo illo eſſe locum temperatiſſimum propter æqualitatem dierum & noctium omni tempore: & quia Sol numquam multum ab eis elongatur, ut ſit apud eos ſuperabundatia frigoris; nec iterum eſt apud eos, ut dicunt, ſuperabundantia caloris: quia etſi Sol pertranſeat ſuper eorum capita, non tamen diu moratur ibi in hac diſpoſitione. Ariſtoteles tamen in Lib. II. Meteor. expreſſe dicit (cap. V.) quod regio illa eſt inhabitabilis propter æſtum: quod videtur probabilius: quia terræ, per quas numquam Sol pertranſit in directum capitis, ſunt intemperatæ in calore propter ſolam vicinitatem Solis. Quicquid autem de hoc ſit, credendum eſt, paradiſum in loco temperatiſſimo conſtitutum eſſe, vel ſub æquinoctiali, vel alibi.

ARTICULUS III. 498

Utrum homo ſit poſitus in paradiſo, ut operaretur & cuſtodiret illum.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod homo non ſit poſitus in paradiſo, ut operaretur, & cuſtodiret illum. Quod enim introductum eſt in pœnam peccati, non fuiſſet in paradiſo in ſtatu innocentiæ. Sed agricultura introducta eſt in pœnam peccati, ut dicitur Geneſ. III. Ergo homo non fuit poſitus in paradiſo, ut operaretur ibi.

2. Præterea. Cuſtodia non eſt neceſſaria ubi non timetur violentus invaſor. Sed in paradiſo nullus timebatur violentus invaſor. Ergo non erat neceſſarium ut paradiſum cuſtodiret.

3. Præterea. Si homo poſitus eſt in paradiſo, ut operaretur, & cuſtodiret ipſum, videtur ſequi quod homo factus ſit propter paradiſum, & non e converſo: quod videtur eſſe falſum. Ergo homo non eſt poſitus in paradiſo, ut operaretur, & cuſtodiret illum.

Sed contra eſt quod dicitur Gen. II. 15. *Tulit Dominus Deus hominem, & poſuit illum*

(a) *Ita Nicolaius cum edit. Pat. Edit. Rom. anni* 1649. incorporali. *Cod. Alcan. cum edit. Rom. anni* 1570. corporali, *at ad marginem codicis ſcribitur* ſpirituali, *qua optima eſt lectio.*

illum in paradiso voluptatis, ut operaretur, & custodiret illum.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit VIII. super Genes. ad lit. (cap. x.) *verbum istud Genesis dupliciter potest intelligi*. Uno modo sic quod Deus posuit hominem in paradiso, ut ipse Deus operaretur, & custodiret hominem: *operaretur*, inquam, iustificando ipsum; cuius operatio si ab homine cesset, continuo obtenebratur, sicut aer obtenebratur, si cesset influentia luminis; *ut custodiret* vero ab omni corruptione, & malo. Alio modo potest intelligi, ut homo operaretur, & custodiret paradisum. Nec tamen illa operatio esset laboriosa, sicut post peccatum; sed fuisset iucunda propter experientiam virtutis naturæ. Custodia etiam illa non esset contra invasorem; sed esset ad hoc quod homo sibi paradisum custodiret, ne ipsum peccando amitteret. Et hoc totum in bonum hominis cedebat. Et sic paradisus ordinatur ab bonum hominis, & non e converso.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS IV. 499

Utrum homo factus fuerit in paradiso.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod homo factus fuerit in paradiso. Angelus enim in loco suæ habitationis creatus fuit, scilicet in cælo empyreo. Sed paradisus fuit locus congruus habitationi humanæ ante peccatum. Ergo videtur quod in paradiso homo debuit fieri.

2. Præterea. Alia animalia conservantur in loco suæ generationis, sicut pisces in aquis, & animalia gressibilia in terra, unde producta sunt. Homo autem conservatus fuisset in paradiso, ut dictum est (quæst. XCVII. art. 4.) Ergo in paradiso fieri debuit.

3. Præterea. Mulier in paradiso facta fuit. Sed vir dignior est muliere. Ergo multo magis vir debuit fieri in paradiso.

Sed contra est quod dicitur Genes. II. 15. *Tulit Deus hominem, & posuit eum in paradiso.*

Respondeo dicendum, quod paradisus fuit locus congruus habitationi humanæ quantum ad incorruptionem primi status. Incorruptio autem illa non erat hominis secundum naturam, sed ex supernaturali Dei dono. Ut ergo hoc gratiæ Dei imputaretur, non humanæ naturæ, Deus hominem extra paradisum fecit; & postea ipsum in paradiso posuit, ut habitaret ibi toto tempore animalis vitæ. postmodum, cum spiritualem vitam adeptus esset, transferendus in cælum.

Ad primum ergo dicendum, quod cælum empyreum est locus congruus Angelis quantum ad eorum naturam: & ideo ibi sunt creati.

Et similiter dicendum ad secundum. Loca enim illa congruunt animalibus secundum suam naturam.

Ad tertium dicendum, quod mulier facta fuit in paradiso, non propter dignitatem suam, sed propter dignitatem principii, ex quo corpus eius formabatur: & similiter filii in paradiso fuissent nati, in quo parentes iam erant positi

QUAESTIO CIII.

De gubernatione rerum in communi, in octo articulos divisa.

POstquam præmissum est de creatione rerum, & distinctione earum, restat nunc tertio considerandum de rerum gubernatione: & primo in communi; secundo in speciali de effectibus gubernationis.

Circa primum quæruntur octo.

Primo, utrum mundus ab aliquo gubernetur.

Secundo, quis sit finis gubernationis ipsius.

Tertio, utrum gubernetur ab uno.

Quarto de effectibus gubernationis.

Quinto, utrum omnia divinæ gubernationi subsint.

Sexto, utrum omnia immediate gubernentur a Deo.

Septimo, utrum divina gubernatio cassetur in aliquo.

Octavo, utrum aliquid divinæ providentiæ contranitatur.

ARTICULUS I. 500

Utrum mundus gubernetur ab aliquo.

2. 2. quæst. XCI. *art.* 3. *cor. & I. dist.* III. *quæst.* I. *art.* 2. *& III. cont. cap.* LXIV. *& ver. quæst.* V. *art.* 2. *&* 3. *cor.*

AD primum sic proceditur. Videtur quod mundus non gubernetur ab ali-

aliquo. Illorum enim est gubernari quæ moventur, vel operantur propter finem. Sed res naturales, quæ sunt magna pars mundi, non moventur, aut operantur propter finem, quia non cognoscunt finem. Ergo mundus non gubernatur.

2. Præterea. Eorum est proprie gubernari quæ ad aliquid moventur. Sed mundus non videtur ad aliquid moveri, sed in se stabilitatem habet. Ergo non gubernatur.

3. Præterea. Id quod in se habet necessitatem, qua determinatur ad unum, non indiget exteriori gubernante. Sed principaliores mundi partes quadam necessitate determinantur ad unum in suis actibus, & motibus. Ergo mundus gubernatione non indiget.

Sed contra est quod dicitur Sap. XIV. 3. (a) *Tu autem, Pater, gubernas omnia providentia:* & Boetius dicit in Lib. III. de consol. (metro IX.)

O qui perpetua mundum ratione gubernas.

Respondeo dicendum, quod quidam antiqui Philosophi gubernationem mundo subtraxerunt, dicentes, omnia fortuito agi.

Sed hæc positio ostenditur esse impossibilis ex duobus. Primo quidem ex eo quod apparet in ipsis rebus. Videmus enim in rebus naturalibus provenire quod melius est aut semper, aut in pluribus: quod non contingeret, nisi per aliquam providentiam res naturales dirigerentur ad finem boni, quod est gubernare. Unde ipse ordo certus rerum manifeste demonstrat gubernationem mundi; sicut si quis intraret domum bene ordinatam, ex ipsa domus ordinatione ordinatoris rationem perpenderet, ut ab Aristotele dictum Tullius introducit in Lib. II. de natura deor. (vel potius ut a Cleante, aliquant. a princip. Arist. tamen quid simile habet XII. Metaph. text. 52.) Secundo autem apparet idem ex consideratione divinæ bonitatis, per quam res in esse productæ sunt, ut ex supradictis patet (quæst. XIX. art. 4. ad 1. & quæst. XLIV. art. 1. & 2.) Cum enim optimi sit optima producere, non convenit summæ Dei bonitati quod res productas ad perfectum non perducat. Ultima autem perfectio est uniuscuiusque in consecutione finis. Unde ad divinam bonitatem pertinet ut sicut produxit res in esse, ita etiam eas ad finem perducat: quod est gubernare.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquid movetur, vel operatur propter finem dupliciter. Uno modo sicut agens seipsum in finem, ut homo, & aliæ creaturæ rationales: & talium est cognoscere rationem finis, & eorum quæ sunt ad finem. Alio modo aliquid dicitur operari, vel moveri propter finem, quasi ab aliquo actum, vel directum in finem, sicut sagitta movetur directa ad signum a sagittante, qui cognoscit finem, non autem sagitta. Unde sicut motus sagittæ ad determinatum finem demonstrat aperte quod sagitta dirigitur ab aliquo cognoscente; ita certus cursus naturalium rerum cognitione carentium manifeste declarat mundum ratione aliqua gubernari.

Ad secundum dicendum, quod in omnibus rebus creatis est aliquid stabile, ad minus prima materia; & aliquid ad motum pertinens, ut sub motu etiam operationem comprehendamus. Et quantum ad utrumque res indiget gubernatione: quia hoc ipsum quod in rebus est stabile, in nihilum decideret, quia ex nihilo est, nisi manu gubernatoris servaretur, ut infra patebit (quæst. CIV. art. 1.)

Ad tertium dicendum, quod necessitas naturalis inhærens rebus quæ determinantur ad unum, est impressio quædam Dei dirigentis ad finem; sicut necessitas qua sagitta agitur, ut ad certum signum tendat, est impressio sagittantis, & non sagittæ. Sed in hoc differt, quia id quod creaturæ a Deo recipiunt, est earum natura; quod autem ab homine rebus naturalibus imprimitur, præter earum naturam, ad violentiam pertinet. Unde sicut necessitas violentiæ in motu sagittæ demonstrat sagittantis directionem; ita necessitas naturalis creaturarum demonstrat divinæ providentiæ gubernationem.

ARTICULUS II. 501

Utrum finis gubernationis mundi sit aliquid extra mundum.

1. 2. *quæst.* 1. *art.* 8. & *III. con. cap.* XVII. XXV. & XXVII. *fin.*

AD secundum sic proceditur. Videtur quod finis gubernationis mundi non sit aliquid extra mundum existens. Illud enim est finis gubernationis rei ad quod res gubernata perducitur. Sed illud ad quod res aliqua perducitur, est aliquod bonum in ipsa re, sicut infirmus perduci-

(a) *Vulgata:* Tua autem, Pater, providentia gubernat.

citur ad sanitatem, quæ est aliquod bonum in ipso. Ergo finis gubernationis rerum non est aliquod bonum extrinsecum, sed aliquod bonum in ipsis rebus existens.

2. Præterea. Philosophus dicit I. Eth. (cap. 1.) quod *finium quidam sunt operationes, quidam opera*, idest operata. Sed nihil extrinsecum a toto universo potest esse operatum; operatio autem est in ipsis operantibus. Ergo nihil extrinsecum potest esse finis gubernationis rerum.

3. Præterea. Bonum multitudinis videtur esse ordo, & pax, quæ est *tranquillitas ordinis*, ut Augustinus dicit XIX. de civ. Dei (cap. XIII. in princ.) Sed mundus in quadam rerum multitudine consistit. Ergo finis gubernationis mundi est pacificus ordo, qui est in ipsis rebus. Non ergo finis gubernationis rerum est quoddam bonum extrinsecum.

Sed contra est quod dicitur Proverb. XVI. 4. *Universa propter se operatus est Dominus*. Ipse autem est extra totum ordinem universi. Ergo finis rerum est quoddam bonum extrinsecum.

Respondeo dicendum, quod cum finis respondeat principio, non potest fieri ut principio cognito, quis sit rerum finis ignoretur. Cum igitur principium rerum sit aliquid extrinsecum a toto universo, scilicet Deus, ut ex supra dictis patet (quæst. XIX. art. 4. & quæst. XLIV. art. 1. & 2.) necesse est quod etiam finis rerum sit quoddam bonum extrinsecum. Et hoc ratione apparet. Manifestum est enim quod bonum habet rationem finis: unde finis particularis alicuius rei est quoddam bonum particulare; finis autem universalis rerum omnium est quoddam bonum universale. Bonum autem universale est quod est per se, & per suam essentiam bonum, quod est ipsa essentia bonitatis; bonum autem particulare est quod est participative bonum. Manifestum est autem quod in tota universitate creaturarum nullum est bonum quod non sit participative bonum. Unde illud bonum quod est finis totius universi, oportet quod sit extrinsecum a toto universo.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum aliquod consequimur multipliciter. Uno modo sicut formam in nobis existentem, ut sanitatem, aut scientiam. Alio modo ut aliquid per nos operatum, sicut ædificator consequitur finem faciendo domum. Alio modo sicut aliquod bonum habitum, vel possessum, ut ille qui emit, consequitur finem possidendo agrum. Unde nihil prohibet, illud ad quod perducitur universum, esse quoddam bonum extrinsecum.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus loquitur de finibus artium: quarum quædam habent pro finibus operationes ipsas, sicut citharistæ finis est citharizare; quædam vero habent pro fine quoddam operatum, sicut ædificatoris finis non est ædificare, sed domus. Contingit autem aliquid extrinsecum esse finem non solum sicut operatum, sed etiam sicut possessum, seu habitum, vel etiam ceu repræsentatum; sicut si dicamus, quod Hercules est finis imaginis, quæ fit ad eum repræsentandum. Sic igitur potest dici, quod bonum extrinsecum a toto universo est finis gubernationis rerum sicut habitum, & repræsentatum: quia ad hoc unaquæque res tendit, ut participet ipsum, & assimiletur ei quantum potest.

Ad tertium dicendum, quod finis quidem universi est aliquod bonum in ipso existens, scilicet ordo ipsius universi. Hoc autem bonum non est ultimus finis, sed ordinatur ad bonum extrinsecum ut ad ultimum finem; sicut etiam ordo exercitus ordinatur ad ducem, ut dicitur in XII. Met. (text. 52.)

ARTICULUS III. 502

Utrum mundus gubernetur ab uno.

II. dist. 1. quæst. 1. art. 2. & ver. quæst. V. art. 2.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod mundus non gubernetur ab uno. De causa enim per effectus iudicamus. Sed in gubernatione rerum apparet quod res non uniformiter gubernantur, & operantur: quædam enim sunt contingentia, quædam vero ex necessitate, & secundum alias diversitates. Ergo mundus non gubernatur ab uno.

2. Præterea. Ea quæ gubernantur ab uno, a se invicem non dissentiunt, nisi propter imperitiam, aut insipientiam, aut impotentiam gubernantis: quæ a Deo sunt procul. Sed res creatæ a se invicem dissentiunt, & contra se invicem pugnant, ut in contrariis apparet. Non ergo mundus gubernatur ab uno.

3. Præterea. In natura semper invenitur quod melius est. Sed *melius est simul esse duo quam unum*, ut dicitur Eccle. IV. 9. Ergo mundus non gubernatur ab uno, sed a pluribus.

Sed contra est quod unum Deum, &

Qq 2 unum

unum Dominum confitemur, secundum illud Apostoli I. ad Cor. VIII. 6. *Nobis est unus Deus pater . . . . & Dominus unus:* quorum utrumque ad gubernationem pertinet: nam ad dominum pertinet gubernatio subditorum; & Dei nomen ex providentia sumitur, ut supra dictum est (quæst. XIII. art. 8.) Ergo mundus gubernatur ab uno.

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere, quod mundus ab uno gubernetur. Cum enim finis gubernationis mundi sit quod est essentialiter bonum, quod est optimum, necesse est quod mundi gubernatio sit optima. Optima autem gubernatio est quæ fit per unum. Cuius ratio est, quia gubernatio nihil aliud est quam directio gubernatorum ad finem, qui est aliquod bonum. Unitas autem pertinet ad rationem bonitatis, ut Boetius probat in III. de consol. (prosa XI.) per hoc quod sicut omnia desiderant bonum, ita desiderant unitatem, sine qua esse non possunt: nam unumquodque intantum est, inquantum unum est. Unde videmus quod res repugnant suæ divisioni quantum possunt, & quod dissolutio uniuscuiusque rei provenit ex defectu illius rei. Et ideo id ad quod tendit intentio multitudinem gubernantis, est unitas, sive pax. Unitatis autem causa per se est unum. Manifestum est enim quod plures multa unire, & concordare non possunt, nisi ipsi aliquo modo uniantur. Illud autem quod est per se unum, potest esse causa unitatis convenientius quam multi uniti: unde multitudo melius gubernatur per unum quam per plures. Relinquitur ergo quod gubernatio mundi, quæ est optima, sit ab uno gubernante. Et hoc est quod Philosophus dicit XII. Metaph. (in fin.) *Entia nolunt disponi male, nec bonum pluralitas principatuum: unus ergo princeps.*

Ad primum ergo dicendum, quod motus est actus mobilis a movente. Difformitas ergo motuum est ex diversitate mobilium, quam requirit perfectio universi, ut supra dictum est (quæst. XLVII. art. 1. & 2. & quæst. XLVIII. art. 2.) non ex diversitate gubernantium.

Ad secundum dicendum, quod contraria etsi dissentiant quantum ad fines proximos, conveniunt tamen quantum ad finem ultimum, prout concluduntur sub uno ordine universi.

Ad tertium dicendum, quod in particularibus bonis duo sunt meliora quam unum; sed ei quod est essentialiter bonum, non potest fieri aliqua additio bonitatis.

ARTICULUS IV. 503

Utrum effectus gubernationis sit unus tantum, & non plures.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod effectus gubernationis mundi sit unus tantum, & non plures. Effectus enim gubernationis esse videtur id quod per gubernationem in rebus gubernatis causatur. Hoc autem est unum, scilicet bonum ordinis, ut in exercitu patet. Ergo gubernationis mundi est unus effectus.

2. Præterea. Ab uno natum est unum tantum procedere. Sed mundus gubernatur ab uno, ut ostensum est (art. præc.) Ergo & gubernationis effectus est unus tantum.

3. Præterea. Si effectus gubernationis non est unus tantum propter unitatem gubernantis, oportet quod multiplicetur secundum multitudinem gubernatorum. Hæc autem sunt nobis innumerabilia. Ergo gubernationis effectus non possunt comprehendi sub aliquo certo numero.

Sed contra est quod Dionysius dicit (cap. XII. de divin. Nom. lect. 1.) quod *Deitas providentia, & bonitate perfecta omnia continet, & in seipsa implet.* Gubernatio autem ad providentiam pertinet. Ergo gubernationis divinæ sunt aliqui determinati effectus.

Respondeo dicendum, quod effectus cuiuslibet actionis ex fine eius pensari potest: nam per operationem efficitur ut pertingatur ad finem. Finis autem gubernationis mundi est bonum essentiale, ad cuius participationem, & assimilationem omnia tendunt. Effectus igitur gubernationis potest accipi tripliciter. Uno modo ex parte ipsius finis: & sic est unus effectus gubernationis, scilicet assimilari summo bono. Alio modo potest considerari effectus gubernationis secundum ea quibus ad Dei assimilationem creatura perducitur: & sic in generali sunt duo effectus gubernationis. Creatura enim assimilatur Deo quantum ad duo, scilicet quantum ad id quod Deus bonus est, inquantum creatura est bona; & quantum ad hoc quod Deus est aliis causa bonitatis, inquantum una creatura movet aliam ad bonitatem. Unde duo sunt effectus gubernationis, scilicet conservatio rerum in bono, & motio earum ad bonum.

mum . Tertio modo potest considerari effectus gubernationis in particulari : & sic sunt nobis innumerabiles.

Ad primum ergo dicendum, quod ordo universi includit in se & conservationem rerum diversarum a Deo institutarum, & motionem earum: quia secundum hæc duo invenitur ordo in rebus, secundum scilicet quod una est melior alia, & secundum quod una ab alia movetur.

Ad alia duo patet responsio per ea quæ dicta sunt (in corp. art.)

ARTICULUS V. 504

Utrum omnia divinæ gubernationi subdantur.

Sup. quæst. XXII. *art.* 2. & 3. & *I. dist.* XXXIX. *quæst.* II. *art.* 1. & *III. cont. cap.* LXIV. XCIV. & CXXXI. & *ver. quæst.* V. *art.* 2. & 4. & *opusc.* II. *cap.* CXXIV. CXXXI. & CXXXIII.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod non omnia divinæ gubernationi subdantur. Dicitur enim Eccle. IX. 11. *Vidi sub Sole nec velocium esse cursum, nec fortium bellum, nec sapientium panem, nec doctorum divitias, nec artificum gratiam, sed tempus, casumque in omnibus*. Quæ autem gubernationi alicuius subsunt, non sunt casualia. Ergo ea quæ sunt sub Sole, non subduntur divinæ gubernationi.

2. Præterea. Apostolus I. ad Corinth. IX. 9. dicit, quod *non est Deo cura de bobus*. Sed unicuique est cura eorum quæ gubernantur ab ipso. Non ergo omnia subduntur divinæ gubernationi.

3. Præterea. Illud quod seipsum gubernare potest, non videtur alterius gubernatione indigere. Sed creatura rationalis seipsam gubernare potest, cum habeat dominium sui actus, & per se agat, & non solum agatur ab alio; quod videtur esse eorum quæ gubernantur. Ergo non omnia sunt divinæ gubernationi subdita.

Sed contra est quod Augustinus dicit V. de civitate Dei (cap. XI. circ. fin.) quod *Deus non solum cælum, & terram, nec solum hominem, & Angelum, sed nec exigui, & contemptibilis animantis viscera, nec avis pennulam, nec herbæ flosculum, nec arboris folium sine suarum partium convenientia dereliquit*. Omnia ergo eius gubernationi subduntur.

Respondeo dicendum, quod secundum eamdem rationem competit Deo esse gubernatorem rerum, & causam earum: quia eiusdem est rem producere, & ei perfectionem dare; quod ad gubernantem pertinet. Deus autem est causa non quidem particularis unius generis rerum, sed universalis totius entis, ut supra ostensum est (quæst. XLIV. art. 1. & 2.) Unde sicut nihil potest esse quod non sit a Deo creatum; ita nihil potest esse quod eius gubernationi non subdatur.

Patet etiam hoc idem ex ratione finis. Intantum enim alicuius gubernatio se extendit, inquantum se extendere potest finis gubernationis. Finis autem divinæ gubernationis est ipsa sua bonitas, ut supra ostensum est (art. præc. & quæst. XLIV. art. 4.) Unde cum nihil esse possit quod non ordinetur in divinam bonitatem sicut in finem, ut ex supradictis patet (ibid.) impossibile est quod aliquod entium subtrahatur gubernationi divinæ.

Stulta igitur fuit opinio dicentium, quod hæc inferiora corruptibilia, vel etiam singularia, aut etiam res humanæ non gubernantur a Deo. Ex quorum persona dicitur Ezech. IX. 9. *Dereliquit Dominus terram*.

Ad primum ergo dicendum, quod sub Sole dicuntur esse ea quæ secundum motum Solis generantur, & corrumpuntur. In quibus omnibus casus invenitur; non ita quod omnia quæ in eis fiunt, sint casualia, sed quia in quolibet eorum aliquid casuale inveniri potest: & hoc ipsum quod aliquid casuale invenitur in huiusmodi rebus, demonstrat ea alicuius gubernationi esse subiecta. Nisi enim huiusmodi corruptibilia ab aliquo superiori gubernarentur, nihil intenderent, maxime quæ non cognoscunt; & sic non eveniret in eis aliquid præter intentionem, quod facit rationem casus. Unde ad ostendendum quod casualia secundum ordinem alicuius superioris causæ proveniunt, non dicit simpliciter, quod vidit casum esse in omnibus; sed dicit *tempus, & casum*, quia scilicet secundum aliquem ordinem temporis casuales defectus inveniuntur in his rebus.

Ad secundum dicendum, quod gubernatio est quædam mutatio gubernatorum a gubernante. Omnis autem motus est *actus mobilis a movente*, ut dicitur in III. Physic. (tex. 18.) Omnis autem actus proportionatur ei cuius est actus: & sic oportet quod diversa mobilia diversimode moveantur etiam secundum motionem unius motoris. Sic igitur secundum unam artem Dei gubernantis res diversimode gubernantur secundum earum diversitatem. Quædam enim secundum suam na-

turam sunt per se agentia, tamquam habentia dominium sui actus: & ista gubernantur a Deo non solum per hoc quod moventur ab ipso Deo in eis interius operante; sed etiam per hoc quod ab eo inducuntur ad bonum, & retrahuntur a malo per præcepta, & prohibitiones, præmia, & pœnas. Hoc autem modo non gubernantur a Deo creaturæ irrationales, quæ tantum aguntur, & non agunt. Cum ergo Apostolus dicit, quod *Deo non est cura de bobus*, non totaliter subtrahit boves a cura gubernationis divinæ, sed solum quantum ad modum qui proprie competit rationali creaturæ.

Ad tertium dicendum, quod creatura rationalis gubernat seipsam per intellectum, & voluntatem: quorum utrumque indiget regi, & perfici ab intellectu, & voluntate Dei. Et ideo supra gubernationem qua creatura rationalis gubernat seipsam tamquam domina sui actus, indiget gubernari a Deo.

ARTICULUS VI. 505

Utrum omnia immediate gubernentur a Deo.

Sup. quæst. XXII. *art.* 3. *& III. con. cap.* LXXVI. LXXVII. LXXXIII. *&* XCIV. *& opusc.* II. *cap.* CXXXII.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod omnia immediate gubernentur a Deo. Gregorius enim Nyssenus (Lib. VIII. de providentia cap. III.) reprehendit opinionem Platonis, qui divisit providentiam in tria: primam quidem primi Dei, qui providet rebus cælestibus, & universalibus omnibus; secundam vero providentiam esse dixit secundorum deorum, qui cælum circumeunt scilicet respectu eorum quæ sunt in generatione, & corruptione; tertiam vero providentiam dixit quorumdam dæmonum, qui sunt custodes circa terram humanarum actionum. Ergo videtur quod omnia immediate a Deo gubernentur.

2. Præterea. Melius est aliquid fieri per unum quam per multa, si sit possibile, ut dicitur in VIII. Phys. (tex. 48.) Sed Deus potest per seipsum absque mediis causis omnia gubernare. Ergo videtur quod omnia immediate gubernet.

3. Præterea. Nihil in Deo est deficiens, & imperfectum. Sed ad defectum gubernatoris pertinere videtur quod mediantibus aliquibus gubernet; sicut Rex terrenus, quia non sufficit ad omnia agenda, nec ubique est præsens in suo regno, propter hoc oportet quod habeat suæ gubernationis ministros. Ergo Deus immediate omnia gubernat.

Sed contra est quod Augustinus dicit in III. de Trinit. (cap. IV. in princ.) *Quemadmodum corpora grossiora, & inferiora per subtiliora, & potentiora quodam ordine reguntur; ita omnia corpora per spiritum vitæ rationalem; & spiritus vitæ rationalis desertor, atque peccator per spiritum vitæ rationalem pium, & iustum; & ille per ipsum Deum.*

Respondeo dicendum, quod in gubernatione duo sunt consideranda; scilicet ratio gubernationis, quæ est ipsa providentia; & executio. Quantum igitur ad rationem gubernationis pertinet, Deus immediate omnia gubernat; quantum autem pertinet ad executionem gubernationis, Deus gubernat quædam mediantibus aliis.

Cuius ratio est, quia cum Deus sit ipsa essentia bonitatis, unumquodque attribuendum est Deo secundum sui optimum. (a) Optimum autem in omni genere, vel ratione, & cognitione practica (qualis est ratio gubernationis) in hoc consistit quod particularia cognoscantur, in quibus est actus; sicut optimus medicus est qui non considerat sola universalia, sed qui potest etiam considerare minima particularia: & idem patet in ceteris. Unde oportet dicere, quod Deus omnium etiam minimorum particularium rationem gubernationis habeat. Sed cum per gubernationem res quæ gubernantur, sint ad perfectionem perducendæ, tanto erit melior gubernatio, quanto maior perfectio a gubernante rebus gubernatis communicatur. Maior autem perfectio est quod aliquid in se sit bonum, & etiam sit aliis causa bonitatis, quam si esset solummodo in se bonum: & ideo sic Deus gubernat res, ut quasdam aliarum in gubernando causas instituat; sicut si aliquis magister discipulos suos non solum scientes faceret, sed etiam aliorum doctores.

Ad primum ergo dicendum, quod opinio Platonis reprehenditur, quia etiam quantum ad rationem gubernationis posuit, Deum non immediate omnia gubernare: quod patet per hoc quod divisit in tria providentiam, quæ est ratio gubernationis.

Ad

(a) *Ita cod. Alcan. cum edit. Rom. & Nicolai. Cod. Tarrac. cum Garcia, & edit. Patav.* Optimum (*edit. Patav. addit* autem) in omni ratione, & cognitione practica.

Ad secundum dicendum, quod si solus Deus gubernaret, subtraheretur perfectio causalis a rebus. Unde non totum melius fieret per unum, quod fit per multa.

Ad tertium dicendum, quod non solum pertinet ad (*a*) imperfectionem Regis terreni quod executores habeat suæ gubernationis, sed etiam ad Regis dignitatem: quia ex ordine ministrorum potestas regia praeclarior redditur.

ARTICULUS VII. 506

Utrum aliquid præter ordinem divinæ gubernationis contingere possit.

Sup. quæst. XXII. *art.* 2. *ad* 1. *&* *II. dist.* VI. *art.* 1. *ad.* 3.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod aliquid præter ordinem divinæ gubernationis contingere possit. Dicit enim Boetius in III. de consol. (prosa XII. ante med.) quod *Deus per bonum cuncta disponit*. Si ergo nihil in rebus contingit præter ordinem divinæ gubernationis, sequeretur quod nihil esset malum in rebus.

2. Præterea. Nihil est casuale quod evenit secundum præordinationem alicuius gubernantis. Si igitur nihil accidit in rebus præter ordinem gubernationis divinæ, sequitur quod nihil in rebus sit fortuitum, & casuale.

3. Præterea. Ordo divinæ gubernationis est certus, & immutabilis, quia est secundum rationem æternam. Si igitur nihil possit contingere in rebus præter ordinem divinæ gubernationis, sequitur quod omnia ex necessitate eveniant, & nihil sit in rebus contingens: quod est inconveniens. Potest igitur in rebus aliquid contingere præter ordinem gubernationis divinæ.

Sed contra est quod dicitur Esther XIII. 9. *Domine Deus Rex omnipotens, in ditione tua cuncta sunt posita; & non est qui possit resistere tuæ voluntati*.

Respondeo dicendum, quod præter ordinem alicuius particularis causæ aliquis effectus evenire potest, non autem præter ordinem causæ universalis. Cuius ratio est, quia præter ordinem particularis causæ nihil provenit nisi ex aliqua alia causa impediente; quam quidem causam necesse est reducere in primam causam universalem; sicut indigestio contingit præter ordinem virtutis nutritivæ ex aliquo impedimento, puta ex grossitie cibi, quam necesse est reducere in aliam causam, & sic usque ad causam primam universalem. Cum igitur Deus sit prima causa universalis non unius generis tantum, sed totius entis, impossibile est quod aliquid contingat præter ordinem divinæ gubernationis; sed ex hoc ipso quod aliquid ex una parte videtur exire ab ordine divinæ providentiæ, qui consideratur secundum aliquam particularem causam, necesse est quod in eumdem ordinem relabatur secundum aliam causam.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil invenitur in mundo quod sit totaliter malum: quia malum semper fundatur in bono, ut supra ostensum est (quæst. XLVIII. artic. 3. & quæst. XLIX. artic. 3.) Et ideo res aliqua dicitur mala per hoc quod exit ab ordine alicuius particularis boni. Si autem totaliter exiret ab ordine gubernationis divinæ, totaliter nihil esset.

Ad secundum dicendum, quod aliqua dicuntur esse casualia in rebus per ordinem ad causas particulares, extra quarum ordinem fiunt; sed quantum ad divinam providentiam pertinet, nihil fit casu in mundo, ut Augustinus dicit in Lib. LXXXIII. Qq. (quæst. XXIV.)

Ad tertium dicendum, quod dicuntur aliqui effectus contingentes per comparationem ad proximas causas, quæ in suis effectibus deficere possunt; non propter hoc quod aliquid fieri possit extra totum ordinem gubernationis divinæ: quia hoc ipsum quod aliquid contingit præter ordinem causæ proximæ, est ex aliqua causa subiecta gubernationi divinæ.

ARTICULUS VIII. 507

Utrum aliquid possit reniti contra ordinem gubernationis divinæ.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod aliquid possit reniti contra ordinem gubernationis divinæ. Dicitur enim Isa. III. 8. *Lingua eorum, & adinventiones eorum contra Dominum*.

2. Præterea. Nullus Rex iuste punit eos

(*a*) *Ita Nicolaius post edit. Duacensem. Cod. Alcan. obscure* defectum. *Quidam Codd. & edit. gothica, Colon. Rom. & Patav.* perfectionem. *Mox edit. Rom.* executorem & quia ordine ministrorum.

eos qui eius ordinationi non repugnant. Si igitur nihil contraniteretur divinæ ordinationi, nullus iuste puniretur a Deo.

3. Præterea. Quælibet res subiicitur ordini divinæ gubernationis. Sed una res ab alia impugnatur. Ergo aliqua sunt quæ contraniguntur divinæ gubernationi.

Sed contra est quod dicit Boetius in III. de conf. (prosa XII. cir. med.) *Non est aliquid quod summo huic bono vel velit, vel possit obsistere. Est igitur summum bonum quod regit cuncta fortiter, suaviterque disponit*, ut dicitur Sapient. VIII. de divina sapientia.

Respondeo dicendum, quod ordo divinæ sapientiæ dupliciter potest considerari. Uno modo in generali, secundum scilicet quod progreditur a causa gubernativa totius. Alio modo in speciali, secundum quod progreditur a causa particulari, quæ est executiva divinæ gubernationis. Primo igitur modo nihil contranititur ordini divinæ gubernationis: quod ex duobus patet.

Primo quidem ex hoc quod ordo divinæ gubernationis totaliter in bonum tendit; & unaquæque res in sua operatione, & conatu non tendit nisi ad bonum: *nullus enim respiciens ad malum operatur*, ut Dionysius dicit (IV. cap. de div. Nom. lect. 22.) Alio modo apparet idem ex hoc quod, sicut supra dictum est (art. 1. huquæst. ad 1.) omnis inclinatio alicuius rei vel naturalis, vel voluntaria, nihil est aliud quam quædam impressio a primo movente; sicut inclinatio sagittæ ad signum determinatum nihil aliud est quam quædam impressio a sagittante. Unde omnia quæ aguntur vel naturaliter, vel voluntarie, quasi propria sponte perveniunt in id ad quod divinitus ordinantur. Et ideo dicitur Deus *omnia disponere suaviter*.

Ad primum ergo dicendum, quod dicuntur aliqui vel cogitare, vel loqui, vel agere contra Deum; non quia totaliter renitantur ordini divinæ gubernationis (quia etiam peccantes intendunt aliquod bonum;) sed quia contraniguntur cuidam determinato bono, quod est eis conveniens secundum suam naturam, aut statum. Et ideo puniuntur iuste a Deo.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc quod una res alteri contrapugnat, ostenditur quod aliquid reniti potest ordini qui est ex aliqua causa particulari, non autem ordini qui dependet a causa universali totius.

QUAESTIO CIV.

De effectibus divinæ gubernationis in speciali, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de effectibus divinæ gubernationis in speciali: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum creaturæ indigeant ut conserventur in esse à Deo.

Secundo, utrum conserventur a Deo immediate.

Tertio, utrum Deus possit aliquid redigere in nihilum.

Quarto, utrum aliquid in nihilum redigatur.

ARTICULUS I. 508

Utrum creaturæ indigeant ut a Deo conserventur in esse.

2. 2. quæst. CIX. artic. 2. ad 3. & artic. 8. cor. & art. 9. ad 1. & III. con. cap. LXV. & LXVII. ratione 3. & CXIV. & pot. quæst. V. art. 1. & Jo. V. lec. 2.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod creaturæ non indigeant ut a Deo conserventur in esse. Quod enim non potest non esse, non indiget ut conservetur in esse, sicut quod non potest abscedere, non indiget ut conservetur, ne abscedat. Sed quædam creaturæ sunt quæ secundum sui naturam non possunt non esse. Ergo non omnes creaturæ indigent ut a Deo conserventur in esse. Probatio mediæ. Quod per se inest alicui, necesse est ei inesse, & oppositum eius impossibile est ei inesse; sicut necessarium est binarium esse parem, & impossibile est eum esse imparem. Esse autem per se consequitur ad formam: quia unumquodque secundum hoc est ens actu quod habet formam. Quædam autem creaturæ sunt quæ sunt formæ quædam subsistentes, sicut de Angelis dictum est (quæst. L. ar. 2. & 3.) Et sic per se inest eis esse. Et eadem ratio est de illis quorum materia non est in potentia nisi ad unam formam, sicut supra dictum est de corporibus cælestibus (quæst. LXVI. art. 2.) Huiusmodi ergo creaturæ secundum suam naturam ex necessitate sunt, & non possunt non esse. Potentia enim ad non esse non potest fundari neque in forma, quam per se sequitur esse; neque

iii

in materia existente sub forma, quam non potest amittere, cum non sit in potentia ad aliam formam.

2. Præterea. Deus est potentior quolibet creato agente. Sed aliquod creatum agens potest communicare suo effectui ut conservetur in esse, etiam eius operatione cessante; sicut, cessante actione ædificatoris, remanet domus; & cessante actione ignis, remanet aqua calefacta per aliquod tempus. Ergo multo magis Deus potest suæ creaturæ conferre quod conservetur in esse, sua operatione cessante.

3. Præterea. Nullum violentum potest contingere absque aliqua causa agente. Sed tendere ad non esse est innaturale, & violentum cuilibet creaturæ, quia quælibet creatura naturaliter appetit esse. Ergo nulla creatura potest tendere in non esse, nisi aliquo agente ad corruptionem. Sed quædam sunt ad quorum corruptionem nihil agere potest, sicut spirituales substantiæ, & corpora cælestia. Ergo huiusmodi creaturæ non possunt tendere in non esse, etiam Dei operatione cessante.

4. Præterea. Si Deus conservat res in esse, hoc erit per aliquam actionem. Per quamlibet autem actionem agentis, si sit efficax, aliquid fit in effectu. Oportet igitur quod per actionem Dei conservantis aliquid fiat in creatura. Sed hoc non videtur: non enim per huiusmodi actionem fit ipsum esse creaturæ, quia quod iam est, non fit; neque iterum aliquid aliud superadditum, quia vel non continue Deus conservaret creaturam in esse, vel continue aliquid adderetur creaturæ, quod est inconveniens. Non igitur creaturæ conservantur in esse a Deo.

Sed contra est quod dicitur Heb. 1. 3. *Portans omnia verbo virtutis suæ*.

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere & secundum fidem, & secundum rationem, quod creaturæ conservantur in esse a Deo. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod aliquid conservatur ab altero dupliciter. Uno modo indirecte, & per accidens; sicut ille dicitur rem conservare qui removet corrumpens; puta, si aliquis puerum custodiat, ne cadat in ignem, dicitur eum conservare: & sic etiam Deus dicitur aliqua conservare, sed non omnia: quia quædam sunt quæ non habent corrumpentia, quæ necesse sit removere ad rei conservationem. Alio modo dicitur aliquid rem aliquam conservare per se directe, quando scilicet illud quod conservatur, dependet a conservante, ut sine eo esse non possit: & hoc modo omnes creaturæ indigent divina conservatione. Dependet enim esse cuiuslibet creaturæ a Deo, ita quod nec ad momentum subsistere possent, sed in nihilum redigerentur, nisi operatione divinæ virtutis conservarentur in esse, sicut Gregorius dicit (Lib. XVI. Moral. cap. xvi.)

Et hoc sic perspici potest. Omnis enim effectus dependet a sua causa, secundum quod est causa eius. Sed considerandum est, quod aliquod agens est causa sui effectus secundum fieri tantum, & non directe secundum esse eius: quod quidem convenit & in artificialibus, & in rebus naturalibus. Aedificator enim est causa domus quantum ad eius fieri, non autem directe quantum ad esse eius: manifestum est enim quod esse domus consequitur formam eius; forma autem domus est compositio, & ordo: quæ quidem forma consequitur naturalem virtutem quarumdam rerum. Sicut enim cocus coquit cibum adhibendo aliquam virtutem naturalem activam, scilicet ignis; ita ædificator facit domum adhibendo cæmentum, lapides, & ligna, quæ sunt susceptiva, & conservativa talis compositionis, & ordinis. Unde esse domus dependet ex naturis harum rerum, sicut fieri domus dependet ex actione ædificatoris. Et simili ratione est considerandum in rebus naturalibus: quia si aliquod agens non est causa formæ, inquantum huiusmodi, non erit per se causa esse quod consequitur ad talem formam, sed erit causa effectus secundum fieri tantum. Manifestum est autem quod si aliqua duo sunt eiusdem speciei, unum non potest esse per se causa formæ alterius, inquantum est talis forma, quia sic esset causa formæ propriæ, cum sit eadem ratio utriusque; sed potest esse causa huiusmodi formæ, secundum quod est in materia, idest quod hæc materia acquirat hanc formam: & hoc est esse causam secundum fieri, sicut cum homo generat hominem, & ignis ignem. Et ideo quandocumque naturalis effectus est natus impressionem agentis recipere secundum eamdem rationem secundum quam est in agente, tunc fieri effectus dependet ab agente, non autem esse ipsius. Sed aliquando effectus non est natus recipere impressionem agentis secundum eamdem rationem secundum quam est in agente, sicut patet in omnibus agen-

agentibus quæ non agunt simile secundum speciem; sicut cælestia corpora sunt causa generationis inferiorum corporum dissimilium secundum speciem: & tale agens potest esse causa formæ secundum rationem talis formæ, & non solum secundum quod acquiritur in hac materia: & ideo est causa non solum fiendi, sed essendi. Sicut igitur fieri rei non potest remanere, cessante actione agentis quod est causa effectus secundum fieri; ita nec esse rei potest remanere, cessante actione agentis quod est causa effectus non solum secundum fieri, sed etiam secundum esse. Et hæc est ratio quare aqua calefacta retinet calorem, cessante actione ignis; non autem remanet aer illuminatus nec ad momentum, cessante actione Solis: quia scilicet materia aquæ susceptiva est caloris ignis secundum eamdem rationem qua est in igne. Unde si perfecte perducatur ad formam ignis, retinebit calorem semper; si autem imperfecte participet aliquid de forma ignis secundum quamdam inchoationem, calor non semper remanebit, sed ad tempus, propter debilem participationem principii caloris. Aer autem nullo modo natus est recipere lumen secundum eamdem rationem secundum quam est in Sole, ut scilicet recipiat formam Solis, quæ est principium luminis: & ideo quia non habet radicem in aere, statim cessat lumen cessante actione Solis.

Sic autem se habet omnis creatura ad Deum, sicut aer ad Solem illuminantem. Sicut enim Sol est lucens per suam naturam; aer autem fit luminosus participando lumen a Sole, non tamen participando naturam Solis: ita solus Deus est ens per essentiam suam, quia eius essentia est suum esse; omnis autem creatura est ens participative, non quod sua essentia sit eius esse. Et ideo Augustinus dicit IV. super Genes. ad lit (cap. XII. cir. princ.) *Virtus Dei ab eis quæ creata sunt regendis si cessaret aliquando, simul & illorum cessaret species, omnisque natura concideret*: & in VIII. eiusdem Lib. (cap. XII. circa med.) dicit, quod *sicut aer præsente lumine fit lucidus; sic homo Deo sibi præsente illuminatur, absente autem continuo tenebratur*.

Ad primum ergo dicendum, quod esse per se consequitur formam creaturæ, supposito tamen influxu Dei; sicut lumen sequitur diaphanum aeris supposito influxu Solis. Unde potentia ad non esse in spiritualibus creaturis, & corporibus cælestibus magis est in Deo, qui potest subtrahere suum influxum, quam in forma, vel in materia talium creaturarum.

Ad secundum dicendum, quod Deus non potest communicare alicui creaturæ ut conservetur in esse, sua actione cessante; sicut non potest ei communicare quod non sit causa illius. Intantum enim indiget creatura conservari a Deo, inquantum esse effectus dependet a causa essendi. Unde non est simile de agente quod non est causa essendi, sed fiendi tantum.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de conservatione quæ est per remotionem corrumpentis; qua non indigent omnes creaturæ, ut dictum est (in corp. art.)

Ad quartum dicendum, quod conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem, sed per continuationem actionis qua dat esse: quæ quidem actio est sine motu, & tempore; sicut etiam conservatio luminis in aere est per continuatum influxum a Sole.

ARTICULUS II. 509.

Utrum Deus immediate omnem creaturam conservet.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod Deus immediate omnem creaturam conservet. Eadem enim actione Deus est conservator rerum, qua & creator, ut dictum est (art. præc.). Sed Deus immediate est creator omnium. Ergo immediate est etiam conservator.

2. Præterea. Unaquæque res magis est proxima sibi quam rei alteri. Sed non potest communicari alicui creaturæ quod conservet seipsam. Ergo multo minus potest ei communicari quod conservet aliam: ergo Deus omnia conservat absque alia media causa conservante.

3. Præterea. Effectus conservatur in esse ab eo quod est causa eius non solum secundum fieri, sed etiam secundum esse. Sed omnes causæ creatæ, ut videtur, non sunt causæ suorum effectuum nisi secundum fieri: non sunt enim causæ, nisi movendo, ut supra habitum est (art. præc.) Ego non sunt causæ conservantes suos effectus in esse.

Sed contra est quod per idem conservatur res per quod habet esse. Sed Deus dat esse rebus mediantibus aliquibus causis mediis. Ergo etiam res in esse conservat mediantibus aliquibus causis.

R-

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. praec.) dupliciter aliquid rem aliquam in esse conservat. Uno modo indirecte, & per accidens, per hoc quod removet, vel impedit actionem corrumpentis. Alio modo directe, & per se, quia ab eo dependet esse alterius, sicut a causa dependet esse effectus. Utroque autem modo aliqua res creata invenitur esse alterius conservativa. Manifestum est enim quod etiam in rebus corporalibus multa sunt quae impediunt actiones corrumpentium, & per hoc dicuntur rerum conservativa; sicut sal impedit carnes a putrefactione, & simile est in multis aliis. Invenitur etiam quod ab aliqua creatura dependet aliquis effectus secundum suum esse. Cum enim sunt multae causae ordinatae, necesse est quod effectus dependeat primo quidem & principaliter a causa prima, secundario vero ab omnibus causis mediis. Et ideo principaliter quidem prima causa est effectus conservativa; secundario vero omnes mediae causae, & tanto magis, quanto causa fuerit altior, & primae causae proximior. Unde superioribus causis etiam in corporalibus rebus attribuitur conservatio, & permanentia rerum, sicut Philosophus dicit in XII. Metaph. (tex 34.) quod primus motus, scilicet diurnus, est causa continuitatis generationis; secundus autem motus, qui est per Zodiacum, est causa diversitatis quae est secundum generationem, & corruptionem. Et similiter Astrologi attribuunt Saturno, qui est supremus planetarum, res fixas, & permanentes. Sic igitur dicendum est, quod Deus conservat res quasdam in esse, mediantibus aliquibus causis.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus immediate omnia creavit; sed in ipsa rerum (a) creatione ordinem in rebus instituit, ut quaedam ab aliis dependerent, per quas secundario conservarentur in esse, praesupposita tamen principali conservatione, quae est ab ipso.

Ad secundum dicendum, quod cum propria causa sit conservativa effectus ab ea dependentis, sicut nulli effectui praestari potest quod sit causa suiipsius, potest tamen ei praestari quod sit causa alterius; ita etiam nulli effectui praestari potest quod sit suiipsius conservativus; potest tamen ei praestari quod sit conservativus alterius.

Ad tertium dicendum, quod nulla creatura potest esse causa alterius quantum ad hoc quod acquirat novam formam, vel dispositionem, nisi per modum alicuius mutationis: quia semper agit praesupposito aliquo subiecto. Sed postquam formam, vel dispositionem induxit in effectum, absque alia immutatione effectus huiusmodi formam, vel dispositionem conservat; sicut in aere, prout illuminatur de novo, intelligitur quaedam mutatio; sed conservatio luminis est absque aeris immutatione, ex sola praesentia illuminantis.

ARTICULUS III. 510

Utrum Deus possit aliquid in nihilum redigere.

Ver. quaest. V. art. 2. ad 6. & pot. quaest. V. art. 3. & 4. & quol. IV. quaest. III. art. 1.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod Deus non possit aliquid in nihilum redigere. Dicit enim Augustinus in Lib. LXXXIII. Qq. (quaest. XXI.) quod *Deus non est causa tendendi in non esse*. Hoc autem contingeret, si aliquam creaturam redigeret in nihilum. Ergo Deus non potest aliquid in nihilum redigere.

2. Praeterea. Deus est causa rerum ut sint, per suam bonitatem: quia, ut Augustinus dicit in Lib. I. de doctr. christ. (cap. XXXII.) *inquantum Deus bonus est, sumus*. Sed Deus non potest non esse bonus. Ergo non potest facere ut res non sint: quod faceret, si eas in nihilum redigeret.

3. Praeterea. Si Deus in nihilum aliqua redigeret, oporteret quod hoc fieret per aliquam actionem. Sed hoc non potest esse: quia omnis actio terminatur ad aliquod ens: unde etiam actio corrumpentis terminatur ad aliquid generatum, quia generatio unius est corruptio alterius. Ergo Deus non potest aliquid in nihilum redigere.

Sed contra est quod dicitur Hierem. X. 24. *Corripe me Domine, verumtamen in iudicio, & non in furore tuo, ne forte ad nihilum redigas me.*

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt, quod Deus res in esse produxit agendo de necessitate naturae. Quod si esset verum, Deus non posset rem aliquam in nihilum redigere, sicut non potest a sua natura mutari. Sed, sicut supra est habitum (quaest. XIX. art. 4.) haec positio est falsa, & a fide catholica penitus aliena, quae confitetur, Deum res libe-

(a) *Ita codd. Alcan. & Tarrac. cum Nicolaio, Edit. Rom. & Pat.* reparatione.

libera voluntate produxisse in esse, secundum illud Psalm. CXXXIV. 6. *Omnia, quaecumque voluit, Dominus fecit*. Hoc igitur quod Deus creaturae esse communicat, ex Dei voluntate dependet: nec aliter res in esse conservat, nisi inquantum eis continue influit esse, ut dictum est (art. 1. & 2. hui. quaest.)

Sicut ergo antequam res essent, potuit eis non communicare esse, & sic eas non facere; ita postquam iam factae sunt, potest eis non influere esse; & sic esse desinerent; quod est eas in nihilum redigere.

Ad primum ergo dicendum, quod non esse non habet causam per se: quia nihil potest esse causa, nisi inquantum est ens: ens autem, per se loquendo, est causa essendi. Sic igitur Deus non potest esse causa tendendi in non esse; sed hoc habet creatura ex seipsa, inquantum est de nihilo. Sed per accidens Deus potest esse causa quod res in nihilum redigantur, subtrahendo scilicet suam actionem a rebus.

Ad secundum dicendum, quod bonitas Dei est causa rerum, non quasi ex necessitate naturae (quia divina bonitas non dependet ex rebus creatis;) sed per liberam voluntatem. Unde sicut potuit sine praeiudicio bonitatis suae res non producere in esse; ita absque detrimento suae bonitatis potest res in esse non conservare.

Ad tertium dicendum, quod si Deus rem aliquam redigeret in nihilum, hoc non esset per aliquam actionem, sed per hoc quod ab agendo cessaret.

ARTICULUS IV. 511

Utrum aliquid in nihilum redigatur.

I. dist. VIII. *quaest.* III. *art.* 2. *cor. & pot. quaest.* V. *art.* 9. *ad* 2.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod aliquid in nihilum redigatur. Finis enim respondet principio. Sed a principio nihil erat nisi Deus. Ergo ad hunc finem res perducentur ut nihil sit nisi Deus; & ita creaturae in nihilum redigentur.

2. Praeterea. Omnis creatura habet potentiam finitam. Sed nulla potentia finita se extendit ad infinitum: unde in VIII. Phys. (tex. 78.) probatur quod potentia finita non potest movere tempore infinito. Ergo nulla creatura potest durare in infinitum; & ita quandoque in nihilum redigetur.

3. Praeterea. Formae, & accidentia non habent materiam partem sui, sed quandoque desinunt esse. Ergo in nihilum rediguntur.

Sed contra est, quod dicitur Eccle. III. 14. *Didici, quod omnia opera quae fecit Deus, perseverant in aeternum.*

Respondeo dicendum, quod eorum quae a Deo fiunt circa creaturam, quaedam proveniunt secundum naturalem cursum rerum; quaedam vero miraculose operatur praeter ordinem naturalem creaturis inditum, ut infra dicetur (quaest. seq. art. 6.) Quae autem facturus est Deus secundum ordinem naturalem rebus inditum, considerari possunt ex ipsis rerum naturis; quae vero miraculose fiunt, ordinantur ad gratiae manifestationem, secundum illud Apostoli I. ad Cor. XII. 7. *Unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem*: & postmodum inter cetera subdit de miraculorum operatione. Creaturarum autem naturae hoc demonstrant ut nulla earum in nihilum redigatur: quia vel sunt immateriales, & sic in eis non est potentia ad non esse; vel sunt materiales, & sic saltem remanent semper secundum materiam, quae incorruptibilis est, utpote subiectum existens generationis, & corruptionis. Redigere etiam aliquid in nihilum non pertinet ad gratiae manifestationem, cum magis per hoc divina potentia, & bonitas (a) ostendatur, quod res in esse conservat. Unde simpliciter dicendum est, quod nihil omnino in nihilum redigetur.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod res in esse productae sunt, postquam non fuerunt, declarat potentiam producentis; sed quod in nihilum redigerentur, huiusmodi manifestationem impediret, cum Dei potentia in hoc maxime ostendatur quod res in esse conservat, secundum illud Apostoli Hebr. I. 3. *Portans omnia verbo virtutis suae.*

Ad secundum dicendum, quod potentia creaturae ad essendum est receptiva tantum; sed potentia activa est ipsius Dei, a quo est influxus essendi. Unde quod res in infinitum durent, sequitur infinitatem divinae virtutis. Determinatur tamen quibusdam rebus virtus ad manendum tempore determinato, inquantum impediri possunt ex aliquo contrario agente, ne percipiant influxum essendi, qui est ab eo, cui finita virtus non

(a) *Ita MSS. cum edit. Rom. & Nicolai. Al.* ordinetur, seu ostendatur.

non potest resistere tempore infinito, sed solum tempore determinato. Et ideo ea quæ non habent contrarium, quamvis habeant finitam virtutem, perseverant in æternum.

Ad tertium dicendum, quod formæ, & accidentia non sunt entia completa, cum non subsistant; sed quodlibet eorum est aliquid entis: sic enim ens dicitur, quia eo aliquid est. Et tamen eo modo quo sunt, non omnino in nihilum rediguntur, non quia aliqua pars eorum remanet, sed (*a*) remanent in potentia materiæ, vel subiecti.

QUAESTIO CV.

De mutatione creaturarum a Deo,

in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de secundo effectu gubernationis divinæ, qui est mutatio creaturarum: & primo de mutatione creaturarum a Deo; secundo de mutatione unius creaturæ ab alia.

Circa primum quæruntur octo.

Primo quæritur, utrum Deus immediate possit movere materiam ad formam.

Secundo, utrum immediate possit movere aliquod corpus.

Tertio, utrum possit movere intellectum.

Quarto, utrum possit movere voluntatem.

Quinto, utrum Deus operetur in omni operante.

Sexto, utrum possit aliquid facere præter ordinem rebus inditum.

Septimo, utrum omnia quæ sic Deus facit, sint miracula.

Octavo de diversitate miraculorum.

ARTICULUS I. 512

Utrum Deus possit immediate movere materiam ad formam.

Inf. quæst. cx. *art.* 2. *cor.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit immediate movere materiam ad formam. Sicut enim probat Philosophus in VII. Metaph. (tex. 28.) *formam in hac materia nihil facere potest nisi forma quæ est in materia*: quia *simile facit sibi simile*. Sed Deus non est forma in materia. Ergo non potest causare formam in materia.

2. Præterea. Si aliquod agens se habeat ad multa, nullum eorum producet, nisi determinetur ad unum per aliquid aliud: ut enim in III. de Anima (text. 58.) dicitur, *universalis opinio non movet nisi mediante aliqua particulari apprehensione*. Sed virtus divina est universalis causa omnium. Ergo non potest producere aliquam particularem formam nisi mediante aliquo particulari agente.

3. Præterea. Sicut esse commune dependet a prima causa universali; ita esse determinatum dependet a determinatis causis particularibus, ut supra habitum est (quæst. xlv. art. 5.) Sed determinatum esse alicuius rei est per propriam eius formam. Ergo propriæ rerum formæ non producuntur a Deo nisi mediantibus causis particularibus.

Sed contra est quod dicitur Genes. 11. 7. *Formavit Deus hominem de limo terræ*.

Respondeo dicendum, quod Deus immediate potest movere materiam ad formam: quia ens in potentia passiva reduci potest in actum a potentia activa, quæ eam sub sua potestate continet. Cum igitur materia contineatur sub potestate divina, utpote a Deo producta, potest reduci in actum per divinam potentiam; & hoc est moveri materiam ad formam: quia forma nihil aliud est quam actus materiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod effectus aliquis invenitur assimilari causæ agenti dupliciter. Uno modo secundum eamdem speciem, ut homo generatur ab homine, & ignis ab igne. Alio modo secundum virtualem continentiam, prout scilicet forma effectus virtualiter continetur in causa; & sic animalia ex putrefactione generata, & plantæ, & corpora mineralia assimilantur Soli, & stellis, quorum virtute generantur. Sic igitur effectus causæ agenti similatur secundum totum illud ad quod se extendit virtus agentis. Virtus autem Dei se extendit ad formam, & materiam, ut supra habitum est (quæst. xliv. ar. 1. & 2.) Unde compositum, quod generatur, similatur Deo secundum virtualem continentiam, sicut similatur composito generanti per similitudinem speciei. Unde sicut compositum generans potest movere materiam ad formam generando compositum sibi simile, ita & Deus; non autem aliqua alia forma non in materia existens, quia materia non continetur in virtute alterius substantiæ separatæ. Et ideo dæmones, & Angeli operantur circa hæc vi-

(a) *Al.* remanet.

visibilia, non quidem imprimendo formas, sed adhibendo corporalia semina.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procederet, si Deus ageret ex necessitate naturæ. Sed quia agit per voluntatem, & intellectum, qui cognoscit rationes proprias omnium formarum, & non solum universales; inde est quod potest determinate hanc vel illam formam materiæ imprimere.

Ad tertium dicendum, quod hoc ipsum quod causæ secundæ ordinantur ad determinatos effectus, est illis a Deo: unde Deus, quia alias causas ordinat ad determinatos effectus, potest etiam determinatos effectus producere per seipsum sine quocumque alio.

ARTICULUS II. 513

Utrum Deus possit immediate movere aliquod corpus.

Opusc. x. art. 1. & 5.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit immediate movere aliquod corpus. Cum enim movens, & motum oporteat esse simul, ut probatur in VII. Physic. (tex. 9. & seq.) oportet esse contactum quemdam moventis, & moti. Sed non potest esse contactus Dei, & corporis alicuius. Dicit enim Dionysius in 1. cap. de div. Nom. (a med. lect. 3.) quod *Dei non est aliquis tactus*. Ergo Deus non potest immediate movere aliquod corpus.

2. Præterea. Deus est movens non motum. Tale autem est appetibile apprehensum. Movet igitur Deus sicut desideratum, & apprehensum. Sed non apprehenditur nisi ab intellectu, qui non est corpus, nec virtus corporis. Ergo Deus non potest movere aliquod corpus immediate.

3. Præterea. Philosophus probat in VIII. Phys. (tex. 79.) quod *potentia infinita movet in instanti*. Sed impossibile est aliquod corpus in instanti moveri: quia cum omnis motus sit inter opposita, sequeretur quod duo opposita simul inessent eidem: quod est impossibile. Ergo corpus non potest immediate moveri a potentia infinita. Potentia autem Dei est infinita, ut supra habitum est (quæst. xxv. art. 2.) Ergo Deus non potest immediate movere aliquod corpus.

Sed contra. Opera sex dierum Deus fecit immediate, in quibus continetur motus corporum, ut patet per hoc quod dicitur Gen. 1. 9. *Congregentur aquæ ..... in locum unum*. Ergo Deus immediate potest movere corpus.

Respondeo dicendum, quod erroneum est dicere, Deum non posse facere per seipsum omnes determinatos effectus qui fiunt per quamcumque causam creatam. Unde cum corpora moveantur immediate a causis creatis, nulli debet venire in dubium quin Deus possit movere immediate quodcumque corpus. Et hoc quidem consequens est ad ea quæ supra dicta sunt (art. 1. hu. quæst.) Nam omnis motus corporis cuiuscumque vel consequitur formam aliquam, sicut motus localis gravium, & levium consequitur formam, quæ datur a generante, ratione cuius generans dicitur movens; vel est via ad formam aliquam, sicut calefactio est via ad formam ignis. Eiusdem autem est imprimere formam, & disponere ad formam, & dare motum consequentem formam. Ignis enim non solum generat alium ignem, sed etiam calefacit, & sursum movet. Cum igitur Deus possit immediate formam materiæ imprimere, consequens est ut possit secundum quemcumque motum corpus quodcumque movere.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est tactus; scilicet corporalis, sicut duo corpora se tangunt; & virtualis, sicut dicitur, quod contristans tangit contristatum. Secundum igitur primum contactum Deus, cum sit incorporeus, non tangit, nec tangitur; secundum autem virtualem contactum tangit quidem movendo creaturas, sed non tangitur, quia nullius creaturæ virtus naturalis potest ad ipsum pertingere. Et sic intellexit Dionysius, quod *non est tactus Dei*, ut scilicet tangatur.

Ad secundum dicendum, quod movet Deus sicut desideratum, & intellectum. Sed non oportet quod semper moveat sicut desideratum, & intellectum ab eo quod movetur; sed sicut desideratum, & motum a seipso: quia omnia operatur propter suam bonitatem.

Ad tertium dicendum, quod Philosophus in VIII. Physic. (tex. 78. & seq.) intendit probare quod virtus primi motoris non sit virtus in magnitudine, tali ratione. Virtus primi motoris est virtus infinita (quod probat per hoc quod potest movere tempore infinito.) Virtus autem infinita si esset in aliqua magnitudine, moveret in non tempore; quod est impossibile. Ergo oportet quod infini-

ni-

nita virtus primi motoris sit non in magnitudine. Ex quo patet quod corpus moveri in non tempore non consequitur nisi virtutem infinitam in magnitudine. Cuius ratio est, quia omnis virtus quae est in magnitudine, movet secundum se totam, cum moveat per necessitatem naturae. Potentia autem infinita improportionabiliter excedit quamlibet potentiam finitam. Quanto autem maior est potentia moventis, tanto est maior velocitas motus. Cum igitur potentia finita moveat tempore determinato, sequitur quod potentia infinita non moveat in aliquo tempore: quia cuiuscumque temporis ad aliud tempus est aliqua proportio. Sed virtus quae non est in magnitudine, est virtus alicuius intelligentis, qui operatur in effectibus secundum quod eis convenit. Et ideo cum corpori non possit esse conveniens moveri in non tempore, non sequitur quod moveat in non tempore.

ARTICULUS III. 514

Utrum Deus moveat immediate intellectum creatum.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod Deus non moveat immediate intellectum creatum. Actio enim intellectus est ab eo in quo est: non enim transit in exteriorem materiam, ut dicitur in IX. Metaph. (text. 16.) Actio autem eius quod movetur ab alio, non est ab eo in quo est, sed a movente. Non ergo intellectus movetur ab alio: & ita videtur quod Deus non possit movere intellectum.

2. Praeterea. Id quod habet in se principium sufficiens sui motus, non movetur ab alio. Sed motus intellectus est ipsum intelligere eius, sicut dicitur, quod *intelligere, vel sentire est motus quidam*, secundum Philosophum in III. de Anima (text. 28.) Sufficiens autem principium intelligendi est lumen intelligibile inditum intellectui. Ergo non movetur ab alio.

3. Praeterea. Sicut sensus movetur a sensibili, ita intellectus ab intelligibili. Sed Deus non est intelligibilis a nobis, sed nostrum intellectum excedit. Ergo Deus non potest movere nostrum intellectum.

Sed contra. Docens movet intellectum addiscentis. Sed Deus *docet hominem scientiam*, sicut dicitur in Psalm. XCIII. 10. Ergo Deus movet intellectum hominis.

Respondeo dicendum, quod sicut in motibus corporalibus movens dicitur quod dat formam, quae est principium motus; ita dicitur movere intellectum quod causat formam, quae est principium intellectualis operationis, quae dicitur motus intellectus. Operationis autem intellectus est duplex principium in intelligente: unum scilicet quod est ipsa virtus intellectualis, quod quidem principium est etiam in intelligente in potentia; aliud autem est principium intelligendi in actu, scilicet similitudo rei intellectae in intelligente.

Dicitur ergo aliquid movere intellectum, sive det intelligenti virtutem ad intelligendum, sive imprimat ei similitudinem rei intellectae. Utroque autem modo Deus movet intellectum creatum: ipse enim est ipsum primum ens immateriale. Et quia intellectualitas consequitur immaterialitatem, sequitur quod ipse sit primum intelligens. Unde cum primum in quolibet ordine sit causa eorum quae consequuntur, sequitur quod ab ipso sit omnis virtus intelligendi. Similiter cum ipse sit primum ens, & omnia entia praeexistant in ipso sicut in prima causa, oportet quod sint in eo intelligibiliter secundum modum eius. Sicut enim omnes rationes rerum intelligibiles primo existunt in Deo, & ab eo derivantur in alios intellectus, ut actu intelligant; sic etiam derivantur in creaturas, ut subsistant.

Sic igitur Deus movet intellectum creatum, inquantum dat ei virtutem ad intelligendum vel naturalem, vel superadditam, & inquantum imprimit ei species intelligibiles, & utrumque tenet, & conservat in esse.

Ad primum ergo dicendum, quod operatio intellectualis est quidem ab intellectu in quo est, sicut a causa secunda, sed a Deo sicut a causa prima: ab ipso enim datur intelligenti quod intelligere possit.

Ad secundum dicendum, quod lumen intellectuale simul cum similitudine rei intellectae est sufficiens principium intelligendi; secundarium tamen, & ab ipso primo principio dependens.

Ad tertium dicendum, quod intelligibile movet intellectum nostrum, inquantum quodammodo imprimit ei suam similitudinem, per quam intelligi potest. Sed similitudines quas Deus imprimit intel-

tellectui creato, non sufficiunt ad ipsum Deum intelligendum per essentiam, ut supra habitum est (quæst. lvi. art. 3.) Unde movet intellectum creatum, cum tamen non sit ei intelligibilis, ut dictum est (quæst. xii. art. 2.)

ARTICULUS IV. 515

Utrum Deus possit movere voluntatem creatam.

Inf. quæst. cxi. *art.* 2. *& quæst.* cxv. *art.* 4. *&* 1. 2. *quæst.* ix. *art.* 6. *& quæst.* lxxx. *art.* 2. *& II. dist.* xv. *quæst. quæst.* 1. *art.* 3. *& III. cont. cap.* lxxxviii. lxxxix. xci. *&* xcii. *prin. & ver. quæst.* xxii. *art.* 8.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit movere voluntatem creatam. Omne enim quod movetur ab extrinseco, cogitur. Sed voluntas non potest cogi. Ergo non movetur ab aliquo extrinseco; & ita non potest moveri a Deo.

2. Præterea. Deus non potest facere quod contradictoria sint simul vera. Hoc autem sequeretur, si voluntatem moveret: nam voluntarie moveri est ex se moveri, & non ab alio. Ergo Deus non potest voluntatem movere.

3. Præterea. Motus magis attribuitur moventi quam mobili: unde homicidium non attribuitur lapidi, sed proiicienti. Si igitur Deus moveat voluntatem, sequitur quod opera voluntaria non imputentur homini ad meritum, vel demeritum. Hoc autem est falsum. Non igitur Deus movet voluntatem.

Sed contra est quod dicitur Philip. II. 13. *Deus est qui operatur in nobis velle, & perficere.*

Respondeo dicendum, quod sicut intellectus, ut dictum est (art. præc.) movetur ab obiecto, & ab eo qui dedit virtutem intelligendi; ita voluntas movetur ab obiecto, quod est bonum, & ab eo qui causat virtutem volendi.

Potest autem voluntas moveri sicut ab obiecto a quocumque bono; non autem sufficienter, & efficaciter, nisi a Deo. Non enim sufficienter aliquid potest movere aliquod mobile, nisi virtus activa moventis excedat, vel saltem adæquet virtutem passivam mobilis. Virtus autem passiva voluntatis se extendit ad bonum in universali; est enim eius obiectum bonum universale, sicut & intellectus obiectum est ens universale. Quodlibet autem bonum creatum est quoddam particulare bonum; solus autem Deus est bonum universale. Unde ipse solus implet voluntatem, & sufficienter eam movet ut obiectum. Similiter autem & virtus volendi a solo Deo causatur. Velle enim nihil aliud est quam inclinatio quædam in obiectum voluntatis, quod est bonum universale. Inclinare autem in bonum universale est primi moventis, cui proportionatur ultimus finis; sicut in rebus humanis dirigere ad bonum commune est eius qui præest multitudini. Unde utroque modo proprium est Dei movere voluntatem, sed maxime secundo modo interius eam inclinando.

Ad primum ergo dicendum, quod illud quod movetur ab altero, dicitur cogi, si moveatur contra inclinationem propriam; sed si moveatur ab alio, quod sibi dat propriam inclinationem, non dicitur cogi, sicut grave, cum movetur deorsum a generante, non cogitur. Sic igitur Deus movendo voluntatem non cogit ipsam, quia dat ei eius propriam inclinationem.

Ad secundum dicendum, quod moveri voluntarie est moveri ex se, idest a principio intrinseco; sed illud principium intrinsecum potest esse ab alio principio extrinseco: & sic moveri ex se non repugnat ei quod movetur ab alio.

Ad tertium dicendum, quod si voluntas ita moveretur ab alio quod ex se nullatenus moveretur, opera voluntatis non imputarentur ad meritum, vel demeritum; sed quia per hoc quod movetur ab alio, non excluditur quin moveatur ex se, ut dictum est (in solut. præc.) ideo per consequens non tollitur ratio meriti, vel demeriti.

ARTICULUS V. 516

Utrum Deus operetur in omni operante.

III. cont. cap. lxvi. *&* lxvii. *& IV. cap.* xliv. *& opu.* iii. *cap.* cxxxi. *fin. &* cxlv.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod Deus non operetur in omni operante. Nulla enim insufficientia est Deo attribuenda. Si igitur Deus operatur in omni operante, sufficienter in quolibet operatur. Superfluum igitur esset quod agens creatum aliquid operaretur.

2. Præterea. Una operatio non est simul a duobus operantibus, sicut nec unus

unus numero motus potest esse duorum mobilium. Si igitur operatio creaturæ est a Deo in creatura operante, non potest esse simul a creatura; & ita nulla creatura aliquid operatur.

3. Præterea. Faciens dicitur esse causa operationis facti, inquantum dat ei formam qua operatur. Si igitur Deus est causa operationis rerum factarum ab ipso, hoc erit, inquantum dat eis virtutem operandi. Sed hoc est a principio, quando rem facit. Ergo videtur quod ulterius non operetur in creatura operante.

Sed contra est quod dicitur Isa. xxvi. 12. *Omnia opera nostra operatus es in nobis Domine*.

Respondeo dicendum, quod Deum operari in quolibet operante aliqui sic intellexerunt, quod nulla virtus creata aliquid operaretur in rebus, sed solus Deus immediate omnia operaretur; puta quod ignis non calefaceret, sed Deus in igne; & similiter de omnibus aliis.

Hoc autem est impossibile. Primo quidem quia sic subtraheretur ordo causæ, & causati a rebus creatis: quod pertinet ad impotentiam creantis. Ex virtute enim agentis est quod suo effectui det virtutem agendi. Secundo quia virtutes operativæ quæ in rebus inveniuntur, frustra essent rebus attributæ, si per eas nihil operarentur: quinimmo omnes res creatæ viderentur quodammodo esse frustra, si propria operatione destituerentur; cum omnes res sint propter suam operationem. Semper enim imperfectum est propter perfectius. Sicut igitur materia est propter formam; ita forma, quæ est actus primus, est propter suam operationem, quæ est actus secundus: & sic operatio est finis rei creatæ. Sic igitur intelligendum est Deum operari in rebus, quod tamen ipsæ res propriam habeant operationem.

Ad cuius evidentiam considerandum est, quod cum sit causarum quatuor genera; *materia* non est principium actionis, sed se habet ut subiectum recipiens actionis effectum; *finis* vero, & *agens*, & *forma* se habent ut actionis principium, sed ordine quodam. Nam primum quidem principium actionis est finis, qui movet agentem; secundo vero agens; tertio autem forma eius, quod ab agente applicatur ad agendum; quamvis & ipsum agens per formam suam agat, ut patet in artificialibus. Artifex enim movetur ad agendum a fine, qui est ipsum operatum, puta arca, vel lectus; & applicat ad actionem securim, quæ incidit per suum acumen. Sic igitur secundum hæc tria Deus in quolibet operante operatur. Primo quidem secundum rationem finis: cum enim omnis operatio sit propter aliquod bonum verum, vel apparens (nihil autem est, vel apparet bonum, nisi secundum quod participat aliquam similitudinem summi boni, quod est Deus) sequitur quod ipse Deus sit cuiuslibet operationis causa ut finis. Secundo considerandum est, quod si sint multa agentia ordinata, semper secundum agens agit in virtute primi agentis. Nam primum agens movet secundum ad agendum: & secundum hoc omnia agunt in virtute ipsius Dei; & ita ipse est causa omnium actionum agentium. Tertio considerandum est, quod Deus movet non solum res ad operandum, quasi applicando formas, & virtutes rerum ad operationem (sicut etiam artifex applicat securim ad scindendum, qui tamen interdum formam securi non tribuit) sed etiam dat formas creaturis agentibus, & eas tenet in esse. Unde non solum est causa actionum, inquantum dat formam, quæ est principium actionis (sicut generans dicitur esse causa motus gravium, & levium) sed etiam sicut conservans formas, & virtutes rerum; prout Sol dicitur causa manifestationis colorum, inquantum dat, & conservat lumen, quo manifestantur colores. Et quia forma rei est intra rem, & tanto magis, quanto consideratur ut prior, & universalior; & ipse Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebus; sequitur quod Deus in omnibus intime operetur. Et propter hoc in sacra Scriptura operationes naturæ Deo attribuuntur quasi operanti in natura, secundum illud Iob x. 11. *Pelle, & carnibus vestisti me, ossibus, & nervis compegisti me*.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus sufficienter operatur (a) in rebus ad modum primi agentis; nec propter hoc superfluit operatio secundorum agentium.

Ad secundum dicendum, quod una actio non procedit a duobus agentibus unius ordinis; sed nihil prohibet quin una & eadem actio procedat a primo, & secundo agente. Ad

(a) *Ita cod. Alcan. cum editis plurimis. Edit. Rom.* in nobis.

Ad tertium dicendum, quod Deus non solum dat formas rebus, sed etiam conservat eas in esse, & applicat eas ad agendum, & est finis omnium actionum, ut dictum est (in corp. art.)

ARTICULUS VI. 517

Utrum Deus possit facere aliquid præter ordinem rebus inditum.

III. Part. quæst. xliii. *art.* i. *cor. & III. contra cap.* xcviii. xcix. *&* clxi. *& po. quæst.* vi. *art.* i. *& op.* iii. *cap.* cxxxviii. *& op.* x. *art.* i. *&* 17.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit facere aliquid præter ordinem rebus inditum. Dicit enim Augustinus Lib. XXVI. contra Faustum (cap. iii. ante med.) *Deus conditor, & creator omnium naturarum nihil contra naturam facit.* Sed hoc videtur esse contra naturam quod est præter ordinem naturaliter rebus inditum. Ergo Deus non potest facere aliquid præter ordinem rebus inditum.

2. Præterea. Sicut ordo iustitiæ est a Deo, ita & ordo naturæ. Sed Deus non potest facere aliquid præter ordinem iustitiæ: faceret enim tunc aliquid iniustum. Ergo non potest facere aliquid præter ordinem naturæ.

3. Præterea. Ordinem naturæ Deus instituit. Si igitur præter ordinem naturæ Deus aliquid faciat, videtur quod ipse sit mutabilis: quod est inconveniens.

Sed contra est quod Augustinus dicit Lib. XXVI. contra Faustum (loc. cit.) quod *Deus aliquando aliquid facit contra solitum cursum naturæ.*

Respondeo dicendum, quod a qualibet causa derivatur aliquis ordo in suos effectus, cum quælibet causa habeat rationem principii: & ideo secundum multiplicationem causarum multiplicantur & ordines, quorum unus continetur sub altero, sicut & causa continetur sub causa. Unde causa superior non continetur sub ordine causæ inferioris, sed e converso: cuius exemplum apparet in rebus humanis: nam ex patrefamilias dependet ordo domus, qui continetur sub ordine civitatis, qui procedit a civitatis rectore, cum & hic contineatur sub ordine Regis, a quo totum regnum ordinatur.

Si ergo ordo rerum consideretur, prout dependet a prima causa, sic contra rerum ordinem Deus facere non potest: si enim sic faceret, faceret contra suam præscientiam, aut voluntatem, aut bonitatem. Si vero consideretur rerum ordo, prout dependet a qualibet secundarum causarum, sic Deus potest facere præter ordinem rerum: quia ordini secundarum causarum ipse non est subiectus; sed talis ordo ei subiicitur, quasi ab eo procedens, non per necessitatem naturæ, sed per arbitrium voluntatis. Potuisset enim & alium ordinem rerum instituere: unde & potest præter hunc ordinem institutum agere, cum voluerit; puta, agendo effectus secundarum causarum sine ipsis, vel producendo aliquos effectus, ad quos causæ secundæ non se extendunt. Unde & Augustinus dicit Lib. XXVI. contra Faustum (loc. sup. cit.) quod *Deus contra solitum cursum naturæ facit; sed contra summam legem nullo modo facit, quia contra seipsum non facit.*

Ad primum ergo dicendum, quod cum aliquid contingit in rebus naturalibus præter naturam inditam, hoc potest dupliciter contingere. Uno modo per actionem agentis qui inclinationem naturalem non dedit; sicut homo movet corpus grave sursum, quod non habet (a) ab eo ut moveatur deorsum; & hoc est contra naturam. Alio modo per actionem illius agentis a quo dependet actio naturalis; & hoc non est contra naturam, ut patet in fluxu, & refluxu maris, qui non est contra naturam, quamvis sit præter motum naturalem aquæ, quæ movetur deorsum: est enim ex impressione cælestis corporis, a quo dependet naturalis inclinatio inferiorum corporum. Cum igitur naturæ ordo sit a Deo rebus inditus, si quid præter hunc ordinem faciat, non est contra naturam. Unde Augustinus dicit Lib. XXVI. contra Faustum (loc. cit.) quod *id est cuilibet rei naturale quod ille fecerit a quo est omnis modus, numerus, & ordo naturæ.*

Ad secundum dicendum, quod ordo iustitiæ est secundum relationem ad causam primam, quæ est regula omnis iustitiæ: & ideo præter hunc ordinem Deus nihil facere potest.

Ad tertium dicendum, quod Deus sic rebus certum ordinem indidit, ut tamen sibi reservaret quod ipse aliquando aliter ex causa esset facturus. Unde cum præter hunc ordinem agit, non mutatur.

A R-

(a) *Nicolaius* ab ea.

ARTICULUS VII. 518

Utrum omnia quæ Deus facit præter ordinem naturalem rerum, sint miracula.

Pot. quæst. VI. *art.* 2. & *II. di.* XVIII. *quæst.* I. *artic.* 3. & *III. cont. cap.* CI. & CII.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod non omnia quæ Deus facit præter ordinem naturalem rerum, sint miracula. Creatio enim mundi, & etiam animarum, & iustificatio impii fiunt a Deo præter ordinem naturalem: non enim fiunt per actionem alicuius causæ naturalis: & tamen hæc miracula non dicuntur. Ergo non omnia quæ facit Deus præter ordinem naturalem rerum, sunt miracula.

2. Præterea. Miraculum dicitur aliquid *arduum, & insolitum (a) supra facultatem naturæ, & spem admirantis proveniens*. Sed quædam fiunt præter naturæ ordinem, quæ tamen non sunt ardua: sunt enim in minimis rebus, sicut in restauratione, vel sanatione ægrotorum: nec etiam sunt insolita, cum frequenter eveniant, sicut cum infirmi in plateis ponebantur, ut ad umbram Petri sanarentur: (Act. V.) nec etiam sunt supra facultatem naturæ, ut cum aliqui sanantur a febribus: nec etiam supra spem, sicut resurrectionem mortuorum omnes speramus, quæ tamen fiet præter ordinem naturæ. Ergo non omnia quæ fiunt præter naturæ ordinem, sunt miracula.

3. Præterea. Miraculi nomen ab admiratione sumitur. Sed admiratio est de rebus sensui manifestis: quandoque autem aliqua accidunt præter ordinem naturalem in rebus sensui non manifestis; sicut cum Apostoli facti sunt scientes neque invenientes, neque discentes. Ergo non omnia quæ fiunt præter ordinem naturæ, sunt miracula.

Sed contra est quod Augustinus dicit Lib. XXVI. contra Faustum (cap. III. a med.) quod *cum Deus aliquid facit contra cognitum nobis cursum, solitumque naturæ, magnalia, vel mirabilia nominantur*.

Respondeo dicendum, quod nomen miraculi ab admiratione sumitur. Admiratio autem consurgit, cum effectus sunt manifesti, & causa occulta; sicut aliquis admiratur, cum videt eclipsim Solis, & ignorat causam, ut dicitur in principio Metaphys. (cap. II.) Potest autem causa effectus alicuius apparentis alicui esse nota, quæ tamen est alii incognita. Unde aliquid est mirum uni quod non est mirum alii; sicut eclipsim Solis miratur rusticus, non autem astrologus. Miraculum autem dicitur quasi admiratione plenum, quod scilicet habet causam simpliciter, & omnibus occultam. Hæc autem est Deus. Unde illa quæ a Deo fiunt præter causas nobis notas, miracula dicuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod creatio, & iustificatio impii, etsi a solo Deo fiant, non tamen, proprie loquendo, miracula dicuntur: quia non sunt nata fieri per alias causas; & ita non contingunt præter ordinem naturæ, cum hæc (b) ad ordinem naturæ non pertineant.

Ad secundum dicendum, quod *arduum* dicitur miraculum, non propter dignitatem rei in qua fit, sed quia excedit facultatem naturæ. Similiter etiam *insolitum* dicitur, non quia frequenter non eveniat, sed quia est præter naturalem consuetudinem. Supra facultatem autem naturæ dicitur aliquid, non solum propter substantiam facti, sed etiam propter modum, & ordinem faciendi. Supra spem etiam naturæ miraculum esse dicitur, non supra spem gratiæ, quæ est ex fide, per quam credimus resurrectionem futuram.

Ad tertium dicendum, quod scientia Apostolorum, quamvis secundum se non fuerit manifesta, manifestabatur tamen in effectibus, ex quibus mirabilis apparebat.

ARTICULUS VIII. 519

Utrum unum miraculum sit maius alio.

I. 2. *quæst.* CXIII. *art.* 10. *corp.* & *III. cont. cap.* CI. *fin.*

AD octavum sic proceditur. Videtur quod unum miraculum non sit maius alio. Dicit enim Augustinus in epist. ad Volusianum: *In rebus mirabiliter factis tota ratio facti est potentia facientis*. Sed eadem potentia, scilicet Dei, fiunt omnia miracula. Ergo unum non est maius alio.

2. Præterea. Potentia Dei est infinita. Sed infinitum improportionabiliter excedit omne finitum. Ergo non magis est mirandum quod faciat hunc effectum quam

(a) *Ita ex Mss. restituerunt Theologi. Edit. Rom.* præter facultatem. (b) *Ita cod. Alcan. cum aliis, & editi fere omnes. Edit. Rom.* ad facultatem naturæ.

quam illum: ergo unum miraculum non est maius altero.

Sed contra est quod Dominus dicit Ioan. XIV. 12. de operibus miraculosis loquens: *Opera quae ego facio, & ipse faciet, & maiora horum faciet*.

Respondeo dicendum, quod nihil potest dici miraculum ex comparatione potentiae divinae: quia quodcumque factum divinae potentiae comparatum est minimum, secundum illud Isa. xl. 15. *Ecce gentes quasi stilla situlae, & quasi momentum staterae reputatae sunt*. Sed dicitur aliquid miraculum per comparationem ad facultatem naturae, quam excedit. Et ideo secundum quod magis excedit facultatem naturae, secundum hoc maius miraculum dicitur. Excedit autem aliquid facultatem naturae tripliciter. Uno modo quantum ad substantiam facti, sicut quod duo corpora sint simul, vel quod Sol retrocedat, aut quod corpus humanum glorificetur; quod nullo modo natura facere potest: & ista tenent summum gradum in miraculis. Secundo aliquid excedit facultatem naturae, non quantum ad id quod fit, sed quantum ad id in quo fit, sicut resuscitatio mortuorum, & illuminatio caecorum, & similia: potest enim natura causare vitam, sed non in mortuo; & potest praestare visum, sed non caeco: & haec tenent secundum locum in miraculis. Tertio modo excedit aliquid facultatem naturae quantum ad modum, & ordinem faciendi; sicut cum aliquis subito per virtutem divinam a febre curatur absque curatione, & consueto processu naturae in talibus; & cum statim aer divina virtute in pluvias densatur absque naturalibus causis, sicut factum est ad preces Samuelis, & Eliae: (I. Reg. XII. & III. Reg. XVIII.) & huiusmodi tenent infimum locum in miraculis. Quaelibet tamen horum habent diversos gradus, secundum quod diversimode excedunt facultatem naturae.

Et per hoc patet solutio ad obiecta, quae procedunt ex parte divinae potentiae.

QUAESTIO CVI.

Quomodo una creatura moveat aliam, & primo de Angelorum illuminatione,

in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est, quomodo una creatura moveat aliam. Erit autem haec consideratio tripartita: ut primo consideremus, quomodo Angeli moveant, qui sunt creaturae pure spirituales; secundo, quomodo corpora moveant; tertio, quomodo homines, qui sunt ex spirituali, & corporali natura compositi.

Circa primum tria consideranda occurrunt: primo, quomodo Angelus agat in Angelum; secundo, quomodo in creaturam corporalem; tertio, quomodo in homines.

Circa primum considerare oportet de illuminatione, & locutione Angelorum, & ordinatione eorum ad invicem, tam bonorum, quam malorum.

Circa illuminationem quaeruntur quatuor.

Primo, utrum unus Angelus moveat intellectum alterius illuminando.

Secundo, utrum unus moveat voluntatem alterius.

Tertio, utrum inferior Angelus possit illuminare superiorem.

Quarto, utrum superior Angelus illuminet inferiorem de omnibus quae cognoscit.

ARTICULUS I. 520

Utrum unus Angelus illuminet alium.

II. dist. IX. art. 2. & dist. XI. quaest. II. art. 1. & ver. quaest. VII. art. 1. & I. Cor. XIII. lect. 2.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod unus Angelus non illuminet alium. Angeli enim eamdem beatitudinem possident nunc quam nos in futuro expectamus. Sed tunc unus homo non illuminabit alium, secundum illud Hier. XXXI. 34. *Non docebit ultra vir proximum suum, & vir fratrem suum*. Ergo etiam nunc unus Angelus non illuminat alium.

2. Praeterea. Triplex est lumen in Angelis, naturae, & gratiae, & gloriae. Sed Angelus illuminatur lumine naturae a creante, lumine gratiae a iustificante, lumine gloriae a beatificante: quod totum Dei est. Ergo unus Angelus non illuminat alium.

3. Praeterea. Lumen est forma quaedam mentis. Sed mens rationalis a solo Deo formatur, nulla interposita creatura, ut Augustinus dicit in Lib. lxxxiii. Qq. (quaest. li. non procul a fin.) Ergo unus Angelus non illuminat mentem alterius.

Sed contra est quod dicit Dionysius VIII. cap. cael. Hier. (parum ante med.) quod *Angeli secundae hierarchiae purgantur, & il-*

& illuminantur, & perficiuntur per Angelos primæ hierarchiæ.

Respondeo dicendum, quod unus Angelus illuminat alium.

Ad cuius evidentiam considerandum est, quod lumen, secundum quod ad intellectum pertinet, nihil est aliud quam quædam manifestatio veritatis, secundum illud ad Eph. v. 13. *Omne quod manifestatur, lumen est*. Unde illuminare nihil aliud est quam manifestationem agnitæ veritatis alii tradere: secundum quem modum Apostolus dicit ad Ephes. III. 8. *Mihi omnium sanctorum minimo data est gratia hæc, illuminare omnes, quæ sit dispensatio sacramenti absconditi a sæculis in Deo*. Sic igitur unus Angelus dicitur illuminare alium, inquantum ei manifestat veritatem quam ipse cognoscit. Unde Dionysius dicit VII. cap. cælest. Hierar. (post med.) quod *Theologi plane monstrant cælestium substantiarum (a) ordines a supremis mentibus doceri deificas scientias*.

Cum autem ad intelligendum duo concurrant, ut supra diximus (quæst. præc. art. 3.) scilicet virtus intellectiva, & similitudo rei intellectæ; secundum hæc duo unus Angelus alteri veritatem notam notificare potest. Primo quidem fortificando virtutem intellectivam eius: sicut enim virtus imperfectioris corporis confortatur ex situali propinquitate perfectioris corporis (ut minus calidum crescit in calore ex præsentia magis calidi) ita virtus intellectiva inferioris Angeli confortatur ex conversione superioris Angeli ad ipsum: hoc enim facit in spiritualibus ordo conversionis quod facit in corporalibus ordo localis propinquitatis. Secundo autem unus Angelus alteri manifestat veritatem ex parte similitudinis rei intellectæ. Superior enim Angelus notitiam veritatis accipit in universali quadam conceptione, ad quam capiendam inferioris Angeli intellectus non esset sufficiens; sed est ei connaturale ut magis particulariter veritatem accipiat. (b) Superior ergo Angelus veritatem quam universaliter concipit, quodammodo distinguit, ut ab inferiori capi possit, & sic eam cognoscendam illi proponit; sicut etiam apud nos, doctores quod in summa capiunt, multipliciter distinguunt, providentes capacitati aliorum. Et hoc est quod Dionysius dicit xv. cap. cæl. Hier. (non remote a med.) *Unaquæque substantia intellectualis datam sibi a diviniore uniformem intelligentiam (c) provida virtute dividit, & multiplicat ad inferioris sursum ductricem analogiam*.

Ad primum ergo dicendum, quod omnes Angeli, tam superiores, quam inferiores, immediate vident Dei essentiam: & quantum ad hoc unus non docet alium: de hac enim doctrina Propheta loquitur, unde dicit: *Non docebit vir fratrem suum, dicens, Cognosce Dominum: omnes enim cognoscent me a minimo eorum usque ad maximum*. Sed rationes divinorum operum, quæ in Deo cognoscuntur sicut in causa, omnes quidem Deus in seipso cognoscit, quia seipsum comprehendit; aliorum vero Deum videntium tanto unusquisque in Deo plures rationes cognoscit, quanto eum perfectius videt. Unde superior Angelus plura in Deo de rationibus divinorum operum cognoscit quam inferior; & de his eum illuminat: & hoc est quod dicit Dionysius IV. cap. de div. Nom. (non multum a princ. lect. 1.) quod *Angeli existentium illuminantur rationibus*.

Ad secundum dicendum, quod unus Angelus non illuminat alium, tradendo ei lumen naturæ, vel gratiæ, vel gloriæ; sed confortando lumen naturale ipsius, & manifestando ei veritatem de his quæ pertinent ad statum naturæ, & gratiæ, & gloriæ, ut dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod rationalis mens formatur immediate a Deo vel sicut imago ab exemplari, quia non est facta ad alterius imaginem quam Dei; vel sicut subiectum ab ultima forma completiva, quia semper mens creata reputatur informis, nisi ipsi primæ veritati inhæreat. Aliæ vero illuminationes quæ sunt ab homine, vel Angelo, sunt quasi dispositiones ad ultimam formam.

ARTICULUS II. 521

Utrum unus Angelus possit movere voluntatem alterius.

1. 2. *quæst.* IX. *art.* 4. & *III. cont. cap.* LXXXVIII. & LXXXIX.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod unus Angelus possit movere voluntatem alterius. Quia secundum Dionysium sicut unus Angelus illuminat alium,

(a) *Ita cod. Alcan. & communiter editi. Edit. Rom.* ornatus. (b) *Ita cod. cit. Al.* Superior vero Angelus veritatem, quam velociter concipit (*Garcia*, & *Nicolaius* accipit) quodammodo &c. (c) *Ita cod. cit. Al.* propria.

lium, ita purgat, & perficit, ut patet ex auctoritate supradicta (art. præc. in arg. *Sed contra*.) Sed purgatio, & perfectio videntur pertinere ad voluntatem: nam purgatio videtur esse a sordibus culpæ, quæ pertinet ad voluntatem; perfectio autem videtur esse pec consecutionem finis, qui est obiectum voluntatis. Ergo unus Angelus potest movere voluntatem alterius.

2. Præterea. Sicut Dionysius dicit VII. & VIII. cap. cæl. Hierar. (circ. princ.) nomina Angelorum designant eorum proprietates. Seraphim enim *incendentes* dicuntur, aut *calefacientes*; quod est per amorem, qui ad voluntatem pertinet. Unus ergo Angelus movet voluntatem alterius.

3. Præterea. Dicit Philosophus in III. de Anima (text. 57.) quod *appetitus superior movet appetitum inferiorem*. Sed sicut intellectus Angeli superioris superior est, ita etiam appetitus. Ergo videtur quod superior Angelus possit immutare voluntatem alterius.

Sed contra. Eius est immutare voluntatem cuius est iustificare; cum iustitia sit rectitudo voluntatis. Sed solus Deus est qui iustificat. Ergo unus Angelus non potest mutare voluntatem alterius.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 4.) voluntas immutatur dupliciter, uno modo ex parte obiecti, alio modo ex parte ipsius potentiæ. Ex parte quidem obiecti movet voluntatem & ipsum bonum, quod est voluntatis obiectum (sicut appetibile movet appetitum) & ille qui demonstrat obiectum, puta qui demonstrat aliquid esse bonum. Sed, sicut supra dictum est (loc. cit.) alia quidem bona aliqualiter inclinant voluntatem; sed nihil sufficienter movet voluntatem nisi bonum universale, quod est Deus: & hoc bonum solus ipse ostendit, ut per essentiam videatur a beatis, qui dicenti Moysi, *Ostende mihi gloriam tuam*, respondit: *Ego ostendam tibi omne bonum*, ut habetur Exod. XXXIII. 18. & 19. Angelus ergo non sufficienter movet voluntatem neque ut obiectum, neque ut ostendens obiectum; sed inclinat eam ut amabile quoddam, & ut manifestans aliqua bona creata ordinata in Dei bonitatem: & per hoc inclinare potest ad amorem creaturæ, vel Dei per modum suadentis. Ex parte vero ipsius potentiæ voluntas nullo modo potest moveri nisi a Deo. Operatio enim voluntatis est inclinatio quædam volentis in volitum. Hanc autem inclinationem solus ille immutare potest qui virtutem volendi creaturæ contulit, sicut & naturalem inclinationem solum illud agens potest mutare quod potest dare virtutem quam consequitur inclinatio naturalis. Solus autem Deus est qui potentiam volendi tribuit creaturæ, quia ipse solus est auctor intellectualis naturæ. Unde Angelus voluntatem alterius movere non potest.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum modum illuminationis est accipienda & purgatio, & perfectio. Et quia Deus illuminat, immutando intellectum, & voluntatem; purgat a defectibus intellectus, & voluntatis, & perficit in finem intellectus, & voluntatis. Angeli autem illuminatio refertur ad intellectum, ut dictum est (art. præc.) ideo etiam purgatio Angeli intelligitur a defectu intellectus, qui est nescientia; perfectio autem est consummatio in finem intellectus, qui est veritas cognita. Et hoc est quod dicit Dionysius VI. cap. eccl. Hier. (part. 3. inter med. & fin.) quod *in cælesti hierarchia purgatio est in subiectis essentiis, tamquam ignotorum illuminatio in perfectiorem scientiam inducens*; sicut si dicamus visum corporalem purgari, inquantum removentur tenebræ; illuminari vero, inquantum perfunditur lumine; perfici vero, secundum quod perducitur ad cognitionem colorati.

Ad secundum dicendum, quod unus Angelus potest inducere alium ad amorem Dei per modum persuadentis, ut supra dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod Philosophus loquitur de appetitu inferiori sensitivo, qui potest moveri a superiori intellectivo, quia pertinet ad eamdem naturam animæ, & quia inferior appetitus est virtus in organo corporali: quod in Angelis locum non habet.

ARTICULUS III. 524

Utrum Angelus inferior superiorem illuminare possit.

II. dist. IX. art. 2. & ver. quæst. IX. art. 3.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod Angelus inferior superiorem illuminare possit. Ecclesiastica enim hierarchia derivata est a cælesti, & eam repræsentat: unde & superna Hierusalem

lem dicitur *mater nostra* Gal. iv. Sed (a) in Ecclesia etiam superiores illuminantur ab inferioribus, & docentur, secundum illud Apostoli I. ad Cor. xiv. 31. *Potestis omnes per singulos prophetare, ut omnes discant, & omnes exhortentur*. Ergo & in cælesti hierarchia superiores ab inferioribus possunt illuminari.

2. Præterea. Sicut ordo corporalium substantiarum dependet ex Dei voluntate, ita & ordo substantiarum spiritualium. Sed, sicut dictum est (quæst. præc. art. 6. & 7.) Deus quandoque præter ordinem substantiarum corporalium operatur. Ergo etiam quandoque operatur præter ordinem spiritualium substantiarum, illuminando inferiores non per medios superiores. Sic ergo inferiores illuminati a Deo possunt superiores illuminare.

3. Præterea. Unus Angelus alium illuminat, ad quem se convertit, ut supra dictum est (art. 1. huius quæst.) Sed cum ista conversio sit voluntaria, potest supremus Angelus ad infimum se convertere mediis prætermissis. Ergo potest eum immediate illuminare; & ita potest illuminare superiores.

Sed contra est quod Dionysius dicit (cap. v. eccl. Hier. in princ.) *hanc legem esse Divinitatis immobiliter firmatam, ut inferiora reducantur in Deum per superiora*.

Respondeo dicendum, quod inferiores Angeli numquam illuminant superiores, sed semper ab eis illuminantur. Cuius ratio est, quia, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 6.) ordo continetur sub ordine, sicut causa continetur sub causa: unde sicut ordinatur causa ad causam, ita ordo ad ordinem. Et ideo non est inconveniens, si aliquando aliquid fiat præter ordinem inferioris causæ, ad ordinandum in superiorem causam, sicut in rebus humanis prætermittitur mandatum præsidis, ut obediatur principi. Et ita contingit ut præter ordinem naturæ corporalis aliquid Deus miraculose operetur, ad ordinandum homines in eius cognitionem. Sed prætermissio ordinis qui debetur spiritualibus substantiis, in nullo pertinet ad ordinationem hominum in Deum; cum operationes Angelorum non sint nobis manifestæ, sicut operationes sensibilium corporum. Et ideo ordo qui convenit spiritualibus substantiis, numquam a Deo prætermittitur, quin semper inferiora moveantur per superiora, & non e converso.

Ad primum ergo dicendum, quod ecclesiastica hierarchia imitatur cælestem aliqualiter, sed non perfecte consequitur eius similitudinem. In cælesti enim hierarchia tota ratio ordinis est ex propinquitate ad Deum: & ideo illi qui sunt Deo propinquiores, sunt & gradu sublimiores, & scientia clariores; & propter hoc superiores numquam ab inferioribus illuminantur. Sed in ecclesiastica hierarchia interdum qui sunt Deo per sanctitatem propinquiores, sunt gradu infimi, & scientia non eminentes; & quidam in uno etiam secundum scientiam eminent, & in alio deficiunt: & propter hoc superiores ab inferioribus doceri possunt.

Ad secundum dicendum, quod non est similis ratio de hoc quod Deus agat præter ordinem naturæ corporalis, & spiritualis, ut dictum est (in corp. ar.) Unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod Angelus voluntate convertitur ad alium Angelum illuminandum; sed voluntas Angeli semper regulatur lege divina, quæ ordinem in Angelis instituit.

ARTICULUS IV. 523

Utrum Angelus superior illuminet inferiorem de omnibus sibi notis.

II. dist. ix. *art.* 2. *& dist.* xi. *quæst.* ii. *art.* 1. *& ver. quæst.* ix. *art.* 1.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod Angelus superior non illuminet inferiorem de omnibus quæ ipse novit. Dicit enim Dionysius xii. cap. cælest. Hierarch. (a med.) quod *Angeli superiores habent scientiam magis universalem, inferiores vero magis particularem, & subiectam*. Sed plura continentur sub scientia universali quam sub particulari. Ergo non omnia quæ sciunt superiores Angeli, cognoscunt inferiores per superiorum illuminationem.

2. Præterea. Magister dicit in xi. dist. II. Sent. quod *superiores Angeli cognoverunt a sæculis mysterium incarnationis; inferioribus vero ignotum fuit, usquequo completum est*. Quod videtur per hoc quod quibusdam Angelis quærentibus: *Quis est iste Rex gloriæ?* quasi ignorantibus alii respondent quasi scientes: *Dominus virtutum ipse est Rex gloriæ*: ut Dionysius exponit vii. cap. cælest. Hierar. (a med.) Hoc autem non esset, si superiores Angeli illuminarent inferiores de omnibus quæ

(a) *Ita edit. In cod. Alcan. legendum* in ecclesiastica *suspicatur Thomas Madalena*.

quæ ipsi cognoscunt. Non ergo eos illuminant de omnibus sibi notis.

3. Præterea. Si superiores Angeli inferioribus annuntiant omnia quæ cognoscunt, nihil inferioribus ignotum remanet quod superiores cognoscunt. Non ergo de cetero superiores poterunt illuminare inferiores: quod videtur inconveniens. Non ergo superiores de omnibus inferiores illuminant.

Sed contra est quod Gregorius dicit (implic. hom. XXXIV. in Evang. a med. sed expres. Magister in IX. distinct. II. Sent.) quod *in illa cælesti patria licet quædam data sint excellenter, nihil tamen possidetur singulariter*: & Dionysius dicit XV. cap. cæl. Hierar. (circa med.) quod *unaquæque cælestis essentia intelligentiam sibi a superiori datam inferiori communicat*, ut patet ex auctoritate supra inducta (art. I. huius quæst.)

Respondeo dicendum, quod omnes creaturæ ex divina bonitate participant ut bonum quod habent, in alia diffundant: nam de ratione boni est quod se aliis communicet. Et inde est etiam quod agentia corporalia similitudinem suam aliis tradunt quantum possibile est. Quanto igitur aliqua agentia magis in participatione divinæ bonitatis constituuntur, tanto magis perfectiones suas nituntur in alios transfundere, quantum possibile est. Unde B. Petrus monet eos qui divinam bonitatem per gratiam participant, dicens I. Pet. IV. 10. *Unusquisque sicut accepit gratiam, in alterutrum illam administrantes, sicut boni dispensatores multiformis gratiæ Dei*. Multo igitur magis sancti Angeli, qui sunt in plenissima participatione divinæ bonitatis, quicquid a Deo percipiunt, subiectis impartiuntur.

Non tamen recipitur ab inferioribus ita excellenter sicut est in superioribus: & ideo superiores semper remanent in altiori ordine, & perfectiorem scientiam habent; sicut unam & eamdem rem plenius intelligit magister quam discipulus, qui ab eo addiscit.

Ad primum ergo dicendum, quod superiorum Angelorum scientia dicitur esse universalior quantum ad eminentiorem modum intelligendi.

Ad secundum dicendum, quod verbum Magistri non est sic intelligendum quod inferiores Angeli penitus ignoraverint mysterium incarnationis; sed quia non ita plene cognoverunt sicut superiores; & in eius cognitionem postmodum profecerunt, dum illud mysterium impleretur.

Ad tertium dicendum, quod usque ad diem iudicii semper nova aliqua supremis Angelis revelantur divinitus de his quæ pertinent ad dispositionem mundi, & præcipue ad salutem electorum. Unde semper remanet unde superiores Angeli inferiores illuminent.

QUAESTIO CVII.

De locutionibus Angelorum,

in quinque articulos divisa.

Deinde considerandum est de locutionibus Angelorum: & circa hoc quæruntur quinque.

Primo, utrum unus Angelus loquatur alii.

Secundo, utrum inferior superiori.

Tertio, utrum Angelus Deo.

Quarto, utrum in locutione Angeli aliquid distantia localis operetur.

Quinto, utrum locutionem unius Angeli ad alterum omnes cognoscant.

ARTICULUS I. 524

Utrum unus Angelus alteri loquatur.

II. dist. XI. quæst. II. art. 3. & ver. quæst. IX. art. 4. 5. & 7.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod unus Angelus alteri non loquatur. Dicit enim Gregorius XVIII. Mor. (cap. XXVII. inter princ. & med.) quod *in statu resurrectionis uniuscuiusque mentem ab alterius oculis membrorum corpulentia non abscondit*. Multo igitur minus mens unius Angeli absconditur ab altero. Sed locutio est ad manifestandum alteri quod latet in mente. Non igitur oportet quod unus Angelus alteri loquatur.

2. Præterea. Duplex est locutio: interior, per quam aliquis sibi ipsi loquitur; & exterior, per quam aliquis loquitur alteri. Exterior autem locutio fit per aliquod sensibile signum, puta voce, vel nutu; vel aliquo corporis membro, puta lingua, vel digito, quæ Angelis competere non possunt. Ergo unus Angelus alteri non loquitur.

3. Præterea. Loquens excitat audientem ut attendat suæ locutioni. Sed non videtur quod unus Angelus excitet alium ad attendendum: hoc enim fit apud nos aliquo sensibili signo. Ergo unus Angelus non loquitur alteri.

Sed contra est hoc dicitur I. Cor. XIII. 1. *Si linguis hominum loquar, & Angelorum*.

Re-

Respondeo dicendum, quod in Angelis est aliqua locutio. Sed, sicut dicit Gregorius II. Moral. (cap. IV. a prin.) *dignum est ut mens nostra qualitatem corporeæ locutionis excedens, ad sublimes, atque incognitos modos locutionis intimæ suspendatur*.

Ad intelligendum igitur qualiter unus Angelus alii loquatur, considerandum est, quod, sicut supra diximus (quæst. LXXXII. art. 4.) cum de actibus, & potentiis animæ ageretur, voluntas movet intellectum ad suam operationem. Intelligibile autem est in intellectu tripliciter. Primo quidem habitualiter, vel secundum memoriam, ut Augustinus dicit (X. de Trinit. cap. VIII.) secundo autem ut in actu consideratum, vel conceptum: tertio ut ad aliud relatum. Manifestum est autem quod de primo gradu in secundum transfertur intelligibile per imperium voluntatis: unde in definitione habitus dicitur: *Quo quis utitur, cum voluerit*. Similiter autem de secundo gradu transfertur in tertium per voluntatem: nam per voluntatem conceptus mentis ordinatur ad alterum, puta vel ad agendum aliquid, vel ad manifestandum alteri. Quando autem mens convertit se ad actu considerandum quod habet in habitu, loquitur aliquis sibi ipsi: nam ipse conceptus mentis *interius verbum* vocatur. Ex hoc vero quod conceptus mentis angelicæ ordinatur ad manifestandum alteri per voluntatem ipsius Angeli, conceptus mentis unius Angeli innotescit alteri; & sic loquitur unus Angelus alteri: nihil est enim aliud loqui ad alterum quam conceptum mentis alteri manifestare.

Ad primum ergo dicendum, quod in nobis interior mentis conceptus quasi duplici obstaculo clauditur. Primo quidem ipsa voluntate, quæ conceptum intellectus potest retinere interius, vel ad extra ordinare; & quantum ad hoc mentem unius nullus alius potest videre nisi solus Deus, secundum illud I. Cor. II. II. *Quæ sunt hominis, nemo novit, nisi spiritus hominis, qui in ipso est*. Secundo autem clauditur mens hominis ab alio homine per grossitiem corporis: unde cum etiam voluntas ordinat conceptum mentis ad manifestandum alteri, non statim cognoscitur ab alio; sed oportet aliquod signum sensibile adhibere. Et hoc est quod Gregorius dicit II. Mor. (cap. IV. a princ.) *Alienis oculis intra secretum mentis quasi post parietem corporis stamus; sed cum manifestare nosmetipsos cupimus, quasi per linguæ januam egredimur, ut quales sumus intrinsecus, ostendamus*. Hoc autem obstaculum non habet Angelus; & ideo quam cito vult manifestare suum conceptum, statim alius cognoscit.

Ad secundum dicendum, quod locutio exterior, quæ fit per vocem, est nobis necessaria propter obstaculum corporis, unde non convenit Angelo; sed sola locutio interior, ad quam pertinet non solum quod loquatur sibi interius concipiendo, sed etiam quod ordinet per voluntatem ad alterius manifestationem. Et sic lingua Angelorum metaphorice dicitur ipsa virtus Angeli, qua conceptum suum manifestat.

Ad tertium dicendum, quod quantum ad Angelos bonos, qui semper se invicem vident in Verbo, non esset necessarium ponere aliquid excitativum: quia sicut unus semper videt alium, ita semper videt in eo quicquid est ad se ordinatum. Sed quia etiam in statu naturæ conditæ sibi invicem loqui poterant, & mali etiam angeli nunc sibi invicem loquuntur, dicendum est, quod sicut sensus movetur a sensibili, ita intellectus movetur ab intelligibili. Sicut ergo per signum sensibile excitatur sensus, ita per aliquam virtutem intelligibilem potest excitari mens Angeli ad attendendum.

ARTICULUS II. 525

Utrum inferior Angelus superiori loquatur.

Inf. quæst. CXVII. *art.* 2. *cor.* & *ver. quæst.* IX. *art.* 5. & *I. Cor.* XIII.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod inferior Angelus superiori non loquatur. Quia super illud I. Cor. XIII. *Si linguis hominum loquar, & Angelorum*, dicit Glossa (ord. Nic. de Lyr.) quod „ locutiones Angelorum sunt illuminationes, quibus superiores illuminant „ inferiores. " Sed inferiores numquam illuminant superiores, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 3.) Ergo nec inferiores superioribus loquuntur.

2. Præterea. Supra dictum est (quæst. præc. art. I.) quod illuminare nihil est aliud quam illud quod est alicui manifestum, alteri manifestare: & hoc idem est loqui. Ergo idem est loqui, & illuminare; & sic idem quod prius.

3. Præterea. Gregorius dicit II. Mor. (cap. VI. a prin.) quod *Deus ad Angelos loquitur eo ipso quod eorum cordibus occulta sua invisibilia ostendit*. Sed hoc ipsum est illuminare. Ergo omnis Dei locutio est illu-

illuminatio. Pari ergo ratione omnis Angeli locutio est illuminatio. Nullo ergo modo Angelus inferior superiori loqui potest.

Sed contra est quod, sicut Dionysius exponit cap. VII. cæl. Hierar. (a med.) inferiores Angeli superioribus dixerunt: *Quis est iste Rex gloriæ?*

Respondeo dicendum, quod Angeli inferiores superioribus loqui possunt. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod omnis illuminatio est locutio in Angelis; sed non omnis locutio est illuminatio: quia, sicut dictum est (art. præc.) Angelum loqui Angelo nihil aliud est quam conceptum suum ordinare ad hoc ut ei innotescat per propriam voluntatem.

Ea vero quæ mente concipiuntur, ad duplex principium referri possunt; scilicet ad ipsum Deum, qui est prima veritas; & ad voluntatem intelligentis, per quam aliquid actu consideramus. Quia vero veritas est lumen intellectus, & regula omnis veritatis est ipse Deus; manifestatio eius quod mente concipitur, secundum quod dependet a prima veritate, & locutio est, & illuminatio; puta, si unus homo dicat alii, Cælum est a Deo creatum, vel, Homo est animal. Sed manifestatio eorum quæ dependent ex voluntate intelligentis, non potest dici illuminatio, sed locutio tantum; puta, si aliquis alteri dicat, Volo hoc addiscere, Volo hoc vel illud facere. Cuius ratio est, quia voluntas creata non est lux, nec regula veritatis, sed participans lucem. Unde communicare ea quæ sunt a voluntate creata, inquantum huiusmodi, non est illuminare. Non enim pertinet ad perfectionem intellectus mei, quid tu velis, vel quid tu intelligas, cognoscere, sed solum quid rei veritas habeat.

Manifestum est autem quod Angeli dicuntur superiores, vel inferiores per comparationem ad hoc principium quod est Deus: & ideo illuminatio, quæ dependet a principio quod est Deus, solum per superiores Angelos ad inferiores deducitur. Sed in ordine ad principium quod est voluntas, ipse volens est primus, & supremus: & ideo manifestatio eorum quæ ad voluntatem pertinent, per ipsum volentem deducitur ad alios quoscumque. Et quantum ad hoc & superiores inferioribus, & inferiores superioribus loquuntur.

Et per hoc patet solutio ad primum, & ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod omnis Dei locutio ad Angelos est illuminatio: quia cum voluntas Dei sit regula veritatis, etiam scire quid Deus velit, pertinet ad perfectionem, & illuminationem mentis creatæ. Sed non est eadem ratio de voluntate Angeli, ut dictum est (in corp. art.).

ARTICULUS III. 526

Utrum Angelus Deo loquatur.

Iob IV.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod Angelus Deo non loquatur. Locutio enim est ad manifestandum aliquid alteri. Sed Angelus nihil potest manifestare Deo, qui omnia novit. Ergo Angelus non loquitur Deo.

2. Præterea. Loqui est ordinare conceptum intellectus ad alterum, ut dictum est (art. I. hu. quæst.) Sed Angelus semper conceptum suæ mentis ordinat in Deum. Si ergo aliquando Deo loquitur, semper Deo loquitur: quod potest videri aliquibus inconveniens, cum aliquando Angelus Angelo loquatur. Videtur ergo quod Angelus numquam loquatur Deo.

Sed contra est quod dicitur Zachar. I. 12. (a) *Respondit Angelus Deo, & dixit: Domine exercituum, usquequo non miserebetis Hierusalem?* Loquitur ergo Angelus Deo.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (artic. I. huius quæst.) locutio Angeli est per hoc quod conceptio mentis ordinatur ad alterum. Sed aliquid ordinatur ad alterum dupliciter. Uno modo ad hoc quod communicet aliquid alteri, sicut in rebus naturalibus agens ordinatur ad patiens, & in locutione humana doctor ordinatur ad discipulum: & quantum ad hoc nullo modo Angelus loquitur Deo neque de his quæ ad rerum veritatem pertinet, neque de his quæ dependent a voluntate creata: quia Deus est omnis veritatis, & omnis voluntatis principium, & conditor. Alio modo ordinatur aliquid ad alterum, ut ab eo aliquid accipiat, sicut in rebus naturalibus passivum ad agens, & in locutione humana discipulus ad magistrum: & hoc modo Angelus loquitur Deo, vel consulendo divinam voluntatem (b) de agen-

(a) *Vulgata*: Respondit Angelus Domini, & dixit. (b) *Al.* de Angelis.

gendis, vel eius excellentiam, quam numquam comprehendit, admirando, sicut Gregorius dicit II. Moral (cap. IV. ante med.) quod *Angeli loquuntur Deo, cum per hoc quod super semetipsos respiciunt, in motum admirationis surgunt.*

Ad primum ergo dicendum, quod locutio non semper est ad manifestandum alteri; sed quandoque ad hoc ordinatur finaliter, ut loquenti aliquid manifestetur, sicut cum discipulus quærit aliquid a magistro.

Ad secundum dicendum, quod locutione qua Angeli loquuntur Deo, laudantes ipsum, & admirantes, semper Angeli Deo loquuntur; sed locutione qua eius sapientiam consulunt super agendis, tunc ei loquuntur, quando aliquod novum per eos agendum occurrit, super quo desiderant illuminari..

ARTICULUS IV. 527

Utrum localis distantia operetur aliquid in locutione angelica.

II. dist. IX. *art.* 2. *ad* 6. *& dist.* XI. *quæst.* II. *art.* 3. *ad* 3. *& ver. quæst.* IX. *art.* 6.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod localis distantia operetur aliquid in locutione angelica. Sicut enim dicit Damascenus (Lib. II. ort. Fid. cap. III. & Lib. I. cap. XVII.) *Angelus, ubi est, ibi operatur.* Locutio autem est quædam operatio Angeli. Cum ergo Angelus sit in determinato loco, videtur quod usque ad determinatam loci distantiam Angelus loqui possit.

2. Præterea. Clamor loquentis fit propter distantiam audientis. Sed Isa. VI. dicitur de Seraphim, quod *clamat alter ad alterum.* Ergo videtur quod in locutione Angelorum aliquid operetur, localis distantia.

Sed contra est quod, sicut dicitur Luc. XVI. dives in inferno positus loquebatur Abrahæ, non impediente locali distantia. Multo igitur minus localis distantia potest impedire locutionem unius Angeli ad alterum.

Respondeo dicendum, quod locutio Angeli in intellectuali operatione consistit, ut ex dictis patet (art. 1. 2. & 3. hu. quæst.) Intellectualis autem operatio Angeli omnino abstracta est a loco, & tempore. Nam etiam nostra intellectualis operatio est per abstractionem ab hic & nunc, nisi per accidens ex parte phantasmatum, quæ in Angelis nulla sunt. In eo autem quod est omnino abstractum a loco, & tempore, nihil operatur neque temporis diversitas, neque loci distantia. Unde in locutione Angeli nullum impedimentum facit distantia loci.

Ad primum ergo dicendum, quod locutio Angeli, sicut dictum est (art. 1. hu. quæst.) est locutio interior, quæ tamen ab alio percipitur; & ideo est in Angelo loquente, & per consequens ubi est Angelus loquens. Sed sicut distantia localis non impedit quin unus Angelus alium videre possit; ita etiam non impedit quin percipiat quod in eo ad se ordinatur: quod est eius locutionem percipere.

Ad secundum dicendum, quod clamor ille non est vocis corporeæ, quæ fit propter distantiam loci; sed significat magnitudinem rei quæ dicebatur, vel magnitudinem affectus, secundun quod dicit Gregorius II. Moral. (cap. IV. cir. med.) *Tanto quisque minus clamat, quanto minus desiderat.*

ARTICULUS V. 528

Utrum locutionem unius Angeli ad alterum omnes cognoscat.

Ver. quæst. IX. *art.* 7. *corp.*

AD quintum sic proceditur. Videtur quod locutionem unius Angeli ad alterum omnes cognoscant. Quod enim unius hominis locutionem non omnes audiant, facit inæqualis loci distantia. Sed in locutione Angeli nihil operatur localis distantia, ut dictum est (art. præc.) Ergo, uno Angelo loquente ad alterum, omnes percipiunt.

2. Præterea. Omnes Angeli communicant in virtute intelligendi. Si ergo conceptus mentis unius ordinatus ad alterum cognoscitur ab uno, pari ratione cognoscitur ab aliis.

3. Præterea. Illuminatio est quædam species locutionis. Sed illuminatio unius Angeli ab altero pervenit ad omnes Angelos: quia, ut Dionysius dicit XV. cæl. Hier. (ante med.) *unaquæque cælestis essentia intelligentiam sibi traditam aliis communicat.* Ergo & locutio unius Angeli ad alterum ad omnes perducitur.

Sed contra est quod unus homo potest alteri soli loqui. Multo igitur magis hoc in Angelis esse potest.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1. hu. quæst.) conceptus

ceptus mentis unius Angeli percipi potest ab altero per hoc quod ille cuius est conceptus, sua voluntate ordinat ipsum ad alterum. Potest autem ex aliqua causa ordinari aliquid ad unum, & non ad alterum: & ideo potest conceptus unius ab aliquo uno cognosci, & non ab aliis: & sic locutionem unius Angeli ad alterum potest percipere unus absque aliis, non quidem impediente distantia locali, sed hoc faciente voluntaria ordinatione, ut dictum est (art. praec.)

Unde patet responsio ad primum, & secundum.

Ad tertium dicendum, quod illuminatio est de his quae emanant a prima regula veritatis, quae est principium commune omnium Angelorum: & ideo illuminationes sunt omnibus communes. Sed locutio potest esse de his quae ordinantur ad principium voluntatis creatae, quod est proprium unicuique Angelo: ideo non oportet quod huiusmodi locutiones sint omnibus communes.

QUAESTIO CVIII.

De ordinatione Angelorum secundum hierarchias, & ordines,

in octo articulos divisa.

DEinde considerandum est de ordinatione Angelorum secundum hierarchias, & ordines: dictum est enim (quaest. CVI. art. 3.) quod superiores illuminant inferiores, & non e converso.

Circa hoc quaeruntur octo.

Primo, utrum omnes Angeli sint unius hierarchiae.

Secundo, utrum in una hierarchia sit unus tantum ordo.

Tertio, utrum in uno ordine sint plures Angeli.

Quarto, utrum distinctio hierarchiarum, & ordinum sit a natura.

Quinto de nominibus, & proprietatibus singulorum ordinum.

Sexto de comparatione ordinum ad invicem.

Septimo, utrum ordines durent post diem iudicii.

Octavo, utrum homines assumantur ad ordines Angelorum.

ARTICULUS I. 529

Utrum omnes Angeli sint unius hierarchiae.

II. dist. IX. art. 1.

AD primum sic proceditur. Videtur quod omnes Angeli sint unius hierarchiae. Cum enim Angeli sint supremi inter creaturas, oportet dicere, quod sint optime dispositi. Sed optima dispositio est multitudinis, secundum quod continetur sub uno principatu, ut patet per Philosophum XII. Metaph. (in fin.) & in III. Polit. (cap. XI. & XII.) Cum ergo hierarchia nihil sit aliud quam sacer principatus, videtur quod omnes Angeli sint unius hierarchiae.

2. Praeterea. Dionysius dicit in III. cap. cael. Hier. (in princ.) quod *hierarchia est ordo, scientia, & actio*. Sed omnes Angeli conveniunt in uno ordine ad Deum, quem cognoscunt, & a quo in suis actionibus regulantur. Ergo omnes Angeli sunt unius hierarchiae.

3. Praeterea. Sacer principatus, qui dicitur hierarchia, invenitur in hominibus, & Angelis. Sed omnes homines sunt unius hierarchiae. Ergo etiam omnes Angeli sunt unius hierarchiae.

Sed contra est quod Dionysius VI. cap. cael. Hierar. distinguit tres hierarchias Angelorum.

Respondeo dicendum, quod hierarchia est sacer principatus, ut dictum est (in arg. 1.) In nomine autem principatus duo intelliguntur, scilicet ipse princeps, & multitudo ordinata sub principe.

Quia igitur unus est Deus princeps non solum omnium Angelorum, sed etiam hominum, & totius creaturae; ideo non solum omnium Angelorum, sed etiam totius rationalis creaturae, quae sacrorum particeps esse potest, una est hierarchia; secundum quod Augustinus dicit in XII. de civit. Dei (cap. 1. circ. princ.) *duas esse civitates, hoc est societates, unam in Angelis bonis, & hominibus, alteram in malis*. Sed si consideretur principatus ex parte multitudinis ordinatae sub principe, sic unus principatus dicitur, secundum quod multitudo uno & eodem modo potest gubernationem principis recipere. Quae vero non possunt secundum eumdem modum gubernari a principe, ad diversos principatus pertinent; sicut sub uno Rege sunt diversae civitates, quae diversis reguntur legibus, & ministris. Manifestum est autem quod homines

nes alio modo divinas illuminationes percipiunt quam Angeli : nam Angeli percipiunt eas in intelligibili puritate, homines vero percipiunt eas sub sensibilium similitudinibus, ut Dionysius dicit 1. cap. cæl. Hier. Et ideo oportet distingui humanam hierarchiam ab angelica. Et per eumdem modum in Angelis tres hierarchiæ distinguuntur. Dictum est enim supra (quæst. lv. art. 3.) dum de cognitione Angelorum ageretur, quod superiores Angeli habent universaliorem cognitionem veritatis quam inferiores. Huiusmodi autem universalis acceptio cognitionis secundum tres gradus in Angelis distingui potest. Possunt enim rationes rerum, de quibus Angeli illuminantur, considerari tripliciter. Primo quidem secundum quod procedunt a primo principio universali, quod est Deus: & iste modus convenit primæ hierarchiæ, quæ immediate ad Deum extenditur, & quasi in vestibulis Dei collocatur, ut Dionysius dicit vii. cap. cæl. Hier. (ante med.) Secundo vero prout huiusmodi rationes dependent ab universalibus causis creatis, quæ iam aliquo modo multiplicantur: & hic modus convenit secundæ hierarchiæ. Tertio autem modo secundum quod huiusmodi rationes applicantur singulis rebus, prout dependent a propriis causis : & hic modus convenit infimæ hierarchiæ. Quod plenius patebit cum de singulis ordinibus agetur (art. 6. huius quæst.) Sic igitur distinguuntur hierarchiæ ex parte multitudinis subiectæ.

Unde manifestum est eos errare, & contra intentionem Dionysii loqui qui ponunt in divinis personis hierarchiam, quam vocant supercælestem. In divinis enim personis est quidam ordo naturæ, sed non hierarchiæ: nam, ut Dionysius dicit iii. cap. cælestis Hierar. (circa med.) ordo hierarchiæ est alios quidem purgari, & illuminari, & perfici; alios autem purgare, & illuminare, & perficere : quod absit ut in divinis personis ponamus.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de principatu ex parte principis: quia optimum est quod multitudo regatur ab uno principe, ut Philosophus in pluribus locis intendit (loc. in art. 1. cit.)

Ad secundum dicendum, quod quantum ad cognitionem ipsius Dei, quem omnes uno modo (scilicet per essentiam) vident, non distinguuntur in Angelis hierarchiæ; sed quantum ad rationes rerum creatarum, ut dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod omnes homines sunt unius speciei, & unus modus intelligendi est eis connaturalis; non sic autem est in Angelis : unde non est similis ratio.

ARTICULUS II. 530

Utrum in una hierarchia sint plures ordines.

II. dist. ix. *art.* 3. *& III. cont. cap.* lx. *& ad Eph.* 1. *lect.* 7.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in una hierarchia non sint plures ordines. Multiplicata enim definitione multiplicatur & definitum. Sed hierarchia, ut Dionysius dicit (cap. iii. cæl. Hier. in princ.) est ordo. Si ergo sunt multi ordines, non erit una hierarchia, sed multæ.

2. Præterea. Diversi ordines sunt diversi gradus; & gradus in spiritualibus constituuntur secundum diversa dona spiritualia. Sed in Angelis omnia dona spiritualia sunt communia, quia nihil ibi singulariter possidetur. Ergo non sunt diversi ordines Angelorum.

3. Præterea. In ecclesiastica hierarchia distinguuntur ordines secundum *purgare*, *illuminare*, & *perficere*. Nam ordo Diaconorum est *purgativus*, Sacerdotum *illuminativus*, Episcoporum *perfectivus*, ut Dionysius dicit v. cap. ecclesiast. Hierar. (part. 1. in tit. de Sacer. perfectionib.) Sed quilibet Angelus purgat, illuminat, & perficit. Non ergo est distinctio ordinum in Angelis.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Eph. 1. 20. quod *Deus constituit Christum hominem supra omnem Principatum, & Potestatem, & Virtutem, & Dominationem*: qui sunt diversi ordines Angelorum, & quidam eorum ad unam hierarchiam pertinent, ut infra patebit (art. 6. huius quæst.)

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) una hierarchia est unus principatus, idest una multitudo ordinata uno modo sub principis gubernatione. Non autem esset multitudo ordinata, sed confusa, si in multitudine diversi ordines non essent. Ipsa ergo ratio hierarchiæ requirit ordinum diversitatem.

Quæ quidem diversitas ordinum secundum diversa officia, & actus considera-tur,

tur, sicut patet quod in una civitate sunt diversi ordines secundum diversos actus: nam alius est ordo iudicantium, & alius pugnantium, & alius laborantium in agris, & sic de aliis.

Sed quamvis multi sint unius civitatis ordines, omnes tamen ad tres possunt reduci, secundum quod quælibet multitudo perfecta habet principium, medium, & finem. Unde & in civitatibus triplex ordo hominum invenitur: quidam enim sunt supremi, ut optimates; quidam autem sunt infimi, ut vilis populus; quidam autem sunt medii, ut populus honorabilis. Sic igitur & in qualibet hierarchia angelica ordines distinguuntur secundum diversos actus, & officia: & omnis ista diversitas ad tria reducitur, scilicet ad summum, medium, & infimum: & propter hoc in qualibet hierarchia Dionysius (cap. VII. VIII. & IX. cæl. Hier.) ponit tres ordines.

Ad primum ergo dicendum, quod ordo dupliciter dicitur. Uno modo ipsa ordinatio comprehendens sub se diversos gradus; & hoc modo hierarchia dicitur ordo. Alio modo dicitur ordo gradus unus; & sic dicuntur plures ordines unius hierarchiæ.

Ad secundum dicendum, quod in societate Angelorum omnia possidentur communiter, sed tamen quædam excellentius habentur a quibusdam quam ab aliis. Unumquodque autem perfectius habetur ab eo qui potest illud communicare, quam ab eo qui non potest; sicut perfectius est calidum quod potest calefacere, quam quod non potest; & perfectius scit qui potest docere, quam qui non potest. Et quanto perfectius donum aliquis communicare potest, tanto in perfectiori gradu est; sicut in perfectiori gradu magisterii est qui potest docere altiorem scientiam. Et secundum hanc similitudinem consideranda est diversitas graduum, vel ordinum in Angelis secundum diversa officia, & actus.

Ad tertium dicendum, quod inferior Angelus est superior supremo homine nostræ hierarchiæ, secundum illud Matth. XI. 11. *Qui minor est in regno cælorum, maior est illo*, scilicet Ioanne Baptista, quo *nullus maior inter natos mulierum surrexit*. Unde minor Angelus cælestis hierarchiæ potest non solum purgare, sed illuminare, & perficere, & altiori modo quam ordines nostræ hierarchiæ. Et sic secundum distinctionem harum actionum non distinguuntur cælestes ordines, sed secundum alias differentias actionum.

ARTICULUS III. 531

Utrum in uno ordine sint plures Angeli.

Locis sup. art. 2. inductis.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod in uno ordine non sint plures Angeli. Dictum est enim supra (quæst. XLVII. art. 2. & quæst. L. art. 4.) omnes Angelos inæquales esse ad invicem. Sed unius ordinis esse dicuntur quæ sunt æqualia. Ergo plures Angeli non sunt unius ordinis.

2. Præterea. Quod potest sufficienter fieri per unum, superfluum est quod fiat per multa. Sed illud, quod pertinet ad unum officium angelicum, sufficienter potest fieri per unum Angelum, multo magis quam per unum Solem sufficienter fit quod pertinet ad officium Solis, quanto perfectior est Angelus cælesti corpore. Si ergo ordines distinguuntur secundum officia, ut dictum est (ar. præc.) superfluum est quod sint plures Angeli unius ordinis.

3. Præterea. Supra dictum est (art. I. huius quæst.) quod omnes Angeli sunt inæquales. Si ergo plures Angeli sunt unius ordinis (puta tres, vel quatuor) infimus superioris ordinis magis conveniet cum supremo inferioris quam cum supremo sui ordinis: & sic non videtur quod magis sit unius ordinis cum hoc quam cum illo. Non igitur sunt plures Angeli unius ordinis.

Sed contra est quod Isa. VI. 3. dicitur, quod *Seraphim clamabant alter ad alterum*. Sunt ergo plures Angeli in uno ordine Seraphim.

Respondeo dicendum, quod ille qui perfecte cognoscit res aliquas, potest usque ad minima & actus, & virtutes, & naturas earum distinguere; qui autem cognoscit eas imperfecte, non potest distinguere nisi in universali: quæ quidem distinctio fit per pauciora: sicut qui imperfecte cognoscit res naturales, distinguit earum ordines in universali, ponens in uno ordine cælestia corpora, in alio corpora inferiora inanimata, in alio plantas, in alio animalia; qui autem perfectius cognosceret res naturales, posset distinguere & in ipsis corporibus cælestibus diversos ordines, & in singulis aliorum.

Nos autem imperfecte Angelos cognoscimus, & eorum officia, ut Dionysius di-

dicit VI. cap. cæleſt. Hierarch. (a prin.) Unde non poſſumus diſtinguere officia, & ordines Angelorum niſi in communi; ſecundum quem modum multi Angeli ſub uno ordine continentur. Si autem perfecte cognoſceremus officia Angelorum, & eorum diſtinctiones, perfecte ſciremus quod quilibet Angelus habet ſuum proprium officium, & ſuum proprium ordinem in rebus, & multo magis quam quælibet ſtella, etſi nos lateat.

Ad primum ergo dicendum, quod omnes Angeli unius ordinis ſunt aliquo modo æquales quantum ad communem ſimilitudinem, ſecundum quam conſtituuntur in ordine; ſed ſimpliciter non ſunt æquales. Unde Dionyſius dicit X. cap. cæl. Hier. quod *in uno & eodem ordine Angelorum eſt accipere primos, medios, & ultimos*.

Ad ſecundum dicendum, quod illa ſpecialis diſtinctio ordinum, & officiorum, ſecundum quam quilibet Angelus habet proprium officium, & ordinem, eſt nobis ignota.

Ad tertium dicendum, quod ſicut in ſuperficie, quæ partim eſt alba, & partim nigra, duæ partes quæ ſunt in confinio albi, & nigri, magis conveniunt ſecundum ſitum quam aliæ duæ partes aliæ, minus tamen ſecundum qualitatem; ita duo Angeli, qui ſunt in terminis duorum ordinum, magis ſecum conveniunt ſecundum propinquitatem naturæ quam unus eorum cum aliquibus aliis ſui ordinis, minus autem ſecundum idoneitatem ad ſimilia officia: quæ quidem idoneitas uſque ad aliquem certum terminum protenditur.

ARTICULUS IV. 532

Utrum diſtinctio hierarchiarum, & ordinum ſit a natura in Angelis.

II. diſt. IX. art. 7.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod diſtinctio hierarchiarum, & ordinum non ſit a natura in Angelis. Hierarchia enim dicitur *ſacer principatus*: & in definitione eius Dionyſius ponit (cap. III. cæl. Hier. in princ.) quod (a) *deiformi quantum poſſibile eſt, aſſimilat*. Sed ſanctitas, & deiformitas eſt in Angelis per gratiam, non per naturam. Ergo diſtinctio hierarchiarum, & ordinum in Angelis eſt per gratiam, non per naturam.

2. Præterea. Seraphim dicuntur *ardentes*, vel *incendentes*, ut Dionyſius dicit VII. cap. cæleſt. Hierarch. (circ. princ.) Hoc autem videtur ad caritatem pertinere, quæ non eſt a natura, ſed a gratia: *diffunditur enim in cordibus noſtris per Spiritum ſanctum, qui datus eſt nobis*, ut dicitur ad Rom. V. 5. quod non ſolum ad ſanctos homines pertinet, ſed etiam de ſanctis Angelis dici poteſt, ut Auguſtinus dicit XII. de civ. Dei (cap. IX.) Ergo ordines in Angelis non ſunt a natura, ſed a gratia.

3. Præterea. Hierarchia eccleſiaſtica exemplatur a cæleſti. Sed ordines in hominibus non ſunt per naturam, ſed per donum gratiæ: non enim eſt a natura quod unus eſt Epiſcopus, & alius eſt Sacerdos, & alius Diaconus. Ergo neque in Angelis ſunt ordines a natura, ſed a gratia tantum.

Sed contra eſt quod Magiſter dicit IX. diſt. II. Sent. quod *ordo Angelorum dicitur multitudo cæleſtium ſpirituum, qui inter ſe aliquo munere gratiæ ſimilantur, ſicut & naturalium datorum participatione conveniunt*. Diſtinctio ergo ordinum in Angelis eſt non ſolum ſecundum dona gratuita, ſed etiam ſecundum dona naturalia.

Reſpondeo dicendum, quod ordo gubernationis, qui eſt ordo multitudinis ſub principatu exiſtentis, attenditur per reſpectum ad finem. Finis autem Angelorum poteſt accipi dupliciter. Uno modo ſecundum facultatem ſuæ naturæ, ut ſcilicet cognoſcant, & ament Deum naturali cognitione, & amore: & ſecundum reſpectum ad hunc finem diſtinguuntur ordines Angelorum ſecundum naturalia dona. Alio modo poteſt accipi finis angelicæ multitudinis ſupra naturalem facultatem eorum, qui conſiſtit in viſione divinæ eſſentiæ, & in immobili fruitione bonitatis ipſius; ad quem finem pertingere non poſſunt niſi per gratiam: unde ſecundum reſpectum ad hunc finem ordines diſtinguuntur in Angelis completive quidem ſecundum dona gratuita, diſpoſitive autem ſecundum dona naturalia: quia Angelis data ſunt dona gratuita ſecundum capacitatem naturalium: quod non eſt in hominibus, ut ſupra dictum eſt (quæſt. LXII. art. 2. & 3.) Unde in hominibus diſtinguuntur ordines ſecundum dona gratuita tantum, & non ſecundum naturam.

Et per hoc patet reſponſio ad obiecta.

A R-

(a) Al. deiforme, *item* Dei formæ. *Dionyſius l. c. cit.* Eſt hierarchia ſacer ordo qui aſſimilat ad deiforme quantum licet.

ARTICULUS V. 533

Utrum ordines Angelorum convenienter nominentur.

II. dist. IX. *art.* 4. *& III. contra cap.* LXXX.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod ordines Angelorum non convenienter nominentur. Omnes enim cælestes spiritus dicuntur & Angeli, & Virtutes, & Potestates cælestes. Sed nomina communia inconvenienter aliquibus appropriantur. Ergo inconvenienter nominatur unus ordo *Angelorum*, & alius *Virtutum*.

2. Præterea. Esse dominum est proprium Dei, secundum illud Psal. XCIX. 3. *Scitote, quoniam Dominus ipse est Deus*. Ergo inconvenienter unus ordo cælestium spirituum *Dominationes* vocatur.

3. Præterea. Nomen *Dominationis* ad gubernationem pertinere videtur: similiter autem & nomen *Principatuum*, & *Potestatum*. Inconvenienter ergo tribus ordinibus hæc tria nomina imponuntur.

4. Præterea. Archangeli dicuntur quasi *principes Angeli*. Non ergo hoc nomen debet imponi alii ordini quam ordini *Principatuum*.

5. Præterea. Nomen *Seraphim* imponitur ab ardore, qui ad caritatem pertinet; nomen autem *Cherubim* imponitur a scientia. Caritas autem, & scientia sunt dona communia omnibus Angelis. Non ergo debent esse nomina specialium ordinum.

6. Præterea. *Throni* dicuntur sedes. Sed ex hoc ipso Deus in creatura rationali sedere dicitur quod ipsam cognoscit, & amat. Non ergo debet esse alius ordo *Thronorum* ab ordine *Cherubim*, & *Seraphim*. Sic igitur videtur quod inconvenienter ordines Angelorum nominentur.

Sed contra est auctoritas sacræ Scripturæ, quæ sic eos nominat. Nomen enim *Seraphim* ponitur Isaiæ VI. nomen *Cherubim* Ezech. I. nomen *Thronorum* Colos. I. *Dominationes* autem, & *Virtutes*, & *Potestates*, & *Principatus* ponuntur Eph. I. nomen autem *Archangeli* ponitur in Canonica Iudæ: nomen autem *Angelorum* in pluribus Scripturæ locis.

Respondeo dicendum, quod in nominatione angelicorum ordinum considerare oportet, quod propria nomina singulorum ordinum proprietates eorum designant, ut Dionysius dicit VII. cap. cæl. Hierarch.

Ad videndum autem, quæ sit proprietas cuiuslibet ordinis, considerare oportet, quod in rebus ordinatis tripliciter aliquid esse contingit, scilicet per proprietatem, per excessum, & per participationem. Per proprietatem autem dicitur esse aliquid in re aliqua, quod adæquatur, & proportionatur naturæ ipsius: per excessum autem, quando illud quod attribuitur alicui, est minus quam res cui attribuitur; sed tamen convenit illi rei per quemdam excessum, sicut dictum est (quæst. XIII. art. 2.) de omnibus nominibus quæ attribuuntur Deo: per participationem autem, quando illud quod attribuitur alicui, non plenarie invenitur in eo, sed deficienter, sicut sancti homines participative dicuntur dii. Si ergo aliquid nominari debeat nomine designante proprietatem ipsius, non debet nominari ab eo quod imperfecte participat, neque ab eo quod excedenter habet, sed ab eo quod est sibi quasi coæquatum; sicut si quis velit proprie nominare hominem, dicet eum substantiam rationalem, non autem substantiam intellectualem, quod est proprium nomen Angeli: quia simplex intelligentia convenit Angelo per proprietatem, homini vero per participationem: neque substantiam sensibilem, quod est nomen bruti proprium: quia sensus est minus quam id quod est proprium homini, & convenit homini excedenter præ aliis animalibus. Sic igitur considerandum est in ordinibus Angelorum, quod omnes spirituales perfectiones sunt omnibus Angelis communes, & omnes abundantius existunt in superioribus quam in inferioribus. Sed cum in ipsis etiam perfectionibus sit quidam gradus, superior perfectio attribuitur superiori ordini per proprietatem, inferiori vero per participationem; e converso autem inferior attribuitur inferiori per proprietatem, superiori autem per excessum: & ita superior ordo a superiori perfectione nominatur.

Sic igitur Dionysius exponit ordinum nomina secundum convenientiam ad spirituales perfectiones eorum; Gregorius vero (hom. XXXIV. in Evang. cir. med.) in expositione horum nominum magis attendere videtur exteriora ministeria: dicit enim, quod *Angeli* dicuntur qui minima nuntiant, *Archangeli* qui summa, *Virtutes* per quas miracula fiunt, *Potestates* quibus adversæ potestates arcentur, vel repelluntur, *Principatus* qui ipsis bonis spiritibus præsunt.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod Angelus *nuntius* dicitur. Omnes ergo cæleſtes ſpiritus, inquantum ſunt manifeſtatores divinorum, *Angeli* vocantur. Sed ſuperiores Angeli habent quamdam excellentiam in hac manifeſtatione, a qua ſuperiores ordines nominantur. Infimus autem Angelorum ordo nullam excellentiam ſupra communem manifeſtationem addit; & ideo a ſimplici manifeſtatione nominatur: & ſic nomen commune remanet infimo ordini quaſi proprium, ut dicit Dionyſius v. cap. cæl. Hier.

Vel poteſt dici, quod infimus ordo ſpecialiter poteſt dici ordo *Angelorum*, quia immediate nobis annuntiant. Virtus autem dupliciter accipi poteſt. Uno modo communiter, ſecundum quod eſt media inter eſſentiam, & operationem: & ſic omnes cæleſtes ſpiritus nominantur *cæleſtes virtutes*, ſicut & cæleſtes eſſentiæ. Alio modo ſecundum quod importat quemdam exceſſum fortitudinis: & ſic eſt proprium nomen ordinis. Unde Dionyſius dicit VIII. cap. cæl. Hier. (parum a princ.) quod *nomen Virtutum ſignificat quamdam virilem, & inconcuſſam fortitudinem, primo quidem ad omnes operationes divinas eis convenientes, ſecundo ad ſuſcipiendum divina:* & ita ſignificat quod ſine aliquo timore aggrediuntur divina quæ ad eos pertinent: quod videtur ad fortitudinem animi pertinere.

Ad ſecundum dicendum, quod, ſicut dicit Dionyſius XII. cap. de div. Nom. (in fin.) *dominatio laudatur in Deo ſingulariter per quemdam exceſſum; ſed per participationem divina eloquia vocant Dominos principaliores ordines, per quos inferiores ex donis eius accipiunt*. Unde & Dionyſius dicit in VIII. cap. cæl. Hier. (parum a princ.) quod *nomen Dominationum primo quidem ſignificat quamdam libertatem, quæ eſt a ſervili conditione, & pedeſtri ſubiectione (ſicut plebs ſubiicitur) & a tyrannica oppreſſione, quam interdum etiam maiores patiuntur. Secundo ſignificat quamdam rigidam, & inflexibilem gubernationem, quæ ad nullum ſervilem actum inclinatur, neque ad aliquem actum ſubiectorum, vel oppreſſorum a tyrannis. Tertio ſignificat appetitum, & participationem veri domini, quod eſt in Deo*. Et ſimiliter nomen cuiuslibet ordinis ſignificat participationem eius quod eſt in Deo; ſicut nomen *Virtutum* ſignificat participationem divinæ virtutis: & ſic de aliis.

Ad tertium dicendum, quod nomen *Dominationis*, & *Poteſtatis*, & *Principatus* diverſimode ad gubernationem pertinet. Nam domini eſt ſolummodo præcipere de agendis. Et ideo Gregorius dicit (hom. XXXIV. in Evang. circ. med.) quod *quædam Angelorum agmina, pro eo quod eis cetera ad obediendum ſubiecta ſunt, Dominationes vocantur*. Nomen vero *Poteſtatis* ordinationem quamdam deſignat, ſecundum illud Apoſtoli ad Rom. XIII. 2. *Qui poteſtati reſiſtit, Dei ordinationi reſiſtit*. Et ideo Dionyſius dicit (cap. VIII. cæl. Hier. ante med.) quod nomen *Poteſtatis* ſignificat quamdam ordinationem & circa ſuſceptionem divinorum, & circa actiones divinas, quas ſuperiores in inferiores agunt, eos ſurſum ducendo. Ad ordinem ergo *Poteſtatum* pertinet ordinare quæ a ſubditis ſint agenda. Principari vero, ut Gregorius dicit (loco nunc cit.) eſt *inter aliquos priorem exiſtere*, quaſi primi ſint in executione eorum quæ imperantur. Et ideo Dionyſius dicit IX. cæl. Hier. (circa princ.) quod nomen *Principatuum* ſignificat *ductivum cum ordine ſacro*. Illi enim qui alios ducunt, primi inter eos exiſtentes, *Principes* proprie vocantur, ſecundum illud Pſal. LXVII. 26. *Prævenerunt Principes coniuncti pſallentibus*.

Ad quartum dicendum, quod *Archangeli*, ſecundum Dionyſium (cap. IX. cæl. Hier. a princ.) medii ſunt inter *Principatus*, & *Angelos*. Medium autem comparatum uni extremo videtur alterum, inquantum participat naturam utriuſque; ſicut tepidum reſpectu calidi eſt frigidum, reſpectu vero frigidi eſt calidum. Sic & *Archangeli* dicuntur, quaſi *principes Angeli*: quia reſpectu Angelorum ſunt Principes, reſpectu vero Principatuum ſunt Angeli. Secundum Gregorium autem (hom. XXXIV. in Evang. ante med.) dicuntur *Archangeli* ex eo quod principantur ſoli ordini Angelorum, quaſi magna nuntiantes; *Principatus* autem dicuntur ex eo quod principantur omnibus cæleſtibus virtutibus divinas iuſſiones explentibus.

Ad quintum dicendum, quod nomen *Seraphim* non imponitur tantum a caritate, ſed a caritatis exceſſu, quem importat nomen ardoris, vel incendii. Unde Dionyſius VII. cap. cæl. Hier. (a princ.) exponit nomen *Seraphim* ſecundum proprietates ignis, in quo eſt exceſſus caliditatis. In igne autem tria poſſumus conſiderare. Primo quidem motum, qui eſt ſurſum, & qui eſt continuus: per quod ſignificatur quod indeclinabiliter moventur in Deum. Secundo vero virtutem activam eius, quæ eſt ce-

calidum: quod quidem non simpliciter invenitur in igne, sed cum quadam (*a*) acuitate, quia maxime est penetrativus in agendo, & pertingit usque ad minima, & iterum cum quodam superexcedenti fervore: & per hoc significatur actio huiusmodi Angelorum, quam in subditos potenter exercent, eos in sublimem fervorem excitantes, & totaliter eos per incendium purgantes. Tertio consideratur in igne claritas eius: & hoc significat quod huiusmodi Angeli in seipsis habent inextinguibilem lucem, & quod alios perfecte illuminant. Similiter etiam nomen *Cherubim* imponitur a quodam excessu scientiae: unde interpretatur *plenitudo scientiae*: quod Dionysius (cap. VII. cæl. Hier. a princ.) exponit quantum ad quatuor: primo quidem quantum ad perfectam Dei visionem; secundo quantum ad plenam susceptionem divini luminis; tertio quantum ad hoc quod in ipso Deo contemplantur pulchritudinem ordinis rerum a Deo derivatam; quarto quantum ad hoc quod ipsi pleni existentes huiusmodi cognitione, eam copiose in alios effundunt.

Ad sextum dicendum, quod ordo *Thronorum* habet excellentiam prae inferioribus ordinibus in hoc quod immediate in Deo rationes divinorum operum cognoscere possunt; sed *Cherubim* habent excellentiam scientiae, *Seraphim* vero excellentiam ardoris. Et licet in his duabus excellentiis includatur tertia; non tamen in illa quae est *Thronorum*, includuntur aliae duae: & ideo ordo *Thronorum* distinguitur ab ordine *Cherubim*, & *Seraphim*. Hoc enim est commune in omnibus quod excellentia inferioris continetur in excellentia superioris, & non e converso. Exponit autem Dionysius (cap. VII. cæl. Hier.) nomen *Thronorum* per convenientiam ad materiales sedes: in quibus est quatuor considerare. Primo quidem situm, quia super terram sedes elevantur: & sic ipsi Angeli qui *Throni* dicuntur, elevantur usque ad hoc quod in Deo immediate rationes rerum cognoscant. Secundo in materialibus sedibus consideratur firmitas, quia in ipsis aliquis firmiter sedet; hic autem est e converso: nam ipsi Angeli firmantur per Deum. Tertio quia sedes suscipit sedentem, & in ea deferri potest: sic & ipsi Angeli suscipiunt Deum in seipsis, & eum quodammodo ad inferiores ferunt. Quarto ex figura, quia sedes ex una parte est aperta ad suscipiendum sedentem: ita & isti Angeli sunt per promptitudinem aperti ad suscipiendum Deum, & famulandum ipsi.

ARTICULUS VI. 534

Utrum convenienter gradus ordinum assignentur.

II. dist. IX. *art.* 5.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter gradus ordinum assignentur. Ordo enim Praelatorum videtur esse supremus. Sed *Dominationes*, *Principatus*, & *Potestates* ex ipsis nominibus praelationem quamdam habent. Ergo isti ordines debent esse inter omnes supremi.

2. Praeterea. Quanto aliquis ordo est Deo propinquior, tanto est superior. Sed ordo *Thronorum* videtur esse Deo propinquissimus: nihil enim coniungitur propinquius sedenti quam sua sedes. Ergo ordo *Thronorum* est altissimus.

3. Praeterea. Scientia est prior quam amor, & intellectus videtur esse altior quam voluntas. Ergo & ordo *Cherubim* videtur esse altior quam ordo *Seraphim*.

4. Praeterea. Gregorius (hom. XXXIV. in Evang. in med.) ponit *Principatus* super *Potestates*. Non ergo collocantur immediate super *Archangelos*, ut Dionysius dicit (cap. IX. cæl. Hier. circa princ.)

Sed contra est quod Dionysius (cap. VII. cæl. Hier.) ponit in prima quidem hierarchia *Seraphim* ut primos, *Cherubim* ut medios, *Thronos* ut ultimos: in media vero *Dominationes* ut primos, *Virtutes* ut medios, *Potestates* ut ultimos: in ultima *Principatus* ut primos, *Archangelos* ut medios, *Angelos* ut ultimos.

Respondeo dicendum, quod gradus angelicorum ordinum assignant & Gregorius (hom. XXXIV. in Evang.) & Dionysius (cap. VII. VIII. & IX. cæl. Hier.) quantum ad alia quidem convenienter, sed quantum ad *Principatus*, & *Virtutes* differenter. Nam Dionysius collocat *Virtutes* sub Dominationibus, & supra Potestates; *Principatus* autem sub Potestatibus, & supra Archangelos. Gregorius autem ponit *Principatus* in medio Dominationum, & Potestatum; *Virtutes* vero in medio Potestatum, & Archangelorum. Et utraque assignatio fulcimentum habere potest ex auctoritate Apostoli, qui medios ordines ascendendo enumerans,

(*a*) *Ita edit. Rom. Nicolai, & Patav. Al.* acutiate: *Cod. Alcan.* activitate.

rans, dicit Ephes. 1. 20. quod *Deus constituit illum*, scilicet Christum, *ad dexteram suam in cælestibus supra omnem Principatum, & Potestatem, & Virtutem, & Dominationem*. Ubi *Virtutem* ponit inter Potestatem, & Dominationem secundum assignationem Dionysii. Sed ad Coloss. 1. 16. enumerans eosdem ordines descendendo dicit: *Sive Throni, sive Dominationes, sive Principatus, sive Potestates, omnia per ipsum, & in ipso creata sunt*. Ubi *Principatus* ponit medios inter Dominationes, & Potestates, secundum assignationem Gregorii.

Primo igitur videamus rationem assignationis Dionysii: in qua considerandum est, quod, sicut supra dictum est (art. 1. hu. quæst.) prima hierarchia (a) inspicit rationes rerum in ipso Deo; secunda vero in causis universalibus; tertia vero secundum determinationem ad speciales effectus. Et quia Deus est finis non solum angelicorum ministeriorum, sed etiam totius creaturæ; ad primam hierarchiam pertinet consideratio finis; ad mediam vero dispositio universalis de agendis; ad ultimam autem applicatio dispositionis ad effectum, quæ est operis executio: hæc enim tria manifestum est in qualibet operatione inveniri. Et ideo Dionysius (cap. VII. cæl. Hier.) ex nominibus ordinum proprietates illorum considerans, illos ordines in prima hierarchia posuit quorum nomina imponuntur per respectum ad Deum, scilicet *Seraphim*, *Cherubim*, & *Tronos*; illos vero ordines posuit in media hierarchia quorum nomina designant communem quamdam gubernationem, sive dispositionem, idest *Dominationes*, *Virtutes*, & *Potestates*; illos vero ordines posuit in tertia hierarchia quorum nomina designant operis executionem, scilicet *Principatus*, *Angelos*, & *Archangelos*. In respectu autem ad finem tria considerari possunt. Nam primo aliquis considerat finem; secundo vero perfectam finis cognitionem accipit; tertio vero intentionem suam in ipso defigit: quorum secundum ex additione se habet ad primum, & tertium ad utrumque. Et quia Deus est finis creaturarum, sicut dux est finis exercitus, ut dicitur in XII. Metaphys. (tex. 52.) potest aliquid simile huius ordinis considerari in rebus humanis. Nam quidam sunt qui hoc habent dignitatis ut per seipsos familiater accedere possint ad Regem, vel ducem; quidam super hoc habent ut etiam secreta eius cognoscant; alii vero insuper circa ipsum semper inhærent, quasi ei coniuncti. Et secundum hanc similitudinem accipere possumus dispositionem in ordinibus primæ hierarchiæ, Nam *Troni* elevantur ad hoc quod Deum familiater in seipsis recipiant, secundum quod rationes rerum in ipso immediate cognoscere possunt; quod est proprium totius primæ hierarchiæ: *Cherubim* vero supereminenter divina secreta cognoscunt; *Seraphim* vero excellunt in hoc quod est omnium supremum, scilicet Deo ipsi uniri: ut sic ab eo quod est commune toti hierarchiæ, denominetur ordo *Thronorum*, sicut ab eo quod est commune omnibus cælestibus spiritibus, denominatur ordo *Angelorum*. Ad gubernationis autem rationem tria pertinent: quorum primum est distinctio eorum quæ agenda sunt, quod est proprium *Dominationum*; secundum autem est præbere facultatem ad implendum, quod pertinet ad *Virtutes*; tertium autem est ordinare qualiter ea quæ præcepta, vel definita sunt, impleri possint, ut aliqui exequantur, & hoc pertinet ad *Potestates*. Executio autem angelicorum ministeriorum consistit in annunciando divina. In executione autem cuiuslibet actus sunt quidam quasi incipientes actionem, & alios ducentes, sicut in cantu præcentores, & in bello illi qui alios ducunt, & dirigunt; & hoc pertinet ad *Principatus*. Alii vero sunt qui simpliciter exequuntur; & hoc pertinet ad *Angelos*. Alii vero medio modo se habent; quod ad *Archangelos* pertinet, ut supra dictum est (art. præc. ad 4.) Invenitur autem cogrua hæc ordinum assignatio. Nam semper summum inferioris ordinis affinitatem habet cum ultimo superioris, sicut infima animalia parum distant a plantis. Primus autem ordo est divinarum personarum, qui terminatur ad Spiritum sanctum, qui est amor procedens; cum quo affinitatem habet supremus ordo primæ hierarchiæ, ab incendio amoris denominatus. Infimus autem ordo primæ hierarchiæ est *Thronorum*, qui ex suo ordine habent quamdam affinitatem cum *Dominationibus*: nam *Throni* dicuntur secundum Gregorium (hom. XXXIV. in Evang.) *per quos Deus sua iudicia exercet*: accipiunt enim divinas illuminationes per convenientiam ad immediate illuminandum secundam hierarchiam, ad quam pertinet dispositio divinorum ministeriorum. Ordo vero *Potestatum* affinita-

(a) edit. Ien. Nicolai, & Patav. Cod. Alcan. cum edit. Rom. accipit.

atem habet cum ordine *Principatuum*: nam cum *Potestatum* sit ordinem subiectis imponere, hæc ordinatio statim in nomine *Principatuum* designatur, qui sunt primi in executione divinorum ministeriorum, utpote præsidentes gubernationi gentium, & regnorum; quod est (*a*) præcipuum in divinis misteriis: nam bonum gentis est divinius quam bonum unius hominis: unde dicitur Dan. x. 13. *Princeps regni Persarum restitit mihi*.

Dispositio etiam ordinum, quam Gregorius ponit (loc.sup.cit.) congruitatem habet. Nam cum *Dominationes* sint definientes, & præcipientes ea quæ ad divina ministeria pertinent, ordines eis subiecti disponuntur secundum dispositionem eorum in quos divina ministeria exercentur. Ut autem dicit Augustinus in III. de Trinitate (cap. IV. a princip.) *corpora quodam ordine reguntur, inferiora per superiora, & omnia per spiritualem creaturam, & spiritus malus per spiritum bonum*. Primus ergo ordo post *Dominationes* dicitur *Principatuum*, qui etiam bonis spiritibus principantur: deinde *Potestates*, per quas arcentur mali spiritus, sicut per potestates terrenas arcentur malefactores, ut habetur Rom. XIII. post quas sunt *Virtutes*, quæ habent potestatem super corporalem naturam in operatione miraculorum: post quas sunt *Angeli*, & *Archangeli*, qui nuntiant hominibus vel magna, quæ sunt supra rationem, vel parva, ad quæ ratio se extendere potest.

Ad primum ergo dicendum, quod in Angelis potius est quod subiiciuntur Deo, quam quod inferioribus præsident; & hoc derivatur ex illo: & ideo ordines nominati ad prælatione non sunt supremi, sed magis ordines nominati a conversione ad Deum.

Ad secundum dicendum, quod illa propinquitas ad Deum quæ designatur nomine *Thronorum*, convenit etiam *Cherubim*, & *Seraphim*, & excellentius, ut dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. XXVII. art. 3.) cognitio est, secundum quod cognita sunt in cognoscente; amor autem, secundum quod amans unitur rei amatæ. Superiora autem nobiliori modo sunt in seipsis quam in inferioribus; inferiora vero nobiliori modo sunt in superioribus quam in seipsis. Et ideo inferiorum quidem cognitio præeminet dilectioni; superiorum autem dilectio, & præcipue Dei, præeminet cognitioni.

Ad quartum dicendum, quod si quis diligenter consideret dispositiones ordinum secundum Dionysium, & Gregorium, parum, vel nihil differunt, si ad rem referantur. Exponit enim Gregorius *Principatuum* nomen ex hoc quod bonis spiritibus præsunt; & hoc convenit *Virtutibus*, secundum quod in nomine *Virtutum* intelligitur quædam fortitudo, dans efficaciam inferioribus spiritibus ad exequenda divina ministeria. Rursus *Virtutes* secundum Gregorium videntur esse idem quod *Principatus* secundum Dionysium. Nam hoc est primum in divinis ministeriis miracula facere: per hoc enim paratur via annuntiationi Archangelorum, & Angelorum.

ARTICULUS VII. 535

Utrum ordines remanebunt post diem iudicii.

II. dist. XI. quæst. 11. art. 6. & IV. dist. XLVII. quæst. 1. art. 2. quæst. 4. corp. & I. Cor. XV. lect. 3.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod ordines non remanebunt post diem iudicii. Dicit enim Apostolus I. ad Corinth. XV. 24. quod Christus *evacuabit omnem Principatum, & Potestatem, cum tradiderit regnum Deo, & Patri*: quod erit in ultima consummatione. Pari ergo ratione in illo statu omnes alii ordines evacuabuntur.

2. Præterea. Ad officium Angelorum pertinet purgare, illuminare, & perficere. Sed post diem iudicii unus Angelus non purgabit, aut illuminabit, aut perficiet alium, quia non proficient amplius in scientia. Ergo frustra ordines angelici remanerent.

3. Præterea. Apostolus dicit ad Heb. I. 14. de Angelis, quod *omnes sunt administratoris spiritus, in ministerium missi propter eos qui hereditatem capiunt salutis*: ex quo patet quod officia Angelorum ordinantur ad hoc quod homines ad salutem adducantur. Sed omnes electi usque ad diem iudicii salutem consequuntur. Non ergo post diem iudicii remanebunt officia, & ordines Angelorum.

Sed contra est quod dicitur Iudic. V. 10. *Stellæ manentes in ordine, & cursu suo*: quod exponitur de Angelis (in Glos. interl.) Ergo Angeli semper in suis ordinibus remanebunt.

Re-

(a) Al. principium.

Respondeo dicendum, quod in ordinibus angelicis duo possunt considerari, scilicet distinctio graduum, & executio officiorum. Distinctio autem graduum est in Angelis secundum differentiam gratiae, & naturae, ut supra dictum est (art. 4. hu. quaest.) & utraque differentia semper in Angelis remanebit: non enim naturarum differentiae ab eis auferri possent, nisi eis corruptis. Differentia etiam gloriae erit in eis semper secundum differentiam meriti praecedentis. Executio autem officiorum angelicorum aliquo modo remanebit post diem iudicii, & aliquo modo cessabit. Cessabit quidem, secundum quod eorum officia ordinantur ad perducendum aliquos ad finem; remanebit autem, secundum quod convenit in ultima finis consecutione; sicut etiam alia sunt officia militarium ordinum in pugna, & in triumpho.

Ad primum ergo dicendum, quod Principatus, & Potestates evacuabuntur in illa finali consummatione quantum ad hoc quod alios ad finem perducant: quia consecuto iam fine, non est necessarium tendere in finem. Et haec ratio intelligitur ex verbis Apostoli dicentis: *Cum tradiderit regnum Deo, & Patri*, idest cum perduxerit fideles ad fruendum ipso Deo.

Ad secundum dicendum, quod actiones Angelorum super alios Angelos considerandae sunt secundum similitudinem actionum intelligibilium quae sunt in nobis. Inveniuntur autem in nobis multae intelligibiles actiones quae sunt ordinatae secundum ordinem causae, & causati; sicut cum per multa media gradatim in unam conclusionem devenimus. Manifestum est autem quod cognitio conclusionis dependet ex omnibus mediis praecedentibus non solum quantum ad novam acquisitionem scientiae, sed etiam quantum ad scientiae conservationem. Cuius signum est quod si quis oblivisceretur aliquod praecedentium mediorum, opinionem quidem, vel fidem de conclusione posset habere, sed non scientiam, ordine causarum ignorato. Sic igitur cum inferiores Angeli rationem divinorum operum cognoscant per lumen superiorum Angelorum, dependet eorum cognitio ex lumine superiorum non solum quantum ad novam acquisitionem scientiae, sed etiam quantum ad cognitionis conservationem. Licet ergo post iudicium non proficiant inferiores Angeli in cognitione aliquarum rerum, non tamen propter hoc excluditur quin a superioribus illuminentur.

Ad tertium dicendum, quod etsi post diem iudicii homines non sint ulterius ad salutem adducendi per ministerium Angelorum; tamen illi qui iam salutem erunt consecuti, aliquam illustrationem habebunt per Angelorum officia.

ARTICULUS VIII. 536

Utrum homines assumantur ad ordines Angelorum.

II. dist. IX. *art.* 8.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod homines non assumantur ad ordines Angelorum. Hierarchia enim humana continetur sub infima hierarchiarum caelestium, sicut infima sub media, & media sub prima. Sed Angeli infimae hierarchiae numquam transferentur in mediam, aut in primam. Ergo neque homines transferentur ad ordines Angelorum.

2. Praeterea. Ordinibus Angelorum aliqua officia competunt, utpote custodire, miracula facere, daemones arcere, & huiusmodi: quae non videntur convenire animabus sanctorum. Ergo non transferentur ad ordines Angelorum.

3. Praeterea. Sicut boni Angeli inducunt ad bonum, ita daemones inducunt ad malum. Sed erroneum est dicere, quod animae hominum malorum convertantur in daemones: hoc enim Chrysostomus reprobat super Matth. (hom. XXIX. ante med.) Ergo non videtur quod animae sanctorum transferantur ad ordines Angelorum.

Sed contra est quod Dominus dicit Matth. XXII, 30. de sanctis, quod *erunt sicut Angeli Dei in caelo*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 4. hu. quaest.) ordines Angelorum distinguuntur & secundum conditionem naturae, & secundum dona gratiae.

Si ergo considerentur Angelorum ordines solum quantum ad gradum naturae, sic homines nullo modo assumi possunt ad ordines Angelorum: quia semper remanebit naturarum distinctio.

Quam quidam considerantes posuerunt, quod nullo modo homines transferri possunt ad aequalitatem Angelorum, quod est erroneum: repugnat enim promissioni Christi dicentis Lucae XX. 36. quod *filii resurrectionis erunt aequales Angelis in caelis*.

ralis. Illud enim quod est ex parte naturæ, se habet ut materiale in ratione ordinis; completivum vero est quod est dono gratiæ, quæ dependet ex liberalitate Dei, non ex ordine naturæ. Et ideo per donum gratiæ homines mereri possunt tantam gloriam, ut Angelis æquentur secundum singulos Angelorum gradus: quod est homines ad ordines Angelorum assumi.

Quidam tamen dicunt, quod ad ordines Angelorum non assumuntur omnes qui salvantur, sed soli virgines, vel perfecti; alii vero suum ordinem constituent, quasi condivisum toti societati Angelorum. Sed hoc est contra Augustinum, qui dicit XII. de civ. Dei (cap. I. in princ.) quod *non erunt duæ societates hominum, & Angelorum, sed una: quia omnium beatitudo est adhærere uni Deo*.

Ad primum ergo dicendum, quod gratia Angelis datur secundum proportionem naturalium. Non autem sic est de hominibus, ut supra dictum est (art. 4. hu. quæst.) Et ideo sicut inferiores Angeli non possunt transferri ad naturalem gradum superiorum, ita nec ad gratuitum; homines vero possunt ad gratuitum conscendere, sed non ad naturalem.

Ad secundum dicendum, quod Angeli secundum naturæ ordinem medii sunt inter nos, & Deum: & ideo secundum legem communem per eos administrantur non solum res humanæ, sed etiam omnia corporalia. Homines autem sancti etiam post hanc vitam sunt eiusdem naturæ nobiscum: unde secundnm legem communem non administrant humana, nec rebus vivorum intersunt, ut Augustinus dicit in Libro de cura pro mortuis agenda (cap. XVI. in princ.) Ex quadam tamen speciali dispensatione interdum aliquibus sanctis conceditur vel vivis, vel mortuis, huiusmodi officia exercere; vel miracula faciendo, vel dæmones arcendo, vel aliquid huiusmodi, sicut Augustinus in eodem Lib. dicit (ibid.)

Ad tertium dicendum, quod homines ad pœnam dæmonum transferri non est erroneum; sed quidam erronee posuerunt, dæmones nihil aliud esse quam animas defunctorum: & hoc Chrysostomus reprobat (loc. cit. in arg.)

QUAESTIO CIX.

De ordinatione malorum angelorum, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de ordinatione malorum angelorum: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum ordines sint in dæmonibus.

Secundo, utrum in eis sit prælatio.

Tertio, utrum unus illuminet alium.

Quarto, utrum subiiciantur prælationibus bonorum Angelorum.

ARTICULUS I. 537

Utrum ordines sint in dæmonibus.

I. dist. VI. *art.* 4. & *IV. dist.* XLVII. *quæst.* I. *art.* 3. *quæst.* 4.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod ordines non sint in dæmonibus. Ordo enim pertinet ad rationem boni, sicut & modus, & species, ut Augustinus dicit in Lib. de natura boni (cap. III.) & e contrario inordinatio pertinet ad rationem mali. Sed in bonis Angelis nihil est inordinatum. Ergo in malis angelis non sunt aliqui ordines.

2. Præterea, Ordines angelici sub aliqua hierarchia continentur. Sed dæmones non sunt sub aliqua hierarchia, quæ est *sacer principatus*, cum ab omni sanctitate sint vacui. Ergo in dæmonibus non sunt ordines.

3. Præterea. Dæmones de singulis ordinibus Angelorum ceciderunt, ut communiter dicitur. Si ergo aliqui dæmones dicuntur esse alicuius ordinis, quia de illo ordine ceciderunt, videtur quod deberent eis attribui nomina singulorum ordinum. Numquam autem invenitur quod dicantur *Seraphim*, vel *Throni*, vel *Dominationes*. Ergo pari ratione non sunt in aliis ordinibus.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Eph. ult. 12. quod *est nobis colluctatio adversus principes, & potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum*.

Respondeo dicendum, quod, sicut iam dictum est (art. 4. & 8. præc. quæst.) ordo angelicus consideratur & secundum gradum naturæ, & secundum gradum gratiæ. Gratia vero habet duplicem statum; scilicet imperfectum, qui est status merendi; & perfectum, qui est status gloriæ consummatæ.

Si

Si ergo confiderentur ordines angelici quantum ad perfectionem gloriæ, sic dæmones neque sunt in ordinibus angelicis, neque umquam fuerunt; si autem confiderentur quantum ad id quod est gratiæ imperfectæ, sic dæmones fuerunt quidem aliquando in ordinibus Angelorum, sed ab eis ceciderunt, secundum illud quod supra posuimus (quæst. lxii. art. 3.) omnes Angelos sin gratia creatos fuisse. Si autem considerentur quantum ad id quod est naturæ, sic adhuc sunt in ordinibus: quia data naturalia non amiserunt, ut Dionysius dicit (cap. iv. de div. Nom. a med. lect. 19.)

Ad primum ergo dicendum, quod bonum potest inveniri sine malo; sed malum non potest inveniri sine bono, ut supra habitum est (quæst. xlix. ar. 3.) & ideo dæmones, inquantum habent naturam bonam, ordinati sunt.

Ad secundum dicendum, quod ordinatio dæmonum si consideretur ex parte Dei ordinantis, est sacra, utitur enim dæmonibus propter seipsum; sed ex parte voluntatis dæmonum non est sacra, quia abutuntur sua natura ad malum.

Ad tertium dicendum, quod nomen *Seraphim* imponitur ab ardore caritatis; nomen autem *Thronorum* ab inhabitatione divina; nomen autem *Dominationum* importat libertatem quamdam: quæ omnia opponuntur peccato: & ideo peccantibus angelis huiusmodi nomina non attribuuntur.

ARTICULUS II. 537

Utrum in dæmonibus sit prælatio.

Sup. quæst. lxiii. *art.* 8. *& II. dist.* vi. *art.* 4. *& IV. dist.* xlvii. *art.* 2. *quæst.* 4.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod in dæmonibus non sit prælatio. Omnis enim prælatio est secundum aliquem ordinem iustitiæ. Sed dæmones totaliter a iustitia ceciderunt. Ergo in eis non est prælatio.

2. Præterea. Ubi non est obedientia, & subiectio, non est prælatio. Hæc autem sine concordia esse non possunt; quæ in dæmonibus nulla est, secundum illud Proverb. xiii. 10. *Inter superbos semper sunt iurgia*. Ergo in dæmonibus non est prælatio.

3. Præterea. Si in eis est aliqua prælatio, aut hoc pertinet ad eorum naturam, aut ad eorum culpam, vel pœnam. Sed non ad eorum naturam, quia subiectio, & servitus non est ex natura, sed est ex peccato subsecuta; nec pertinet ad culpam, vel pœnam, quia sic superiores dæmones, qui magis peccaverunt, inferioribus subderentur. Non ergo est prælatio in dæmonibus.

Sed contra est quod dicit Glossa (ordin. super illud, *Cum evacuaverit omnem principatum &c.*) I. Cor. 15. *Quamdiu durat mundus, Angeli Angelis, homines hominibus, & dæmones dæmonibus præsunt*.

Respondeo dicendum, quod cum actio sequatur naturam rei, quorumcumque naturæ sunt ordinatæ, oportet quod etiam actiones sub invicem ordinentur, sicut patet in rebus corporalibus. Quia enim inferiora corpora naturali ordine sunt infra corpora cælestia, actiones, & motus eorum subduntur actionibus, & motibus cælestium corporum. Manifestum est autem ex præmissis (ar. præc.) quod dæmonum quidam naturali ordine sub aliis constituuntur: unde & actiones eorum sub actionibus superiorum sunt; & hoc est quod rationem prælationis facit, ut scilicet actio subditi subdatur actioni prælati. Sic igitur ipsa naturalis dispositio dæmonum requirit quod sit in eis prælatio. Convenit enim hoc divinæ sapientiæ, quæ nihil in universo inordinatum relinquit, quæ *attingit a fine usque ad finem fortiter, & disponit omnia suaviter*, ut dicitur Sapient. viii. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod prælatio dæmonum non fundatur super eorum iustitia, sed super iustitia Dei cuncta ordinantis.

Ad secundum dicendum, quod concordia dæmonum, qua quidam aliis obediunt, non est ex amicitia quam inter se habent, sed ex communi nequitia, qua homines odiunt, & Dei iustitiæ repugnant. Est enim proprium hominum impiorum ut eis se adiungant, & subiiciant, ad propriam nequitiam exequendam, quos potentiores viribus vident.

Ad tertium dicendum, quod dæmones non sunt æquales secundum naturam; unde in eis est naturalis prælatio: quod in hominibus non contingit, qui natura sunt pares. Quod autem superioribus inferiores subdantur, non est ad bonum superiorum, sed magis ad malum eorum: quia cum mala facere maxime ad miseriam pertineat, præesse in malis est esse magis miserum.

ARTICULUS III. 539

Utrum in dæmonibus sit illuminatio.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod in dæmonibus sit illuminatio. Illuminatio enim consistit in manifestatione veritatis. Sed unus dæmon potest alteri veritatem manifestare, quia superiores magis acumine naturalis scientiæ vigent. Ergo superiores dæmones possunt inferiores illuminare.

2. Præterea. Corpus quod superabundat lumine, potest illuminare corpus quod in lumine deficit, sicut Sol Lunam. Sed superiores dæmones magis abundant in participatione luminis naturalis. Ergo videtur quod superiores dæmones possunt inferiores illuminare.

Sed contra. Illuminatio cum purgatione est, & perfectione, ut supra dictum est (quæst. cvi. art. 1. in arg. *Sed cont.* & art. 2. ad 1.) Sed purgare non convenit dæmonibus, secundum illud Eccli. xxxiv. 4. *Ab immundo quid mundabitur?* Ergo etiam neque illuminare.

Respondeo dicendum, quod in dæmonibus non potest esse illuminatio proprie. Dictum est enim supra (quæst. cvi. art. 1.) quod illuminatio proprie est manifestatio veritatis, secundum quod habet ordinem ad Deum, qui illuminat omnem intellectum. Alia autem manifestatio veritatis potest esse locutio, sicut cum unus Angelus alteri suum conceptum manifestat. Perversitas autem dæmonum hoc habet quod unus alium non intendit ordinare ad Deum, sed magis ab ordine divino abducere: & ideo unus dæmon alium non illuminat; sed unus alii suum conceptum per modum locutionis intimare potest.

Ad primum ergo dicendum, quod non quælibet veritatis manifestatio habet rationem illuminationis, sed solum quæ dicta est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod secundum ea quæ ad naturalem cognitionem pertinent, non est necessaria manifestatio veritatis neque in Angelis, neque in dæmonibus: quia, sicut supra dictum est (quæst. lv. art. 2. & lviii. art. 1.) statim a principio suæ conditionis omnia cognoverunt quæ ad naturalem cognitionem pertinent. Et ideo maior plenitudo naturalis luminis, quæ est in superioribus dæmonibus, non potest esse ratio illuminationis.

ARTICULUS IV. 540

Utrum boni Angeli habeant prælationem super malos.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod boni Angeli non habeant prælationem super malos. Prælatio enim Angelorum præcipue attenditur secundum illuminationes. Sed mali angeli, cum sint tenebræ, non illuminantur a bonis. Ergo boni Angeli non sunt prælati super malos.

2. Præterea. Ad negligentiam præsidentis pertinere videntur ea quæ per subditos male fiunt. Sed dæmones multa mala faciunt. Si igitur subsunt prælationibus bonorum Angelorum, videtur in Angelis bonis esse aliqua negligentia: quod est inconveniens.

3. Præterea. Prælatio Angelorum sequitur naturæ ordinem, ut supra dictum est (art. 1. huius quæst.). Sed si dæmones de singulis ordinibus ceciderunt, ut communiter dicitur, multi dæmones multis bonis Angelis sunt superiores ordine naturæ. Non ergo boni Angeli prælationem habent super omnes malos.

Sed contra est quod Augustinus dicit III. de Trinit. (cap. iv. a princ.) quod *spiritus vitæ desertor, atque peccator regitur per spiritum vitæ rationalem, pium, & iustum*: & Gregorius dicit (hom. xxxiv. in Ev. circ. med.) quod *Potestates sunt Angeli quorum ditioni virtutes adversæ subiectæ sunt.*

Respondeo dicendum, quod totus ordo prælationis primo, & originaliter est in Deo; & participatur a creaturis, secundum quod Deo magis appropinquant. Illæ enim creaturæ super alias influentiam habent quæ sunt perfectiores, & Deo propinquiores. Maxima autem perfectio, & per quam maxime Deo appropinquatur, est creaturarum fruentium Deo, sicut sunt sancti Angeli: qua perfectione dæmones privantur: & ideo boni Angeli super malos prælationem habent, & hi per eos reguntur.

Ad primum ergo dicendum, quod per sanctos Angelos multa de divinis mysteriis dæmonibus revelantur, cum divina iustitia exigit ut per dæmones aliqua fiant vel ad punitionem malorum, vel ad exercitationem bonorum; sicut in rebus humanis assessores iudicis revelant tortoribus eius sententiam. Huiusmodi autem revelationes, si ad Angelos reve-

lan-

lantes comparentur, illuminationes sunt, quia ordinant eas ad Deum; ex parte vero dæmonum non sunt illuminationes, quia eas in Deum non ordinant, sed ad expletionem propriæ iniquitatis.

Ad secundum dicendum, quod sancti Angeli sunt ministri divinæ sapientiæ. Unde sicut divina sapientia permittit aliqua mala fieri per malos angelos, vel homines, propter bona quæ ex eis elicit; ita & boni Angeli non totaliter cohibent malos a nocendo.

Ad tertium dicendum, quod Angelus qui est inferior ordine naturæ, præest dæmonibus, quamvis superioribus ordine naturæ: quia virtus divinæ iustitiæ, cui inhærent boni Angeli, potior est quam virtus naturalis Angelorum. Unde & apud homines *spiritualis iudicat omnia*, ut dicitur I. ad Cor. II. 15. & Philosophus dicit in Lib. III. Ethicor. (cap. IV.) quod *virtuosus est regula, & mensura omnium humanorum actuum*.

QUAESTIO CX.

De præsidentia Angelorum super creaturam corporalem,

in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de præsidentia Angelorum super creaturam corporalem: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum creatura corporalis administretur per Angelos.

Secundo, utrum creatura corporalis obediat Angelis ad nutum.

Tertio, utrum Angeli sua virtute possint immediate movere corpora localiter.

Quarto, utrum Angeli boni, vel mali possint facere miracula.

ARTICULUS I. 541

Utrum creatura corporalis administretur per Angelos.

II. dist. XIV. *art.* 3. *& III. cont. cap.* LXXVIII. *&* LXXXIII. *& ver. quæst.* V. *art.* 8. *& opusc.* II. *cap.* CXXV. *& opusc.* X. *art.* 1. *usque ad* 15. *& opusc.* XX.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod creatura corporalis non administretur per Angelos. Res enim quæ habent determinatum modum operandi, non indigent gubernari ab aliquo præsidente: ideo enim indigemus gubernari ne aliter operemur quam oporteat. Sed res corporales habent determinatas actiones ex naturis sibi divinitus datis. Non ergo indigent gubernatione Angelorum.

2. Præterea. Inferiora in entibus gubernantur per superiora. Sed in corporibus quædam dicuntur inferiora, quædam superiora. Inferiora igitur gubernantur per superiora. Non ergo est necessarium quod gubernentur per Angelos.

3. Præterea. Diversi ordines Angelorum distinguuntur secundum diversa officia. Sed si creaturæ corporales administrantur per Angelos, tot erunt officia Angelorum, quot sunt species rerum. Ergo etiam tot erunt ordines Angelorum, quot sunt species rerum: quod est contra supra dicta (quæst. CVIII, art. 2. & 6.) Non ergo corporalis creatura administratur per Angelos.

Sed contra est quod Augustinus dicit III. de Trinit. (cap. IV.) quod *omnia corpora reguntur per spiritum vitæ rationalem*: & Gregorius dicit in IV. Dial. (cap. V.) quod *in hoc mundo visibili nihil nisi per creaturam invisibilem disponi potest*.

Respondeo dicendum, quod tam in rebus humanis, quam in rebus naturalibus hoc communiter invenitur quod potestas particularis gubernatur, & regitur a potestate universali, sicut potestas ballivi gubernatur a potestate Regis. Et in Angelis etiam est dictum (quæst. LV. art. 3. & quæst. CVIII. art. 1.) quod superiores Angeli qui præsunt inferioribus, habent scientiam magis universalem. Manifestum est autem quod virtus cuiuslibet corporis est magis particularis quam virtus spiritualis substantiæ: nam omnis forma corporalis est forma individuata per materiam, & determinata ad hic & nunc; formæ autem immateriales sunt absolutæ, & intelligibiles. Et ideo sicut inferiores Angeli, qui habent formas minus universales, reguntur per superiores; ita omnia corporalia reguntur per Angelos. Et hoc non solum a sanctis Doctoribus ponitur, sed etiam ab omnibus Philosophis qui incorporeas substantias posuerunt.

Ad primum ergo dicendum, quod res corporales habent determinatas actiones; sed has actiones non exercent, nisi secundum quod moventur: quia proprium corporis est quod non agat nisi per motum. Et ideo oportet quod creatura corporalis a spirituali moveatur.

Ad secundum dicendum, quod ratio ista procedit secundum opinionem Aristotelis (III. Met. tex. 44.) qui posuit, quod

quod corpora cæleſtia moventur a ſubſtantiis ſpiritualibus; quarum numerum conatus fuit aſſignare ſecundum numerum motuum qui apparent in corporibus cæleſtibus. Sed non poſuit, quod eſſent aliquæ ſubſtantiæ ſpirituales quæ haberent immediatam præſidentiam ſupra inferiora corpora, niſi forte animas humanas: & hoc ideo quia non conſideravit aliquas operationes in inferioribus corporibus exerceri niſi naturales, ad quas ſufficiebat motus corporum cæleſtium. Sed quia nos ponimus, multa in corporibus inferioribus fieri præter naturales actiones corporum, ad quæ non ſufficiunt virtutes cæleſtium corporum; ideo ſecundum nos neceſſe eſt ponere, quod Angeli habeant immediatam præſidentiam non ſolum ſupra cæleſtia corpora, ſed etiam ſupra corpora inferiora.

Ad tertium dicendum, quod de ſubſtantiis immaterialibus diverſimode Philoſophi ſunt locuti. Plato enim poſuit, ſubſtantias immateriales eſſe rationes, & ſpecies ſenſibilium corporum, & quaſdam aliis univerſaliores: & ideo poſuit, ſubſtantias immateriales habere præſidentiam immediatam circa omnia ſenſibilia corpora, & diverſas circa diverſa. Ariſtoteles autem poſuit (XII. Metaph. tex. 43.) quod ſubſtantiæ immateriales non ſunt ſpecies corporum ſenſibilium, ſed aliquid altius, & univerſalius: & ideo non attribuit eis immediatam præſidentiam ſupra ſingula corpora, ſed ſolum ſupra univerſalia agentia, quæ ſunt corpora cæleſtia. Avicenna vero mediam viam ſecutus eſt. Poſuit enim cum Platone aliquam ſubſtantiam ſpiritualem præſidentem immediate ſphæræ activorum, & paſſivorum, eo quod ſicut Plato ponebat, quod formæ horum ſenſibilium derivantur a ſubſtantiis immaterialibus, ita etiam Avicenna hoc poſuit. Sed in hoc a Platone differt, quod poſuit unam tantum ſubſtantiam immaterialem præſidentem omnibus corporibus inferioribus, quam vocavit *intelligentiam agentem*. Doctores autem ſancti poſuerunt, ſicut Platonici, diverſas rebus corporeis ſubſtantias ſpirituales eſſe præpoſitas. Dicit enim Auguſtinus in Lib. LXXXIII. Qq. (quæſt. LXXIX. in prin.) *Unaquæque res viſibilis in hoc mundo habet angelicam poteſtatem ſibi præpoſitam*: & Damaſcenus dicit (Lib. II. or. Fid. cap. IV.) *Diabolus erat ex iis angelicis virtutibus quæ præerant terreſtri ordini*: & Origenes dicit ſuper illud Numer. XXII. *Cum vidiſſet aſina Angelum*, quod *opus eſt mundo Angelis, qui præſunt ſuper beſtias, & præſunt animalium nativitati, & virgultorum, & plantationum, & cæterarum rerum incrementis*. Sed hoc non eſt ponendum propter hoc quod ſecundum ſuam naturam unus Angelus magis ſe habeat ad præſidendum animalibus quam plantis: quia quilibet Angelus, etiam minimus, habet altiorem virtutem, & univerſaliorem quam aliquod genus corporalium; ſed ex ordine divinæ ſapientiæ, quæ diverſis rebus diverſos rectores præpoſuit. Nec tamen propter hoc ſequitur quod ſint plures ordines Angelorum quam novem: quia, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. CVIII. ar. 6.) ordines diſtinguuntur ſecundum generalia officia. Unde ſicut ſecundum Gregorium (hom. XXXIV. in Evang. a med.) ad ordinem *Poteſtatum* pertinent omnes Angeli qui habent proprie præſidentiam ſuper dæmones; ita ad ordinem *Virtutum* pertinere videntur omnes Angeli qui habent præſidentiam ſuper res pure corporeas: horum enim miniſterio interdum etiam miracula fiunt.

ARTICULUS II. 542

Utrum materia corporalis obediat Angelis ad nutum.

1. 2. *quæſt.* LXXX. *art.* 2. *cor.* & *III. cont. cap.* CIII. & *pot. quæſt.* VI. *art.* 3. & *mal. quæſt.* XVI. *art.* 9. & 10. & *quol.* IX. *art.* 10.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod materia corporalis obediat Angelis ad nutum. Maior eſt enim virtus Angeli quam virtus animæ. Sed conceptioni animæ obedit materia corporalis: immutatur enim corpus hominis ex conceptione animæ ad calorem, & frigus, & quandoque uſque ad ſanitatem, & ægritudinem. Ergo multo magis ſecundum conceptionem Angeli materia corporalis tranſmutatur.

2. Præterea. Quicquid poteſt virtus inferior, poteſt virtus ſuperior. Sed virtus Angeli eſt ſuperior quam virtus corporalis: corpus autem ſua virtute poteſt tranſmutare materiam corporalem ad formam aliquam, ſicut patet cum ignis generat ignem. Ergo multo fortius virtute ſua Angeli poſſunt materiam corporalem tranſmutare ad aliquam formam.

3. Præterea. Tota natura corporalis adminiſtratur per Angelos, ut dictum eſt (art. præc.) & ſic videtur quod corpora ſe habent ad Angelos ſicut inſtrumen-

tum:

ta: nam ratio instrumenti est, quod sit movens motum. Sed in effectibus aliquid invenitur ex virtute principalium agentium quod non potest esse per virtutem instrumenti; & hoc est id quod est principalius in effectu; sicut digestio nutrimenti est per virtutem caloris naturalis, qui est instrumentum animæ nutritivæ, sed quod generetur caro viva, est ex virtute animæ; similiter quod secetur lignum, pertinet ad serram, sed quod perveniatur ad formam lecti, est ex virtute artificis. Ergo forma substantialis, quæ est principalius in effectibus corporalibus, est ex virtute Angelorum. Materia ergo obedit ad sui informationem Angelis.

Sed contra est quod Augustinus dicit III. de Trinit. (cap. VIII. in princ.) *Non est putandum, istis transgressoribus angelis ad nutum servire hanc visibilium rerum materiam, sed soli Deo.*

Respondeo dicendum, quod Platonici posuerunt, formas quæ sunt in materia, causari ex immaterialibus formis, quia formas materiales ponebant esse participationes quasdam immaterialium formarum. Et hos quantum ad aliquid secutus est Avicenna, qui posuit, omnes formas quæ sunt in materia, procedere a conceptione intelligentiæ; & quod agentia corporalia sunt solum disponentia ad formas.

Qui in hoc videntur fuisse decepti, quia existimaverunt formam quasi aliquid per se factum, ut sic ab aliquo formali principio procederet. Sed, sicut Philosophus probat in VII. Met. (text. 27.) hoc quod proprie fit, est compositum. Hoc enim proprie est quasi subsistens; forma autem non dicitur ens, quasi ipsa sit, sed sicut quo aliquid est: & sic per consequens nec forma proprie fit: eius enim est fieri, cuius est esse, cum fieri nihil aliud sit quam via in esse. Manifestum est autem quod factum est simile facienti, quia omne agens agit sibi simile. Et ideo id quod facit res naturales, habet similitudinem cum composito, vel quia est compositum, sicut ignis generat ignem; vel quia totum compositum & quantum ad materiam, & quantum ad formam est in virtute ipsius, quod est proprium Dei. Sic igitur omnis informatio materiæ vel est a Deo immediate, vel ab aliquo agente corporali, non autem immediate ab Angelo.

Ad primum ergo dicendum, quod anima nostra unitur corpori ut forma; & sic non est mirum, si formaliter transmutatur ex conceptione ipsius; præsertim cum motus sensitivi appetitus, qui fit cum quadam transmutatione corporali, subdatur imperio rationis. Angelus autem non sic se habet ad corpora naturalia: unde ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quod id quod potest virtus inferior, potest superior, non eodem, sed excellentiori modo; sicut intellectus cognoscit sensibilia excellentiori modo quam sensus. Et sic Angelus excellentiori modo transmutat materiam corporalem quam agentia corporalia, scilicet movendo ipsa agentia corporalia tamquam causa superior.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet ex virtute Angelorum aliquos effectus sequi in rebus naturalibus ad quos agentia corporalia non sufficerent. Sed hoc non est Angelo obedire materiam ad nutum (sicut nec coquis obedit materia ad nutum, quia aliquem modum decoctionis operantur per ignem secundum aliquam artis moderationem, quam ignis per se non faceret) cum reducere materiam in actum formæ substantialis non excedat virtutem corporalis agentis: quia simile natum est sibi simile facere.

ARTICULUS III. 543

Utrum corpora obediant Angelis ad motum localem.

Locis sup. art. 2. notatis.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod corpora non obediant Angelis ad motum localem. Motus enim localis corporum naturalium sequitur formas eorum. Sed Angeli non causant formas corporum naturalium, ut dictum est (ar. præc. & quæst. lxv. art. 4.) Ergo neque possunt causare in eis motum localem.

2. Præterea. In VIII. Phys. (a text. 54. usque ad 60.) probatur, quod motus localis est primus motuum. Sed Angeli non possunt causare alios motus, transmutando materiam formaliter. Ergo neque etiam possunt causare motum localem.

3. Præterea. Membra corporalia obediunt conceptioni animæ ad motum localem, inquantum habent in seipsis aliquod principium vitæ. In corporibus autem naturalibus non est aliquod principium vitæ. Ergo non obediunt Angelis ad motum localem.

Sed contra est quod Augustinus dicit III.

III. de Trinit. (cap. VIII. & IX.) quod *Angeli adhibent femina corporalia ad aliquos effectus producendos*. Sed hoc non poſſunt facere niſi localiter movendo. Ergo corpora obediunt eis ad motum localem.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut Dionyſius dicit VII. cap. de div. Nom. (lect. 1.) *divina ſapientia coniungit fines primorum principiis ſecundorum*. Ex quo patet quod natura inferior in ſui ſupremo attingitur a natura ſuperiori. Natura autem corporalis eſt infra naturam ſpiritualem. Inter omnes autem motus corporeos perfectior eſt motus localis, ut probatur in VIII. Phyſic. (text. 57.) Cuius ratio eſt, quia mobile ſecundum locum non eſt in potentia ad aliquid intrinſecum, inquantum huiuſmodi, ſed ſolum ad aliquid extrinſecum, ſcilicet ad locum. Et ideo natura corporalis nata eſt moveri immediate a natura ſpirituali ſecundum locum. Unde & Philoſophi poſuerunt, ſuprema corpora moveri localiter a ſpiritualibus ſubſtantiis: unde videmus quod anima movet corpus primo, & principaliter locali motu.

Ad primum ergo dicendum, quod in corporibus ſunt alii motus locales præter eos qui conſequuntur formas; ſicut fluxus, & refluxus maris non conſequitur formam ſubſtantialem aquæ, ſed virtutem Lunæ: & multo magis aliqui motus locales conſequi poſſunt virtutem ſpiritualium ſubſtantiarum.

Ad ſecundum dicendum, quod Angeli cauſando motum localem, tamquam priorem, per eum cauſare poſſunt alios motus, adhibendo ſcilicet agentia corporalia ad huiuſmodi effectus producendos, ſicut faber adhibet ignem ad emollitionem ferri.

Ad tertium dicendum, quod Angeli habent virtutem minus contractam quam animæ. Unde virtus motiva animæ contrahitur ad corpus unitum, quod per eam vivificatur; quo mediante alia poteſt movere. Sed virtus Angeli non eſt contracta ad aliquod corpus: unde poteſt corpora non coniuncta localiter movere.

ARTICULUS IV. 544

Utrum Angeli poſſint facere miracula.

2. 2. *quæſt.* clxxviii. *art.* 5. *&* *III. con. cap.* cii. *&* ciii. *&* *po. quæſt.* vi. *art.* 3. *&* 4. *&* *mal. quæſt.* xvi. *art.* 9. *&* *opuſ.* ii. *cap.* cxxxviii. *&* *opuſ.* xi. *art.* 5. *uſque ad* 19.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod Angeli poſſint facere miracula. Dicit enim Gregorius (hom. xxxiv. in Evang. circ. med.) *Virtutes vocantur illi ſpiritus per quos ſigna, & miracula frequentius fiunt.*

2. Præterea. Auguſtinus dicit in Lib. lxxxiii. Qq. (quæſt. lxxix. a med.) quod *magi faciunt miracula per privatos contractus; boni Chriſtiani per publicam iuſtitiam; mali Chriſtiani per ſigna publicæ iuſtitiæ*. Sed *magi faciunt miracula per hoc quod exaudiuntur a dæmonibus*, ut ipſe alibi in eodem Lib. dicit (ibid.) Ergo dæmones miracula poſſunt facere. Ergo multo magis Angeli boni.

3. Præterea. Auguſtinus in eod. Lib. (loc. cit.) dicit, quod *omnia quæ viſibiliter fiunt, etiam per inferiores poteſtates aëris huius non abſurde fieri poſſe creduntur*. Sed quando effectus aliquis naturalium cauſarum producitur abſque ordine naturalis cauſæ, hoc dicimus eſſe miraculum, puta cum aliquis ſanatur a febre non per operationem naturæ. Ergo Angeli, & dæmones poſſunt facere miracula.

4. Præterea. Virtus ſuperior non ſubditur ordini inferioris cauſæ. Sed natura corporalis eſt inferior Angelo. Ergo Angelus poteſt operari præter ordinem corporalium agentium: quod eſt miracula facere.

Sed contra eſt quod de Deo dicitur in Pſalm. cxxxv. 4. *Qui facit mirabilia magna ſolus.*

Reſpondeo dicendum, quod miraculum proprie dicitur, cum aliquid fit præter ordinem naturæ. Sed non ſufficit ad rationem miraculi, ſi aliquid fiat præter ordinem naturæ alicuius particularis: quia ſic cum aliquis proiicit lapidem ſurſum, miraculum faceret, cum hoc ſit præter ordinem naturæ lapidis. Ex hoc ergo aliquid dicitur eſſe miraculum, quod fit præter ordinem totius naturæ creatæ. Hoc autem non poteſt facere niſi Deus: quia quicquid facit Angelus, vel quæcumque alia creatura propria virtute, hoc fit ſecundum ordinem naturæ creatæ; & ſic non eſt miraculum. Un-

Unde relinquitur quod solus Deus miracula facere possit.

Ad primum ergo dicendum, quod Angeli aliqui dicuntur miracula facere; vel quia ad eorum desiderium Deus miracula facit, sicut & sancti homines dicuntur miracula facere; vel quia aliquod ministerium exhibent in miraculis quæ fiunt, sicut colligendo pulveres in resurrectione communi, vel huiusmodi aliquid agendo.

Ad secundum dicendum, quod miracula simpliciter loquendo dicuntur, ut dictum est (in corp. art.) cum aliqua fiunt præter ordinem totius naturæ creatæ. Sed quia non omnis virtus naturæ creatæ est nota nobis, ideo cum aliquid fit præter ordinem naturæ creatæ nobis notæ per virtutem creatam nobis ignotam, est miraculum quoad nos. Sic igitur cum dæmones aliquid faciunt sua virtute naturali, *miracula* dicuntur non simpliciter, sed quoad nos. Et hoc modo magi per dæmones miracula faciunt: & dicuntur fieri *per privatos contractus*, quia quælibet virtus creaturæ in universo se habet ut virtus alicuius privatæ personæ in civitate. Unde cum magus aliquid facit per pactum initum cum dæmone, hoc fit quasi per quemdam privatum contractum. Sed iusticia divina est in toto universo sicut lex publica in civitate. Et ideo boni Christiani, inquantum per iustitiam divinam miracula faciunt, dicuntur facere miracula *per publicam iustitiam*; mali autem Christiani *per signa publicæ iustitiæ*, sicut invocando nomen Christi, vel exhibendo aliqua sacramenta.

Ad tertium dicendum, quod spirituales potestates possunt facere ea quæ visibiliter fiunt in hoc mundo, adhibendo corporalia semina per motum localem.

Ad quartum dicendum, quod licet Angeli possint aliquid facere præter ordinem naturæ corporalis; non tamen possunt aliquid facere præter ordinem totius creaturæ: quod exigitur ad rationem miraculi, ut dictum est (in corp. art.)

QUAESTIO CXI.

De actione Angelorum in homines, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de actione Angelorum in homines: & primo quæritur, utrum possint eos immutare sua virtute naturali; secundo, quomodo mittantur a Deo in ministerium hominum; tertio, quomodo custodiant homines.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primo, utrum Angelus possit illuminare intellectum hominis.

Secundo, utrum possit immutare affectum eius.

Tertio, utrum possit immutare imaginationem eius.

Quarto, utrum possit immutare sensum eius.

ARTICULUS I. 545

Utrum Angelus possit illuminare hominem.

I. 2. *quæst.* CXII. *art.* 2. *ad* 2. *&* *II. dist.* XVIII. *quæst.* II. *art.* 2. *ad* 3. 4. *&* 5. *& III. cont. cap.* lxxxi. *& ver. quæst.* XI. *art.* I. *& quol.* IX. *quæst.* IV. *art.* 5. *corp.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Angelus non possit illuminare hominem. Homo enim illuminatur per fidem: unde Dionysius in eccles. Hierarc. (cap. II.) illuminationem attribuit baptismo, qui est *fidei sacramentum*. Sed fides immediate est a Deo, secundum illud ad Ephes. II. 8. *Gratia estis salvati per fidem, & non ex vobis: Dei enim donum est*. Ergo homo non illuminatur ab Angelo, sed immediate a Deo.

2. Præterea. Super illud Roman. I. *Deus illis manifestavit*, dicit Glossa (ordin.) quod „ non solum ratio naturalis „ ad hoc profuit ut divina hominibus „ manifestarentur; sed Deus illis reve„ lavit per opus suum, " scilicet per creaturam. Sed utrumque est a Deo immediate, scilicet ratio naturalis, & creatura. Ergo Deus immediate illuminat hominem.

3. Præterea. Quicumque illuminatur, cognoscit suam illuminationem. Sed homines non percipiunt se ab Angelis illuminari. Ergo non illuminantur ab eis.

Sed contra est quod Dionysius probat in IV. cap. cæl. Hierarc. quod *revelationes divinorum perveniunt ad homines mediantibus Angelis*, ut supra dictum est (quæst. CVIII. art. 6.) Huiusmodi autem revelationes sunt illuminationes, ut supra dictum est (quæst. CVI. art. I. & quæst. CVIII.

cviii. art. 1.) Ergo homines illuminantur per Angelos.

Respondeo dicendum, quod cum divinæ providentiæ ordo habeat ut actionibus superiorum inferiora subdantur, ut supra dictum est (art. 1. quæst. præc.) sicut inferiores Angeli illuminantur per superiores; ita homines, qui sunt Angelis inferiores, per eos illuminantur.

Sed modus utriusque illuminationis quodammodo est similis, & quodammodo diversus. Dictum est enim supra (quæst. cvi. art. 1.) quod illuminatio quæ est manifestatio divinæ veritatis, secundum duo attenditur; scilicet secundum quod intellectus inferior confortatur per actionem intellectus superioris; & secundnm quod proponuntur intellectui inferiori species intelligibiles quæ sunt in superiori, ut capi possint ab inferiori. Et hoc quidem in Angelis fit, secundum quod superior Angelus veritatem universalem conceptam dividit secundum capacitatem inferioris Angeli, ut supra dictum est (quæst. cvi. art. 1.) Sed intellectus humanus non potest ipsam intelligibilem veritatem nudam capere: quia connaturale est ei ut intelligat per conversionem ad phantasmata, ut supra dictum est (quæst. lxxxiv. art. 7.) Et ideo intelligibilem veritatem proponunt Angeli hominibus sub similitudinibus sensibilium, secundum illud quod dicit Dionysius 1. cap. cæl. Hier. quod *impossibile est aliter nobis lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum*. Ex alia vero parte intellectus humanus, tamquam inferior, fortificatur per actionem intellectus angelici. Et secundum hæc duo attenditur illuminatio qua homo illuminatur ab Angelo.

Ad primum ergo dicendum, quod ad fidem duo concurrunt. Primo quidem habitus intellectus, quo disponitur ad obediendum voluntati tendenti in divinam veritatem. Intellectus enim assentit veritati fidei, non quasi convictus ratione, sed quasi imperatus a voluntate. *Nullus enim credit nisi volens*, ut Augustinus dicit (tract. xxvi. in Ioan. a princ.) Et quantum ad hoc fides est a solo Deo. Secundo requiritur ad fidem quod credibilia proponantur credenti: & hoc quidem fit per hominem, secundum quod *fides est ex auditu*, ut dicitur Rom. x. 17. sed per Angelos principaliter, per quos hominibus revelantur divina. Unde Angeli operantur aliquid ad illuminationem fidei: & tamen homines illuminantur ab Angelis non solum de credendis, sed etiam de agendis.

Ad secundum dicendum, quod ratio naturalis, quæ est immediate a Deo, potest per Angelum confortari, ut dictum est (quæst. cvi. art. 1.) & similiter ex speciebus a creaturis acceptis tanto altior elicitur intelligibilis veritas, quanto intellectus humanus fuerit fortior. Et sic per Angelum adiuvatur homo, ut ex creaturis perfectius in divinam cognitionem deveniat.

Ad tertium dicendum, quod operatio intellectualis, & illuminatio dupliciter possunt considerari. Uno modo ex parte rei intellectæ; & sic quicumque intelligit, vel illuminatur, cognoscit se intelligere, vel illuminari, quia cognoscit rem sibi esse manifestam. Alio modo ex parte principii; & sic non quicumque intelligit aliquam veritatem, cognoscit quid sit intellectus, qui est principium intellectualis operationis. Et similiter non quicumque illuminatur ab Angelo, cognoscit se ab Angelo illuminati.

ARTICULUS II. 546

Utrum Angeli possint immutare voluntatem hominis.

1. 2. *quæst.* lxxv. *art.* 3. *& II. dist.* viii. *art.* 5. *corp. & III. con. cap.* lxxxviii. xci. *&* xcii. *& ver. quæst.* xxii. *art.* 9. *& mal. quæst.* xvi. *art.* 11.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod Angeli possint immutare voluntatem hominis. Quia super illud Hebr. 1. 7. *Qui facit Angelos suos spiritus, & ministros suos flammam ignis*, dicit Glossa (ordin.) quod „ ignis sunt, dum spiritu „ fervent, & vitia nostra urunt." Sed hoc non esset, nisi voluntatem immutarent. Ergo Angeli possunt immutare voluntatem.

2. Præterea. Beda dicit (super illud Matth. xv. *Quæ procedunt de ore &c.*) quod *diabolus non est immissor malarum cogitationum, sed incensor*. Damascenus autem ulterius dicit, quod *etiam est immissor*. Dicit enim in II. Lib. (orth. Fid. cap. iv.) quod *omnis malitia, & immundæ passiones ex dæmonibus excogitatæ sunt, & immittere homini sunt concessi*: & pari ratione Angeli boni immittunt, & incendunt bonas cogitationes. Sed hoc non possent facere, nisi immutarent voluntatem. Ergo immutant voluntatem.

3. Præterea. Angelus, sicut est dictum (art.

art. præc.) illuminat intellectum hominis mediantibus phantasmatibus. Sed sicut phantasia, quæ deservit intellectui, potest immutari ab Angelo; ita & appetitus sensitivus, qui deservit voluntati: quia ipse etiam est vis utens organo corporali. Ergo sicut illuminat intellectum, ita potest immutare voluntatem.

Sed contra est quod immutare voluntatem est proprium Dei, secundum illud Prov. XXI. 1. *Cor Regis in manu Domini, quocumque voluerit, vertet illud.*

Respondeo dicendum, quod voluntas potest immutari dupliciter. Uno modo ab interiori; & sic cum motus voluntatis non sit aliud quam inclinatio voluntatis in rem volitam, solius Dei est sic immutare voluntatem, qui dat naturæ intellectuali virtutem talis inclinationis. Sicut enim inclinatio naturalis non est nisi ab eo qui dat naturam; ita inclinatio voluntaria non est nisi a Deo, qui causat voluntatem.

Alio modo movetur voluntas ab exteriori; & hoc in Angelo est uno modo tantum, scilicet a bono apprenso per intellectum: unde secundum quod aliquis est causa quod aliquid apprehendatur ut bonum ad appetendum, secundum hoc movet voluntatem. Et sic solus Deus efficaciter potest movere voluntatem; Angelus autem, & homo per modum suadentis, ut supra dictum est (quæst. CVI. art. 2.)

Sed præter hunc modum etiam aliter movetur in hominibus voluntas ab exteriori, scilicet ex passione existente circa appetitum sensitivum, sicut ex concupiscentia, vel ira inclinatur voluntas ad aliquid volendum. Et sic etiam Angeli, inquantum possunt concitare huiusmodi passiones, possunt voluntatem movere, non tamen ex necessitate: quia voluntas semper remanet libera ad consentiendum, vel resistendum passioni.

Ad primum ergo dicendum, quod ministri Dei (vel homines, vel Angeli) dicuntur urere vitia, & inflammare ad virtutes per modum persuasionis.

Ad secundum dicendum, quod dæmones non possunt immittere cogitationes, interius eas causando, cum usus cogitativæ virtutis subiaceat voluntati; dicitur tamen diabolus *incensor cogitationum*, inquantum incitat ad cogitandum, vel ad appetendum cogitata per modum persuadentis, vel passionem concitantis. Et hoc ipsum *incendere* Damascenus vocat *immittere*, quia talis operatio interius fit. Sed bonæ cogitationes attribuuntur altiori principio, scilicet Deo, licet Angelorum ministerio procurentur.

Ad tertium dicendum, quod intellectus humanus secundum præsentem statum non potest intelligere nisi convertendo se ad phantasmata; sed voluntas humana potest aliquid velle ex iudicio rationis, non sequendo passionem appetitus sensitivi. Unde non est simile.

ARRICULUS III. 547

Utrum Angelus possit immutare imaginationem hominis.

II. dist. VIII. *art.* 5. *corp. & ver. quæst.* XI. *art.* 3. *& quæst.* XII. *art.* 8. *& mal. quæst.* XVI. *art.* 11.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod Angelus non possit immutare imaginationem hominis. Phantasia enim, ut dicitur in Lib. II. de Anima (tex. 161.) *est motus factus a sensu secundum actum*. Sed si fieret per immutationem Angeli, non fieret a sensu secundum actum. Ergo est contra rationem phantasiæ, quæ est actus imaginativæ virtutis, ut fit per immutationem Angeli.

2. Præterea. Formæ quæ sunt in imaginatione, cum sint spirituales, sunt nobiliores formis quæ sunt in materia sensibili. Sed Angelus non potest imprimere formas in materia sensibili, ut dictum est (quæst. præc. art. 2.) Ergo non potest imprimere formas in imaginatione; & ita non potest eam immutare.

3. Præterea. Augustinus dicit XII. super Genes. ad lit. (cap. XII. in fin.) *Commixtione alterius spiritus fieri potest ut ea quæ ipse scit, per huiusmodi imagines, ei cui miscetur, ostendat, sive intelligenti, sive ut ab alio intellecta pandantur.* Sed non videtur quod Angelus possit misceri imaginationi humanæ, neque quod imaginatio possit capere intelligibilia quæ Angelus cognoscit. Ergo videtur quod Angelus non possit immutare imaginationem.

4. Præterea. In visione imaginaria homo adhæret similitudinibus rerum quasi ipsis rebus. Sed in hoc est quædam deceptio. Cum ergo Angelus bonus non possit esse causa deceptionis, videtur quod non possit causare imaginariam visionem, imaginationem immutando.

Sed contra est quod ea quæ apparent in somnis, videntur imaginaria

ria visione. Sed Angeli revelant aliqua in somnis, ut patet Matth. I. & II. de Angelo qui Ioseph in somnis apparuit. Ergo Angelus potest imaginationem movere.

Respondeo dicendum, quod Angelus tam bonus, quam malus virtute naturæ suæ potest movere imaginationem hominis. Quod quidem sic considerari potest. Dictum est enim supra (quæst. præc. art. 3.) quod natura corporalis obedit Angelo ad motum localem. Illa ergo quæ ex motu locali aliquorum corporum possunt causari, subsunt virtuti naturali Angelorum. Manifestum est autem quod appariciones imaginariæ causantur interdum in nobis ex locali mutatione corporalium spirituum, & humorum. Unde Aristoteles in Lib. de som. & vigil. (vel Lib. de insom. qui illi annectitur, cap. III. & IV.) assignans causam apparitionis somniorum, dicit, quod cum animal dormit, descendente plurimo sanguine ad principium sensitivum, simul descendunt motus, idest impressiones relictæ ex sensibilium motionibus, quæ in spiritibus sensualibus conservantur & movent principium sensitivum, ita quod fit quædam apparitio, ac si tunc principium sensitivum a rebus ipsis exterioribus mutaretur. Et tanta potest esse commotio spirituum, & humorum, quod huiusmodi apparitiones etiam vigilantibus fiant, sicut patet in phreneticis, & in aliis huiusmodi. Sicut igitur hoc fit per naturalem commotionem humorum, & quandoque etiam per voluntatem hominis, qui voluntarie imaginatur quod prius senserat; ita etiam hoc potest fieri virtute Angeli boni, vel mali, quandoque quidem cum alienatione a corporeis sensibus, quandoque autem absque tali alienatione.

Ad primum ergo dicendum, quod principium phantasiæ est a sensu secundum actum. Non enim possumus imaginari quæ nullo modo sentimus vel secundum totum, vel secundum partem; sicut cæcus natus non potest imaginari colorem. Sed aliquando imaginatio informatur, ut actus phantastici motus consurgat ab impressionibus interius conservatis, ut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod Angelus transmutat imaginationem, non quidem imprimendo aliquam formam imaginariam nullo modo per sensum prius acceptam (non enim posset facere quod cæcus imaginaretur colores;) sed hoc facit per motum localem spirituum, & humorum, ut dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod commixtio illa spiritus angelici ad imaginationem humanam non est per essentiam, sed per effectum, quem prædicto modo in imaginatione facit; cui dæmonstrat quæ ipse novit, non tamen eo modo quo ipse novit.

Ad quartum dicendum, quod Angelus causans aliquam imaginariam visionem, quandoque quidem simul intellectum illuminat, ut cognoscat quid per huiusmodi similitudines significetur; & tunc nulla est deceptio: quandoque vero per operationem Angeli solummodo similitudines rerum apparent in imaginatione: nec tamen tunc causatur deceptio ab Angelo, sed ex defectu intellectus eius cui talia apparent; sicut nec Christus fuit causa deceptionis in hoc quod multa turbis in parabolis proposuit quæ non exposuit eis.

ARTICULUS IV. 527

Utrum Angelus possit immutare sensum humanum.

Locis supra art. 3. induct.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod Angelus non possit immutare sensum humanum. Operatio enim sensitiva est operatio vitæ. Huiusmodi autem operatio non est a principio extrinseco. Non ergo operatio sensitiva potest causari ab Angelo.

2. Præterea. Virtus sensitiva est nobilior quam nutritiva. Sed Angelus, ut videtur, non potest mutare virtutem nutritivam, sicut nec alias formas naturales. Ergo neque virtutem sensitivam immutare potest.

3. Præterea. Sensus naturaliter movetur a sensibili. Sed Angelus non potest immutare naturæ ordinem, ut supra dictum est (quæst. cx. art. 4.) Ergo Angelus non potest immutare sensum, sed semper sensus a sensibili immutatur.

Sed contra est quod Angeli qui subverterunt Sodomam, *percusserunt Sodomitas cæcitate, (vel (a) ἀορασία) ut ostium domus invenire non possent*, ut dicitur Genes. XIX. 11. Et simile legitur IV. Regum VI. de Syris, quos Elisæus duxit in Samariam.

Respondeo dicendum, quod sensus immu-

(a) *Cod. Alcan.* acrisia. *Edit. Rom.* aurisia.

mutatur dupliciter: uno modo ab exteriori, ficut cum mutatur a fenfibili; alio modo ab interiori. Videmus enim quod, perturbatis fpiritibus, & humoribus, immutatur fenfus. Lingua enim infirmi, quia plena eft cholerico humore, omnia fentit ut amara: & fimile contingit in aliis fenfibus. Utroque autem modo Angelus poteft immutare fenfum hominum fua naturali virtute. Poteft enim Angelus opponere exterius fenfui fenfibile aliquod vel a natura formatum, vel aliquod de novo formando, ficut facit dum corpus affumit, ut fupra dictum eft (quæft. LI. art. 2.) Similiter etiam poteft interius commovere fpiritus, & humores, ut fupra dictum eft (art. præc.) ex quibus fenfus diverfimode immutentur.

Ad primum ergo dicendum, quod principium fenfitivæ operationis non poteft effe abfque principio interiori, quod eft potentia fenfitiva. Sed illud interius principium poteft multipliciter ab exteriori principio commoveri, ut dictum eft (in corp. art.)

Ad fecundum dicendum, quod per commotionem interiorem fpirituum, & humorum poteft Angelus aliquid operari ad immutandum actum potentiæ nutritivæ, & fimiliter potentiæ appetitivæ, & fenfitivæ, & cuiufcumque potentiæ corporali organo utentis.

Ad tertium dicendum, quod præter ordinem totius creaturæ Angelus facere non poteft; fed præter ordinem alicuius particularis naturæ facere poteft, cum tali ordini non fubdatur: & fic quoddam fingulari modo poteft fenfum immutare præter modum communem.

QUAESTIO CXII.

De miffione Angelorum,

in quatuor articulos divifa.

DEinde confiderandum eft de miffione Angelorum: & circa hoc quærun tur quatuor.

Primo, utrum aliqui Angeli mittantur in minifterium.

Secundo, utrum omnes mittantur.

Tertio, utrum illi qui mittuntur, affiftant.

Quarto, de quibus ordinibus mittantur.

ARTICULUS I. 549

Utrum Angeli in minifterium mittantur.

Ad Heb. 1. lect. 6.

AD primum fic proceditur. Videtur quod Angeli in minifterium non mittantur. Omnis enim miffio eft ad aliquem determinatum locum. Sed actiones intellectuales non determinant aliquem locum; quia intellectus abftrahit ab hic & nunc. Cum igitur actiones angelicæ fint intellectuales, videtur quod Angeli ad fuas actiones agendas non mittantur.

2. Præterea. Cælum empyreum eft locus pertinens ad dignitatem Angelorum. Si igitur ad nos mittantur in minifterium, videtur quod eorum dignitati aliquid depereat: quod eft inconveniens.

3. Præterea. Exterior occupatio impedit fapientiæ contemplationem: unde dicitur Eccli. XXXVIII. 25. *Qui minoratur actu, percipiet fapientiam*. Si igitur Angeli aliqui mittuntur ad exteriora minifteria, videtur quod retardentur a contemplatione. Sed tota eorum beatitudo in contemplatione Dei confiftit. Si ergo mitterentur, eorum beatitudo minueretur: quod eft inconveniens.

4. Præterea. Miniftrare eft inferioris, unde dicitur Luc. XXII. 27. *Quis maior eft, qui recumbit, an ille qui miniftrat? nonne qui recumbit?* Sed Angeli funt maiores nobis ordine naturæ. Ergo non mittuntur in minifterium noftrum.

Sed contra eft quod dicitur Exodi XXIII. 20. *Ecce ego mittam Angelum meum, qui præcedat te.*

Refpondeo dicendum, quod ex fupradictis (quæft. CVIII. art. 6.) manifeftum effe poteft quod *aliqui Angeli in minifterium mittuntur a Deo*. Ut enim fupra dictum eft (quæft. XLIII. art. 1.) cum de miffione divinarum perfonarum ageretur, ille mitti dicitur qui aliquo modo ab aliquo procedit, ut incipiat effe ubi prius non erat, vel ubi prius erat per alium modum. Filius enim, aut Spiritus fanctus mitti dicitur ut a Patre procedens per originem; & incipit effe novo modo, ideft per gratiam, vel naturam affumptam, ubi prius erat per Deitatis præfentiam: Dei enim proprium eft ubique effe, quia cum fit univerfale agens, eius virtus attingit omnia entia, unde eft in omnibus rebus, ut fupra dictum eft (quæft. VIII. art. 1.) Virtus autem Angeli, cum fit particulare agens, non

non attingit totum universum, sed sic attingit unum quod non attingit aliud: & ideo ita est hic, quod non alibi. Manifestum est autem per supradicta (quæst. cx. art. 1.) quod creatura corporalis per Angelos administratur. Cum igitur aliquid est fiendum per aliquem Angelum circa aliquam creaturam corpoream, de novo applicatur Angelus illi corpori sua virtute; & sic Angelus de novo incipit ibi esse. Et hoc totum procedit ex imperio divino. Unde sequitur secundum præmissa quod Angelus a Deo mittatur. Sed actio quam Angelus missus exercet, procedit a Deo sicut a primo principio; cuius nutu, & auctoritate Angeli operantur; & in Deum reducitur sicut in ultimum finem: & hoc facit rationem ministerii: nam minister est sicut instrumentum (*a*) intelligens. Instrumentum autem ab alio movetur, & eius actio ad aliud ordinatur: unde actiones Angelorum *ministeria* vocantur; & propter hoc dicuntur in ministerium mitti.

Ad primum ergo dicendum, quod aliqua operatio dupliciter dicitur intellectualis. Uno modo quasi in ipso intellectu consistens; ut contemplatio; & talis operatio non determinat sibi locum; immo, ut Augustinus dicit IV. de Trin. (cap. xx. a med.) *etiam nos, secundum quod aliquid æternum mente sapimus, non in hoc mundo sumus.* Alio modo dicitur aliqua actio intellectualis, quia est ab aliquo intellectu regulata, & imperata; & sic manifestum est quod operationes intellectuales interdum determinant sibi loca.

Ad secundum dicendum, quod cælum empyreum pertinet ad dignitatem Angeli secundum congruentiam quamdam: quia congruum est ut supremum corporum, naturæ quæ est supra omnia corpora, attribuatur. Non tamen Angelus aliquid dignitatis accipit a cælo empyreo: & ideo quando actu non est in cælo empyreo, nihil eius dignitati subtrahitur, sicut nec Regi, quando non actu sedet in regali solio, quod congruit eius dignitati.

Ad tertium dicendum, quod in nobis exterior occupatio puritatem contemplationis impedit: quia actioni insistimus secundum sensitivas vires, quarum actiones cum intenduntur, retardantur actiones intellectivæ virtutis. Sed Angelus per solam intellectualem operationem regulat suas actiones exteriores. Unde actiones exteriores in nullo impediunt eius contemplationem: quia duarum actionum, quarum una est regula, & ratio alterius, una non impedit, sed iuvat aliam. Unde Gregorius dicit in II. Mor. (cap. 11. circ. med.) quod *Angeli non sic foras exeunt, ut internæ contemplationis gaudiis priventur.*

Ad quartum dicendum, quod Angeli in suis actionibus exterioribus ministrant principaliter Deo, & secundario nobis: non quia nos sumus superiores eis, simpliciter loquendo, sed quia quilibet homo, vel Angelus, inquantum adhærendo Deo fit unus spiritus cum Deo, est superior omni creatura. Unde Apostolus ad Philipp. 11. 3. dicit: *Superiores sibi invicem arbitrantes.*

ARTICULUS II. 559

Utrum omnes Angeli in ministerium mittantur.

II. dist. x. art. 1.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod omnes Angeli in ministerium mittantur. Dicit enim Apostolus ad Hebr. 1. 14. *Omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi.*

2. Præterea. Inter ordines supremus est ordo Seraphim, ut ex supradictis patet (quæst. cviii. art. 6.) Sed Seraphim est missus ad purgandum labia Prophetæ, ut habetur Isa. vi. Ergo multo magis inferiores Angeli mittuntur.

3. Præterea. Divinæ personæ in infinitum excedunt omnes ordines Angelorum. Sed divinæ personæ mittuntur. Ergo multo magis quicumque supremi Angeli.

4. Præterea. Si superiores Angeli non mittuntur ad exterius ministerium, hoc non est nisi quia superiores Angeli exequuntur divina ministeria per inferiores. Sed cum omnes Angeli sint inæquales, ut supra dictum est (quæst. cviii. art. 3. arg. 1.) quilibet Angelus habet inferiorem Angelum, præter ultimum. Ergo solus ultimus Angelus mitteretur in ministerium: quod est contra id quod dicitur Daniel. vii. 10. *Millia millium ministrabant ei.*

Sed contra est quod Gregorius (hom. xxxiv. in Evang. a med.) dicit referens sententiam Dionysii. *Superiora agmina usum exterioris ministerii nequaquam habent.*

Respondeo dicendum, quod sicut ex supradictis patet (quæst. cx. art. 1.) hoc habet ordo divinæ providentiæ non solum

(a) *Ita cod. Alcan. cum editis. Cod. Camer.* intellectus.

lum in Angelis, sed etiam in toto universo, quod inferiora per superiora administrantur. Sed ab hoc ordine in rebus corporalibus aliquando ex divina dispensatione receditur, propter altiorem ordinem, secundum scilicet quod expedit ad gratiæ manifestationem. Quod enim cæcus natus, fuit illuminatus, quod Lazarus fuit suscitatus, immediate a Deo factum est absque aliqua actione cælestium corporum. Sed & Angeli boni, & mali possunt aliquid in istis corporibus operari præter actionem cælestium corporum, condensando nubes in pluvias, & aliqua huiusmodi faciendo. Neque alicui debet esse dubium quin Deus immediate hominibus aliqua revelare possit non mediantibus Angelis, & superiores Angeli non mediantibus inferioribus.

Et secundum hanc considerationem quidam dixerunt, quod secundum communem legem superiores non mittuntur, sed inferiores tantum; sed ex aliqua dispensatione divina interdum etiam superiores mittuntur.

Sed hoc non videtur rationabile, quia ordo angelicus (a) attenditur secundum dona gratiarum. Ordo autem gratiæ non habet alium superiorem ordinem, propter quem prætermitti debeat: sicut prætermittitur ordo naturæ propter ordinem gratiæ. Considerandum est etiam, quod ordo naturæ in operatione miraculorum prætermittitur propter fidei confirmationem: ad quam nihil valeret, si prætermitteretur ordo angelicus, quia hoc a nobis percipi non posset. Nihil etiam est ita magnum in ministeriis divinis, quod per inferiores ordines exerceri non possit. Unde Gregorius dicit (hom. xxxiv. in Evang. ante med.) quod *qui summa annuntiant, Archangeli vocantur. Hinc est quod ad Virginem Mariam Gabriel Archangelus mittitur:* quod tamen fuit summum inter omnia divina ministeria, ut ibidem subditur. Et ideo simpliciter dicendum est cum Dionysio (cap. xiii. cæl. Hier.) quod *superiores Angeli numquam ad exterius ministerium mittuntur.*

Ad primum ergo dicendum, quod sicut in missionibus divinarum personarum aliqua est visibilis, quæ attenditur secundum creaturam corpoream; aliqua invisibilis, quæ fit secundum spiritualem effectum: ita in missionibus Angelorum aliqua dicitur exterior, quæ scilicet est ad aliquod ministerium circa corporalia exhibendum; & secundum hanc missionem non omnes mittuntur: alia est interior secundum intellectuales effectus, prout scilicet unus Angelus illuminat alium; & sic omnes Angeli mittuntur.

Vel aliter dicendum, quod Apostolus inducit illud ad probandum quod Christus sit maior Angelis, per quos data est lex; ut sic ostendat excellentiam novæ legis ad veterem. Unde non oportet quod intelligatur nisi de Angelis ministerii, per quos data est lex.

Ad secundum dicendum, secundum Dionysium (loc. sup. cit.) quod ille Angelus qui missus est ad purgandum labia Prophetæ, fuit de inferioribus Angelis; sed dictus est *Seraphim*, idest *incendens* æquivoce, propter hoc quod venerat ad incendendum labia Prophetæ.

Vel dicendum, quod superiores Angeli communicant propria dona, a quibus denominantur, mediantibus inferioribus Angelis. Sic igitur unus de Seraphim dictus est purgasse incendio labia Prophetæ, non quia hoc ipse immediate fecerit, sed quia inferior Angelus virtute eius hoc fecerit; sicut Papa dicitur absolvere aliquem, etiamsi per alium officium absolutionis impendat.

Ad tertium dicendum, quod divinæ personæ non mittuntur in ministerium, sed æquivoce mitti dicuntur, ut ex prædictis patet (in cor. art. & quæst. xliii.)

Ad quartum dicendum, quod in divinis ministeriis est multiplex gradus. Unde nihil prohibet etiam inæquales Angelos immediate ad ministeria mitti; ita tamen quod superiores mittantur ad altiora ministeria, inferiores vero ad inferiora.

ARTICULUS III. 551

Utrum omnes Angeli qui mittuntur, assistant.

II. dist. x. art. 1.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod etiam Angeli qui mittuntur, assistant. Dicit enim Gregorius in hom. (xxxiv. in Evang. post med.) *Mittuntur igitur Angeli, & assistunt: quia etsi circumscriptus est angelicus spiritus; summus tamen spiritus, qui Deus est, circumscriptus non est.*

2. Præterea. Angelus Tobiæ in ministerium missus fuit. Sed tamen ipse dixit: *Ego sum Raphael Angelus, unus ex septem qui astamus ante Deum*, ut habetur Tobiæ xii. 15. Ergo Angeli qui mittuntur, assistunt.

3. Præterea. Quilibet Angelus beatus pro-

(a) *Al.* non attenditur.

propinquior est Deo quam Satan. Sed Satan assistit Deo, secundum quod dicitur Iob 1. 6. *Cum assisterent filii Dei coram Domino, adfuit inter eos & Satan*. Ergo multo magis Angeli qui mittuntur in ministerium, assistunt.

4. Praeterea, Si inferiores Angeli non assistunt, hoc non est nisi quia non immediate, sed per superiores Angelos divinas illuminationes recipiunt. Sed quilibet Angelus per superiorem divinas illuminationes suscipit, excepto eo qui est inter omnes supremus. Ergo solus supremus Angelus assisteret: quod est contra illud quod habetur Dan. VII. 10. *Decies millies centena millia assistebant ei*. Ergo etiam illi qui ministrant, assistunt.

Sed contra est quod Gregorius dicit XVII. Moral. (cap. IX. a princ.) super illud Iob XXV. *Numquid est numerus militum eius?* „ Assistunt (inquit) illae Potesta- „ tes quae ad quaedam hominibus nun- „ tianda non exeunt." Ergo illi qui in ministerium mittuntur, non assistunt.

Respondeo dicendum, quod Angeli introducuntur *assistentes*, & *administrantes*, ad similitudinem eorum qui alicui Regi famulantur: quorum aliqui semper ei assistunt, & eius praecepta immediate audiunt; alii vero sunt ad quos praecepta regalia per assistentes nuntiantur, sicut illi qui administrationi civitatum praeficiuntur: & hi dicuntur *ministrantes*, sed non *assistentes*.

Considerandum est ergo, quod omnes Angeli divinam essentiam immediate vident: & quantum ad hoc omnes, etiam qui ministrant, assistere dicuntur. Unde Gregorius dicit in II. Moralium (cap. II. circ. med.) quod *semper assistere, aut videre faciem Patris possunt qui ad ministerium exterius mittuntur pro nostra salute*. Sed non omnes Angeli secreta divinorum mysteriorum in ipsa claritate divinae essentiae percipere possunt; sed soli superiores, per quos inferioribus denuntiantur: & secundum hoc soli superiores, qui sunt primae hierarchiae, assistere dicuntur, cuius proprium dicit esse Dionysius (cap. VII. cael. Hier. cir. med.) immediate a Deo illuminari.

Et per hoc patet solutio ad primum, & secundum, quae procedunt de primo modo assistendi.

Ad tertium dicendum, quod Satan non dicitur astitisse, sed inter assistentes affuisse describitur: quia, ut Gregorius dicit II. Moral. (cap. II. circ. fin.) *etsi beatitudinem perdidit, naturam tamen Angelis similem non amisit*.

Ad quartum dicendum, quod omnes assistentes aliqua immediate vident in claritate divinae essentiae: & ideo totius primae hierarchiae proprium esse dicitur immediate illuminari a Deo; sed superiores eorum plura percipiunt quam inferiores, de quibus illuminant alios; sicut etiam inter eos qui assistunt Regi, plura scit de secretis Regis unus quam alius.

ARTICULUS IV. 552

Utrum Angeli secundae hierarchiae omnes mittantur.

II. dist. X. art. 3.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Angeli secundae hierarchiae omnes mittantur. Angeli enim omnes vel assistunt, vel ministrant, secundum quod habetur Dan. VII. Sed Angeli secundae hierarchiae non assistunt: illuminantur enim per Angelos primae hierarchiae, sicut dicit Dionysius VIII. cap. cael. Hier. (ante med.) Omnes ergo Angeli secundae hierarchiae in ministerium mittuntur.

2. Praeterea. Gregorius dicit XVII. Moral. (cap. IX.) quod *plures sunt qui ministrant, quam qui assistunt*. Sed hoc non esset, si Angeli secundae hierarchiae in ministerium non mitterentur. Ergo omnes Angeli secundae hierarchiae in ministerium mittuntur.

Sed contra est quod Dionysius dicit (cap. VIII. cael. Hier. a princ.) quod *Dominationes sunt maiores omni subiectione*. Sed mitti in ministerium ad subiectionem pertinet. Ergo Dominationes in ministerium non mittuntur.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1. huius quaest.) mitti ad exterius ministerium proprie convenit Angelo, secundum quod ex divino imperio operatur circa aliquam creaturam corporalem: quod quidem pertinet ad executionem divini ministerii. Proprietates autem Angelorum ex eorum nominibus manifestantur, ut Dionysius dicit VII. & VIII. cap. cael. Hier. (in princ.) & ideo Angeli illorum ordinum ad exterius ministerium mittuntur ex quorum nominibus aliqua executio datur intelligi. In nomine autem *Dominationum* non importatur aliqua executio, sed sola dispositio, & imperium de exequendis; sed

sed in nominibus inferiorum ordinum intelligitur aliqua executio: nam *Angeli*, & *Archangeli* denominantur a denuntiando; *Virtutes*, & *Potestates* dicuntur per respectum ad aliquem actum: Principis etiam est, ut Gregorius dicit (hom. XXXIV. in Evang. circ. med.) *inter alios operantes priorem existere*. Unde ad hos (a) quinque ordines pertinet in exterius ministerium mitti, non autem ad quatuor superiores.

Ad primum ergo dicendum, quod *Dominationes* computantur quidem inter Angelos ministrantes, non sicut exequentes ministerium, sed sicut disponentes, & mandantes quid per alios fieri debeat; sicut architectones in artificiis nihil manu operantur, sed solum disponunt, & praecipiunt quid alii debeant operari.

Ad secundum dicendum, quod de numero assistentium, & ministrantium duplex ratio haberi potest. Gregorius enim dicit, plures esse ministrantes quam assistentes: intelligit enim quod dicitur, *Millia millium ministrabant ei*, non esse dictum multiplicative, sed partitive, ac si diceretur, *Millia de numero millium*: & sic ministrantium numerus ponitur indefinitus, ad significandum excessum; assistentium vero numerus finitus, cum subditur: *Et decies millies centena millia assistebant ei*. Et hoc procedit secundum rationem Platonicorum, qui dicebant, quod quanto aliqua sunt uni primo principio propinquiora, tanto sunt minoris multitudinis, sicut quanto numerus est propinquior unitati, tanto est multitudine minor. Et haec opinio salvatur quantum ad numerum ordinum, dum sex ministrant, & tres assistunt. Sed Dionysius ponit XIV. cap. cael. Hier. quod multitudo Angelorum transcendit omnem materialem multitudinem; ut scilicet sicut corpora superiora transcendunt corpora inferiora magnitudine quasi in immensum, ita superiores naturae incorporeae transcendant (b) multitudine omnes naturas corporeas: quia quod est melius, est magis a Deo intentum, & multiplicatum. Et secundum hoc, cum assistentes sint superiores ministrantibus, plures erunt assistentes quam ministrantes. Unde secundum hoc *Millia millium* legitur multiplicative, ac si diceretur, *Millies millia*. Et quia *decies centum* sunt mille, si diceretur, *Decies centena millia*, daretur intelligi, quod tot essent assistentes, quot ministrantes. Sed quia dicitur, *Decies millies centena millia*, multo plures dicuntur assistentes quam ministrantes. Nec tamen hoc pro tanto dicitur, quia tantus solum sit Angelorum numerus, sed multo maior, quia omnem materialem multitudinem excedit: quod significatur per multiplicationem maximorum numerorum supra seipsos, scilicet denarii, centenarii, millenarii, ut Dionysius ibidem dicit.

QUAESTIO CXIII.

De custodia bonorum Angelorum, & impugnatione malorum,

in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de custodia bonorum Angelorum, & de impugnatione malorum: & circa primum quaeruntur octo.

Primo, utrum homines ab Angelis custodiantur.

Secundo, utrum singulis hominibus singuli Angeli ad custodiam deputentur.

Tertio, utrum custodia pertineat solum ad ultimum ordinem Angelorum.

Quarto, utrum omni homini conveniat habere Angelum custodem.

Quinto, quando incipiat custodia circa hominem.

Sexto, utrum Angelus semper custodiat hominem.

Septimo, utrum doleat de perditione custoditi.

Octavo, utrum inter Angelos sit pugna ratione custodiae.

ARTICULUS I. 553

Utrum homines custodiantur ab Angelis.

II. dist. XI. *quaest.* I. *art.* I.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod homines non custodiantur ab Angelis. Custodes enim deputantur aliquibus, vel quia nesciunt, vel quia non possunt custodire seipsos, sicut pueri, & infirmi. Sed homo potest custodire seipsum per liberum arbitrium, & scit per naturalem cognitionem legis naturalis. Ergo homo non custoditur ab Angelo.

2. Praeterea. Ubi adest fortior custodia, infirmior superfluere videtur. Sed homines custodiuntur a Deo, secundum illud Psalm. CXX. 4. *Non dormitabit, neque dormiet qui custodit Israel*. Ergo non est necessarium quod homo custodiatur ab Angelo.

(a) *Al.* quandoque. (b) *In edit. Rom. deest* multitudine.

3. Præterea. Perditio custoditi redundat in negligentiam custodis: unde dicitur cuidam III. Reg. xx. 39. *Custodi virum istum: qui si lapsus fuerit, erit anima tua pro anima eius*. Sed multi homines quotidie pereunt, in peccatum cadentes, quibus Angeli subvenire possent, vel visibiliter apparendo, vel miracula faciendo, vel aliquo simili modo. Essent ergo negligentes Angeli, si eorum custodiæ homines essent commissi: quod patet esse falsum. Non igitur Angeli sunt hominum custodes.

Sed contra est quod dicitur in Psalm. xc. 11. *Angelis suis mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis*.

Respondeo dicendum, quod secundum rationem divinæ providentiæ hoc in rebus omnibus invenitur quod mobilia, & variabilia per immobilia, & invariabilia moventur, & regulantur; sicut omnia corporalia per substantias spirituales, & immobiles, & corpora inferiora per superiora, quæ sunt invariabilia secundum substantiam. Sed & nos ipsi regulamur circa conclusiones, in quibus possumus diversimode opinari, per principia, quæ invariabiliter tenemus. Manifestum est autem quod in rebus agendis cognitio, & affectus hominis multipliciter variari, & deficere possunt a bono: & ideo necessarium fuit quod hominibus Angeli ad custodiam deputarentur, per quos regularentur, & moverentur ad bonum.

Ad primum ergo dicendum, quod per liberum arbitrium potest homo aliqualiter malum vitare, sed non sufficienter: quia infirmatur circa affectum boni propter multiplices animæ passiones. Similiter etiam universalis cognitio naturalis legis, quæ homini naturaliter adest, aliqualiter dirigit hominem ad bonum, sed non sufficienter: quia in applicando universalia principia iuris ad particularia opera contingit hominem multipliciter deficere. Unde dicitur Sap. ix. 14. *Cogitationes mortalium timidæ, & incertæ providentiæ nostræ*. Et ideo necessaria fuit homini custodia Angeli.

Ad secundum dicendum, quod ad bonum operandum duo requiruntur. Primo quidem quod affectus inclinetur ad bonum; quod quidem fit in nobis per habitum virtutis moralis. Secundo autem quod ratio inveniat congruas vias ad perficiendum bonum virtutis; quod quidem Philosophus (Lib. X. Eth. cap. viii. & Lib. VI. cap. xii.) attribuit prudentiæ. Quantum ergo ad primum, Deus immediate custodit hominem, infundendo ei gratiam, & virtutes; quantum autem ad secundum, Deus custodit hominem sicut universalis instructor, cuius instructio ad hominem pervenit mediantibus Angelis, ut supra habitum est (quæst. cxi. art. 1.)

Ad tertium dicendum, quod sicut homines a naturali instinctu boni discedunt propter passionem peccati; ita etiam discedunt ab instigatione bonorum Angelorum, quæ fit invisibiliter per hoc quod homines illuminant ad bene agendum. Unde quod homines pereunt, non est imputandum negligentiæ Angelorum, sed malitiæ hominum. Quod autem aliquando præter legem communem hominibus visibiliter apparent, ex speciali Dei gratia est, sicut etiam præter ordinem naturæ miracula fiunt.

ARTICULUS II. 554

Utrum singuli homines a singulis Angelis custodiantur.

IV. dist. xix. *quæst.* 1. *cor.*

AD secundum sic proceditur. Videtur quod non singuli homines a singulis Angelis custodiantur. Angelus enim est virtuosior quam homo. Sed unus homo sufficit ad custodiam multorum hominum. Ergo multo magis unus Angelus multos homines potest custodire.

2. Præterea. Inferiora reducuntur in Deum a superioribus per media, ut Dionysius dicit (cap. iii. eccl. Hier. in tit. de Sacerd. perf. in princ.) Sed cum omnes Angeli sint inæquales, ut supra dictum est (quæst. cviii. art. 3. arg. 1.) solus unus Angelus est inter quem, & homines non est aliquis medius. Ergo unus Angelus solus est qui immediate custodit homines.

3. Præterea. Maiores Angeli maioribus officiis deputantur. Sed non est maius officium custodire unum hominem quam alium; cum omnes homines natura sint pares. Cum ergo omnium Angelorum sit unus maior alio, secundum Dionysium (cap. v. cæl. Hier.) videtur quod diversi homines non custodiantur a diversis Angelis.

Sed contra est quod Hieronymus exponens illud Matth. xviii. *Angeli eorum in cælis &c.* dicit (Lib. II. comment.) „ Magna est dignitas animarum, ut unaquæque habeat ab ortu nativitatis in custodiam sui Angelum delegatum. “

Res-

Respondeo dicendum, quod singulis hominibus singuli Angeli ad custodiam deputantur. Cuius ratio est, quia Angelorum custodia est quædam executio divinæ providentiæ circa homines. Providentia autem Dei aliter se habet ad homines, & ad alias corruptibiles creaturas, quia aliter se habent ad incorruptibilitatem. Homines enim non solum sunt incorruptibiles quantum ad communem speciem, sed etiam quantum ad proprias formas singulorum, quæ sunt animæ rationales: quod de aliis rebus corruptibilibus dici non potest. Manifestum est autem quod providentia Dei principaliter est circa illa quæ perpetuo manent; circa vero ea quæ transeunt, providentia Dei est, inquantum ordinat ipsa ad res perpetuas. Sic igitur providentia Dei comparatur ad singulos homines, sicut comparatur ad singula genera, vel species corruptibilium rerum. Sed secundum Gregorium (hom. XXXIV. in Evang. ante med.) diversi ordines deputantur diversis rerum generibus, puta *Potestates* ad arcendos dæmones, *Virtutes* ad miracula facienda in rebus corporeis: & probabile est quod diversis speciebus rerum diversi Angeli eiusdem ordinis præficiantur. Unde etiam rationabile est ut diversis hominibus diversi Angeli ad custodiam deputentur.

Ad primum ergo dicendum, quod alicui homini adhibetur custos dupliciter. Uno modo inquantum est homo singularis; & sic uni homini debetur unus custos, & interdum plures deputantur ad custodiam unius. Alio modo inquantum est pars alicuius collegii; & sic toti collegio unus homo ad custodiam præponitur; ad quem pertinet providere ea quæ pertinent ad unum hominem in ordine ad totum collegium, sicut sunt ea quæ exterius aguntur, de quibus alii ædificantur, vel scandalizantur. Angelorum autem custodia deputatur hominibus etiam quantum ad invisibilia, & occulta, quæ pertinent ad singulorum salutem secundum seipsos. Unde singulis hominibus singuli Angeli deputantur ad custodiam.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est (quæst. præc. art. 3.) Angeli primæ hierarchiæ omnes quantum ad aliqua illuminantur immediate a Deo: sed quædam sunt de quibus illuminantur superiores tantum immediate a Deo, quæ inferioribus revelant: & idem etiam in inferioribus ordinibus considerandum est. Nam aliquis infimus Angelus illuminatur quantum ad quædam ab aliquo supremo, & quantum ad aliqua ab eo qui immediate sibi præfertur. Et sic etiam possibile est quod aliquis Angelus immediate illuminet hominem, qui tamen habet aliquos Angelos sub se, quos illuminat.

Ad tertium dicendum, quod quamvis homines natura sint pares, tamen inæqualitas in eis invenitur, secundum quod ex divina providentia quidam ordinantur ad maius, & quidam ad minus, secundum illud quod dicitur Eccli. XXXIII. II. *In multitudine disciplinæ (a) Domini separavit eos; ex ipsis benedixit, & exaltavit.... ex ipsis maledixit, & humiliavit.* Et sic maius officium est custodire unum hominem quam alium.

ARTICULUS III. 555

Utrum custodire homines pertineat solum ad infimum ordinem Angelorum.

II. dist. XI. *quæst.* I. *art.* 2.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod custodire homines non pertineat solum ad infimum ordinem Angelorum. Dicit enim Chrysostomus (hom. lx. in Matth. a med.) quod hoc quod dicitur Matth. XVIII. 10. *Angeli eorum in cælis &c.* intelligitur non de quibuscumque Angelis, sed de supereminentibus. Ergo superminentes Angeli custodiunt homines.

2. Præterea. Apostolus ad Hebr. 1. 14. dicit, quod *Angeli sunt in ministerium missi propter eos qui hereditatem capiunt salutis*: & sic videtur quod missio Angelorum ad custodiam hominum ordinetur. Sed quinque ordines in exterius ministerium mittuntur, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 4.) Ergo omnes Angeli quinque ordinum custodiæ hominum deputantur.

3. Præterea. Ad custodiam hominum maxime videtur esse necessarium arcere dæmones, quod maxime pertinet ad Potestates, secundum Gregorium (hom. XXXIV. in Evang. ante med.) & miracula facere, quod pertinet ad Virtutes. Ergo illi etiam ordines deputantur ad custodiam, & non solum infimus.

Sed contra est quod in Psal. XC. custodia hominum attribuitur Angelis, quorum ordo est infimus, secundum Dionysium (cap. IX. cæl. Hier.)

(a) *Vulgata* Dominus.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc. ad 1.) homini custodia dupliciter adhibetur. Uno modo custodia particularis, secundum quod hominibus singulis singuli Angeli ad custodiam deputantur: & talis custodia pertinet ad infimum ordinem Angelorum, quorum secundum Gregorium (loc. sup. cit.) est minima nuntiare. Hoc autem videtur esse minimum in officiis Angelorum, procurare ea quæ ad unius hominis salutem pertinent.

Alia vero est custodia universalis; & hæc multiplicatur secundum diversos ordines. Nam quanto agens fuerit universalius, tanto est superius.

Sic igitur custodia humanæ multitudinis pertinet ad ordinem *Principatuum*, vel forte ad *Archangelos*, qui dicuntur Principes Angelorum. Unde & Michael, quem *Archangelum* dicimus, unus de Principibus dicitur Dan. x. Ulterius autem super omnes naturas corporeas habent custodiam *Virtutes*: & ulterius etiam super dæmones habent custodiam *Potestates*: & ulterius super bonos spiritus habent custodiam *Principatus*, vel *Dominationes*, secundum Gregorium (hom. xxxiv. in Evang. ante med.)

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Chrysostomi potest intelligi, ut loquatur de supremis in ordine infimo Angelorum: quia, ut Dionysius dicit (cap. iv. cæl. Hier. a med.) in quolibet ordine sunt primi, medii, & ultimi. Est autem probabile quod maiores Angeli deputentur ad custodiam eorum qui sunt ad maiorem gradum gloriæ a Deo electi.

Ad secundum dicendum, quod non omnes Angeli qui mittuntur, habent particularem custodiam super singulos homines; sed quidam ordines habent universalem custodiam, magis vel minus, ut dictum est (in sol. præc.)

Ad tertium dicendum, quod etiam inferiores Angeli exercent officia superiorum, inquantum aliquid de dono eorum participant, & se habent ad superiores sicut executores virtutis eorum: & per hunc modum etiam omnes Angeli infimi ordinis possunt & arcere dæmones, & miracula facere.

ARTICULUS IV. 656

Utrum omnibus hominibus Angeli ad custodiam deputentur.

II. dist. XI. quæst. 1. art. 2.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod non omnibus hominibus Angeli ad custodiam deputentur. Dicitur enim de Christo Philippen. II. 7. quod est *in similitudinem hominum factus, & habitu inventus ut homo*. Si igitur omnibus hominibus Angeli ad custodiam deputantur, etiam Christus Angelum custodem habuisset. Sed hoc videtur inconveniens; cum Christus sit maior omnibus Angelis. Non ergo omnibus hominibus Angeli ad custodiam deputantur.

2. Præterea. Omnium hominum primus fuit Adam. Sed sibi non competebat habere Angelum custodem, ad minus in statu innocentiæ, quia tunc nullis periculis angustiabatur. Ergo Angeli non præficiuntur ad custodiam omnibus hominibus.

3. Præterea. Hominibus Angeli ad custodiam deputantur, ut per eos manuducantur ad vitam æternam, & ut incitentur ad bene operandum, & muniantur contra insultus dæmonum. Sed homines præsciti ad damnationem, numquam perveniunt ad vitam æternam: infideles etiam, etsi interdum bona opera faciant, non tamen bene faciunt, quia non recta intentione faciunt: fides enim intentionem dirigit, ut Augustinus dicit (in præfat. in Psal. xxxi. circ. med.) Antichristi etiam adventus erit *secundum operationem Satanæ*, ut dicitur II. ad Thessal. II. Non ergo omnibus hominibus Angeli ad custodiam deputantur.

Sed contra est auctoritas Hieronymi supra inducta (art. 2. hu. quæst. in arg. *Sed con.*) qui dicit, quod *unaquæque anima ad sui custodiam habet Angelum deputatum*.

Respondeo dicendum, quod homo in statu vitæ istius constitutus est quasi in quadam via, qua debet tendere ad patriam. In qua quidem via multa pericula homini imminent tum ab interiori, tum ab exteriori, secundum illud Psal. cxli. 4. *In via hac, qua ambulabam, absconderunt laqueum mihi*. Et ideo sicut hominibus per viam non tutam ambulantibus dantur custodes; ita & cuilibet homini, quamdiu viator est, custos Angelus depu-

pu-

putatur. Quando autem iam ad terminum viæ pervenerit, iam non habebit Angelum custodem; sed habebit in regno Angelum conregnantem, in inferno dæmonem punientem.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus, secundum quod homo, immediate regulabatur a Verbo Dei: unde non indigebat custodia Angelorum: & iterum secundum animam erat comprehensor, sed ratione passibilitatis corporis erat viator. Et secundum hoc non debebatur ei Angelus custos tamquam superior, sed magis minister, tamquam inferior. Unde dicitur Matth. IV. 11. quod *accesserunt Angeli, & ministrabant ei*.

Ad secundum dicendum, quod homo in statu innocentiæ non patiebatur aliquod periculum ab interiori, quia interius erant omnia ordinata, ut supra dictum est (quæst. xcv. art. 4. ad 3.) sed imminebat ei periculum ab exteriori propter insidias dæmonum, ut rei probavit eventus: & ideo indigebat custodia Angelorum.

Ad tertium dicendum, quod sicut præsciti, & infideles, & etiam Antichristus non privantur interiori auxilio naturalis rationis; ita etiam non privantur exteriori auxilio toti naturæ humanæ divinitus concesso, scilicet custodia Angelorum; per quam etsi non iuventur quantum ad hoc quod vitam æternam bonis operibus mereantur, iuvantur tamen quantum ad hoc quod ab aliquibus malis retrahuntur, quibus & sibiipsis, & aliis nocere possent. Nam & ipsi dæmones arcentur per bonos Angelos, ne noceant quantum volunt. Et similiter Antichristus non tantum nocebit quantum vellet.

ARTICULUS V. 557

Utrum Angeli deputetur homini ad custodiam a sua nativitate.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod Angelus non deputatur homini ad custodiam a sua nativitate. Angeli enim mittuntur in ministerium *propter eos qui hereditatem salutis capiunt*, ut Apostolus ad Hebr. I. 14. dicit. Sed homines incipiunt hereditatem capere salutis quando baptizantur. Ergo Angelus deputatur homini ad custodiam a tempore baptismi, & non a tempore nativitatis.

2. Præterea. Homines ab Angelis custodiuntur, inquantum ab eis illuminantur per modum doctrinæ. Sed pueri mox nati non sunt capaces doctrinæ, quia non habent usum rationis. Ergo pueris mox natis non deputantur Angeli custodes.

3. Præterea. Pueri in materno utero existentes habent animam rationalem aliquo tempore, sicut & post nativitatem ex utero. Sed cum sunt in materno utero, non deputantur eis Angeli ad custodiam, ut videtur: quia neque etiam ministri Ecclesiæ eos sacramentis imbuunt. Non ergo statim a nativitate hominibus Angeli custodiam deputantur.

Sed contra est quod Hieronymus dicit (loc. cit. art. 2. hu. quæst. in arg. *Sed con.*) quod *unaquæque anima ab ortu nativitatis habet in custodiam sui Angelum deputatum*.

Respondeo dicendum, quod, sicut Origenes dicit super Matth. (hom. VI. ad fin.) super hoc est duplex opinio. Quidam enim dixerunt, quod Angelus ad custodiam hominis deputatur a tempore baptismi; alii vero, quod a tempore nativitatis.

Et hanc opinionem Hieronymus (loc. mox cit.) approbat, & rationabiliter. Beneficia enim quæ dantur homini divinitus, ex eo quod est Christianus, incipiunt a tempore baptismi, sicut perceptio Eucharistiæ, & alia huiusmodi. Sed ea quæ providentur homini a Deo, inquantum habet naturam rationalem, ex tunc ei exhibentur ex quo nascendo talem naturam accipit: & tale beneficium est custodia Angelorum, ut ex præmissis patet (art. 1. & 4. huius quæst.) Unde statim a nativitate habet homo Angelum ad sui custodiam deputatum.

Ad primum ergo dicendum, quod Angeli mittuntur in ministerium, efficaciter quidem propter eos solos *qui hereditatem capiunt salutis*, si consideretur ultimus effectus custodiæ, qui est perceptio hereditatis; nihilominus tamen & aliis ministerium Angelorum non subtrahitur: quamvis enim in eis hanc efficaciam non habeat, quod perducantur ad salutem, efficax tamen est circa eos Angelorum ministerium, inquantum a multis malis retrahuntur.

Ad secundum dicendum, quod officium custodiæ ordinatur quidem ad illuminationem doctrinæ, sicut ad ultimum, & principalem effectum; nihilominus tamen multos alios effectus habet, qui pueris competunt, scilicet arcere demones, & alia nocumenta tam corporalia, quam spiritualia prohibere.

Ad

Ad tertium dicendum, quod puer, quamdiu est in materno utero, non totaliter est a matre separatus; sed per quamdam colligationem est quodammodo adhuc aliquid eius, sicut & fructus pendens in arbore est aliquid arboris. Et ideo probabiliter dici potest, quod Angelus qui est in custodia matris, custodiat prolem in matris utero existentem. Sed in nativitate, quando separatur a matre, Angelus ei ad custodiam deputatur, ut Hieronymus dicit (loc. in argum. *Sed contra* citato.)

ARTICULUS VI. 558

Utrum Angelus custos quandoque deserat hominem.

I. dist. XI. *quaest.* I. *art.* 4.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod Angelus custos quandoque deserat hominem cuius custodiae deputatur. Dicitur enim Hier. LI. 9. ex persona Angelorum: *Curavimus Babylonem, & non est curata: derelinquamus ergo eam*: & Is. V. 5. *Auferam sepem eius, & erit (a) in conculcationem*: Glossa (interlinearis) „ idest „ Angelorum custodiam. "

2. Praeterea. Principalius custodit Deus quam Angelus. Sed Deus aliquando hominem derelinquit, secundum illud Psal. XXI. I. *Deus Deus meus respice in me, quare me dereliquisti?* Ergo multo magis Angelus custos hominem derelinquit.

3. Praeterea. Sicut dicit Damascenus (Lib. II. orth. Fid. cap. III. cir. med.) *Angeli, cum sunt hic nobiscum, non sunt in caelo*. Sed aliquando sunt in caelo. Ergo aliquando nos derelinquunt.

Sed contra. Daemones nos semper impugnant, secundum illud I. Petr. V. 8. *Adversarius vester diabolus, tamquam leo rugiens, circuit quaerens quem devoret*. Ergo multo magis boni Angeli semper nos custodiunt.

Respondeo dicendum, quod custodia Angeli, ut ex supradictis patet (art. 2. huius quaest.) est quaedam executio divinae providentiae circa homines facta. Manifestum est autem quod nec homo, nec res aliqua totaliter divinae providentiae subtrahitur. Inquantum enim aliquid participat de esse, intantum subditur universali providentiae entium. Sed intantum Deus secundum ordinem suae providentiae dicitur hominem derelinquere, inquantum permittit hominem pati aliquem defectum vel poenae, vel culpae. Similiter etiam dicendum est, quod Angelus custos numquam totaliter dimittit hominem; sed ad aliquid interdum eum dimittit, prout scilicet non impedit quin subdatur alicui tribulationi, vel etiam quin cadat in peccatum, secundum ordinem divinorum iudiciorum. Et secundum hoc Babylon, & domus Israel ab Angelis derelictae dicuntur, quia Angeli earum custodes non impediverunt quin tribulationibus subderentur.

Et per hoc patet solutio ad primum, & secundum.

Ad tertium dicendum, quod Angelus, etsi interdum derelinquat hominem loco, non tamen derelinquit eum quantum ad effectum custodiae: quia etiam cum est in caelo, cognoscit quid circa hominem agatur; nec indiget mora temporis ad motum localem, sed statim potest adesse.

ARTICULUS VII. 559

Utrum Angeli doleant de malis eorum quos custodiunt.

II. dist. XI. *quaest.* I. *art.* 5.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod Angeli doleant de malis eorum quos custodiunt. Dicitur enim Isai. XXXIII. 7. *Angeli pacis amare flebunt*. Sed fletus est signum doloris, & tristitiae. Ergo Angeli tristantur de malis hominum quos custodiunt.

2. Praeterea. Tristitia est, ut Augustinus dicit (Lib. XIV. de civ. Dei cap. XV. a med.) *de his quae nobis nolentibus accidunt*. Sed perditio hominis custoditi est contra voluntatem Angeli custodis. Ergo tristantur Angeli de perditione hominum.

3. Praeterea. Sicut gaudio contrariatur tristitia, ita poenitentiae contrariatur peccatum. Sed Angeli gaudent de peccatore poenitentiam agente, ut habetur Luc. XV. Ergo tristantur de iusto in peccatum cadente.

4. Praeterea. Super illud Num. XVIII. *Quicquid offerunt primitiarum &c.* dicit Glossa ord. Origenis: „ Trahuntur Angeli in iudicium, utrum ex ipsorum „ negligentia, an hominum ignavia „ lapsi sint. " Sed quilibet rationabiliter dolet de malis propter quae in iudicium

(a) *Vulgata* in direptionem.

cium tractus est. Ergo Angeli dolent de peccatis hominum.

Sed contra. Ubi est tristitia, & dolor, non est perfecta felicitas: unde dicitur Apocalypsis XXI. 4. *Mors ultra non erit, neque luctus, neque clamor, neque ullus dolor.* Sed Angeli sunt perfecte beati. Ergo de nullo dolent.

Respondeo dicendum, quod Angeli non dolent neque de peccatis, neque de poenis hominum. Tristitia enim, & dolor, secundum Augustinum (loc. cit. in argum. 2.) non est nisi de his quae contrariantur voluntati. Nihil autem accidit in mundo quod sit contrarium voluntati Angelorum, & aliorum beatorum: quia voluntas eorum totaliter inhaeret ordini divinae iustitiae. Nihil autem fit in mundo nisi quod per divinam iustitiam fit, aut permittitur. Et ideo, simpliciter loquendo, nihil fit in mundo contra voluntatem beatorum. Ut enim Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. 1. ad fin.) illud dicitur simpliciter voluntarium quod aliquis vult in particulari, secundum quod agitur, consideratis scilicet omnibus quae circumstant, quamvis in universali consideratum non esset voluntarium; sicut nauta non vult proiectionem mercium in mare, absolute & universaliter considerando, sed imminente periculo salutis, hoc vult: unde magis est hoc voluntarium quam involuntarium, ut ibidem dicitur. Sic igitur Angeli peccata, & poenas hominum, universaliter & absolute loquendo, non volunt; volunt tamen quod circa hoc ordo divinae iustitiae servetur, secundum quam quidam poenis subduntur, & peccare permittuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Isaiae potest intelligi de Angelis, idest nuntiis Ezechiae, qui fleverunt propter verba Rapsacis, de quibus habetur Isai. XXXVII. & hoc secundum litteralem sensum. Secundum vero allegoricum Angeli pacis sunt Apostoli, & Praedicatores, qui flent pro peccatis hominum. Si vero secundum sensum anagogicum exponatur de Angelis bonis, tunc metaphorica erit locutio, ad designandum quod Angeli volunt in universali hominum salutem. Sic enim Deo, & Angelis huiusmodi passiones attribuuntur.

Ad secundum patet solutio per ea quae dicta sunt (in cor. art.)

Ad tertium dicendum, quod tam in poenitentia hominum, quam in peccato manet una ratio gaudii Angelis, scilicet impletio ordinis divinae providentiae.

Ad quartum dicendum, quod Angeli ducuntur in iudicium pro peccatis hominum, non quasi rei, sed quasi testes, ad convincendum homines de eorum ignavia.

ARTICULUS VIII. 560

Utrum inter Angelos possit esse pugna, seu discordia.

II. dist. XI. quaest. 1. art. 5.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod inter Angelos non possit esse pugna, seu discordia. Dicitur enim Iob XXV. 2. *Qui facit concordiam in sublimibus.* Sed pugna opponitur concordiae. Ergo in sublimibus Angelis non est pugna.

2. Praeterea. Ubi est perfecta caritas, & iusta praelatio, non potest esse pugna. Sed hoc totum est in Angelis. Ergo in Angelis non est pugna.

3. Praeterea. Si Angeli dicuntur pugnare pro eis quos custodiunt, necesse est quod unus Angelus foveat unam partem, & alius aliam. Sed si una pars habet iustitiam, constat quod alia pars habeat iniustitiam. Ergo sequitur quod Angelus bonus sit fautor iniustitiae: quod est inconveniens. Ergo inter bonos Angelos non est pugna.

Sed contra est quod dicitur Dan. x. 13. ex persona Gabrielis: *Princeps regni Persarum restitit mihi viginti & uno diebus.* Hic autem princeps Persarum erat Angelus regno Persarum in custodiam deputatus. Ergo unus Angelus resistit alii; & sic inter eos est pugna.

Respondeo dicendum, quod ista quaestio movetur occasione horum verborum Danielis.

Quae quidem Hieronymus exponit (in illa verba relata in arg. *Sed. con.*) dicens, principem regni Persarum esse Angelum qui se opposuit liberationi populi Israelitici, pro quo Daniel orabat, Gabriele preces eius Deo praesentante. Haec autem resistentia potuit fieri, quia princeps aliquis daemonum Iudaeos in Persidem ductos ad peccatum induxerat, per quod impedimentum praestabatur orationi Danielis pro eodem populo deprecantis.

Sed secundum Gregorium XVII. Mor. (cap. VIII. ante med.) *Princeps regni Persarum bonus Angelus fuit custodiae regni illius deputatus.*

Ad videndum igitur, qualiter unus An-

Angelus alteri resistere dicitur, considerandum est, quod divina iudicia circa diversa regna, & diversos homines per Angelos exercentur. In suis autem actionibus Angeli per divinam (a) sententiam regulantur. Contingit autem quandoque quod in diversis regnis, vel in diversis hominibus contraria merita, vel demerita inveniuntur, ut unus alteri subdatur, aut præsit. Quid autem super hoc ordo divinæ sapientiæ habeat, cognoscere non possunt, nisi Deo revelante: unde necesse habent super his sapientiam Dei consulere. Sic igitur, inquantum de contrariis meritis, & sibi repugnantibus divinam consulunt voluntatem, resistere sibi invicem dicuntur; non quia sint eorum omnes contrariæ voluntates (cum in hoc omnes concordent quod Dei sententia impleatur;) sed quia ea de quibus consulunt, sunt repugnantia.

Et per hoc patet solutio ad obiecta.

QUAESTIO CXIV.

De dæmonum impugnatione,

in quinque articulos divisa.

DEinde considerandum est de impugnatione dæmonum: & circa hoc quæruntur quinque.

Primo, utrum homines a dæmonibus impugnentur.

Secundo, utrum tentare sit proprium diaboli.

Tertio, utrum omnia peccata hominum ex impugnatione, sive tentatione dæmonum proveniant.

Quarto, utrum possint vera miracula facere ad seducendum.

Quinto, utrum dæmones qui ab hominibus superantur, ab impugnatione hominum arceantur.

ARTICULUS I. 561

Utrum homines impugnentur a dæmonibus.

De mal. quæst. III. art. 3. & 4.

AD primum sic proceditur. Videtur quod homines non impugnentur a dæmonibus. Angeli enim deputantur ad hominum custodiam missi a Deo. Sed dæmones non mittuntur a Deo; cum dæmonum intentio sit perdere animas, Dei autem salvare. Ergo dæmones non deputantur ad hominum impugnationem.

2. Præterea. Non est æqua conditio pugnæ, ut infirmus contra fortem, ignarus contra astutum exponatur ad bellum. Sed homines sunt infirmi, & ignari; dæmones autem potentes, & astuti. Non est ergo permittendum a Deo, qui est omnis iustitiæ auctor, ut homines a dæmonibus impugnentur.

3. Præterea. Ad exercitium hominum sufficit impugnatio carnis, & mundi. Sed Deus permittit electos suos impugnari propter eorum exercitium. Ergo non videtur necessarium quod a dæmonibus impugnentur.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Eph. VI. 12. quod *non est nobis colluctatio adversus carnem, & sanguinem, sed adversus principes, & potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum, contra spiritualia nequitiæ in cælestibus.*

Respondeo dicendum, quod circa impugnationem dæmonum duo est considerare, scilicet ipsam impugnationem, & impugnationis ordinem. Impugnatio quidem ipsa ex dæmonum malitia procedit: qui propter invidiam profectum hominum impedire nituntur; & propter superbiam divinæ potestatis similitudinem usurpant, deputando sibi ministros determinatos ad hominum impugnationem, sicut & Angeli Deo ministrant in determinatis officiis ad hominum salutem. Sed ordo impugnationis ipsius est a Deo, qui ordinate novit malis uti, ad bona ea ordinando. Sed ex parte Angelorum tam ipsa custodia, quam ordo custodiæ reducitur ad Deum sicut ad primum auctorem.

Ad primum ergo dicendum, quod mali Angeli impugnant homines dupliciter. Uno modo, instigando ad peccatum; & sic non mittuntur a Deo ad impugnandum, sed aliquando permittuntur secundum Dei iusta iudicia. Aliquando autem impugnant homines puniendo: & sic mittuntur a Deo, sicut missus est spiritus mendax ad puniendum Achab Regem Israel, ut dicitur III. Reg. ult. Pœna enim refertur in Deum sicut in primum auctorem: & tamen dæmones ad puniendum missi alia intentione puniunt quam mittuntur: nam ipsi puniunt ex odio, vel invidia; mittuntur autem a Deo propter eius iustitiam.

Ad secundum dicendum, quod ad hoc quod non sit inæqualis pugnæ conditio, fit ex parte hominis recompensatio principaliter quidem per auxilium divinæ gratiæ, secundario autem per custodiam An-

(a) *Ita plures codd. cum Alcan. & edit fere omnes. Al.* scientiam, *item* providentiam.

Angelorum. Unde IV. Reg. VI. 16. Elisæus dixit ad ministrum suum: *Noli timere: plures enim nobiscum sunt quam cum illis*.

Ad tertium dicendum, quod infirmitati humanæ sufficeret ad exercitium impugnatio quæ est a carne, & mundo; sed malitiæ dæmonum non sufficit, quæ utroque utitur ad hominum impugnationem: sed tamen ex divina ordinatione hoc provenit in gloriam electorum.

ARTICULUS II. 562

Utrum tentare sit proprium diaboli.

2. 2. *quæst.* XCVII. *art.* 2. *cor.* & *II. dist.* XXI. *quæst.* I. *art.* I. & *opusc.* VII. *cap.* VII.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod tentare non sit proprium diaboli. Dicitur enim Deus tentare, secundum illud Genes. XXII. I. *Tentavit Deus Abraham*: tentat etiam caro, & mundus; & etiam homo dicitur tentare Deum, & hominem. Ergo non est proprium dæmonis tentare.

2. Præterea. Tentare (*a*) est ignorantis. Sed dæmones sciunt quid circa homines agatur. Ergo dæmones non tentant.

3. Præterea. Tentatio est via in peccatum. Peccatum autem in voluntate consistit. Cum ergo dæmones non possint voluntatem hominis immutare, ut per supra dicta patet (quæst. CXI. art. 2.) videtur quod ad eos non pertineat tentare.

Sed contra est quod dicitur I. ad Thes. III. 5. *Ne forte tentaverit vos is qui tentat*: Glossa (interlinear.) „ idest diabolus, „ cuius officium est tentare. "

Respondeo dicendum, quod tentare est proprie experimentum sumere de aliquo. Experimentum autem sumitur de aliquo, ut sciatur aliquid circa ipsum: & ideo proximus finis cuiuslibet tentantis est scientia. Sed quandoque ulterius ex scientia quæritur aliquis alius finis vel bonus, vel malus: bonus quidem, sicut cum aliquis vult scire qualis aliquis sit vel quantum ad scientiam, vel quantum ad virtutem, ut eum promoveat; malus autem, quando hoc scire vult, ut eum decipiat, vel subvertat. Et per hunc modum potest accipi, quomodo tentare diversis diversimode attribuatur. Homo enim tentare dicitur quandoque quidem, ut sciat tantum; & propter hoc tentare Deum dicitur esse peccatum, quia homo quasi incertus experiri præsumit Dei virtutem: quandoque vero tentat, ut iuvet: quandoque vero, ut noceat.

Diabolus autem semper tentat, ut noceat, in peccatum præcipitando: & secundum hoc dicitur proprium officium eius tentare. Nam etsi homo aliquando sic tentet, hoc agit, inquantum est minister diaboli. Deus autem tentare dicitur, ut sciat, eo modo loquendi quo dicitur scire quod facit alios scire. Unde dicitur Deut. XIII. 3. *Tentat vos Dominus Deus vester, ut palam fiat, utrum diligatis eum*. Caro etiam, & mundus dicuntur tentare instrumentaliter, seu materialiter, inquantum scilicet potest cognosci qualis sit homo ex hoc quod sequitur, vel repugnat concupiscentiis carnis, & ex hoc quod contemnit prospera mundi, & adversa: quibus etiam diabolus utitur ad tentandum.

Et sic patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod dæmones sciunt ea quæ exterius aguntur circa homines; sed interiorem hominis conditionem solus Deus novit, qui est spirituum ponderator: ex qua aliqui sunt magis proni ad unum vitium quam ad aliud. Et ideo diabolus tentat explorando interiorem conditionem hominis, ut de illo vitio tentet ad quod homo magis pronus est.

Ad tertium dicendum, quod dæmon etsi non possit immutare voluntatem, potest tamen, ut supra dictum est (quæst. CXI. art. 3. & 4.) aliqualiter immutare inferiores hominis vires; ex quibus etsi non cogitur voluntas, tamen inclinatur.

ARTICULUS III. 563

Utrum omnia peccata procedant ex tentatione diaboli.

I. 2. *quæst.* LXXX. *art.* 4. & *III. quæst.* VIII. *art.* 7. *ad* I. & *mal. quæst.* III. *art.* 5.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod omnia peccata procedant ex tentatione diaboli. Dicit enim Dionysius IV. cap. de div. Nom. (a med.) quod *multitudo dæmonum est causa omnium malorum sibi, & aliis*: & Damascenus dicit (Lib. II. orth. Fid. cap. IV. ad fin.) quod *omnis malitia, & omnis immunditia a diabolo excogitatæ sunt*.

2. Præterea. De quolibet peccatore dici posset quod Dominus de Iudæis dicit Ioan.

(a) *Ita cod. Alcan. cum editis plurimis. Al.* proprium est.

Ioan. VIII. 44. *Vos ex patre diabolo estis*. Hoc autem est, inquantum ipsi ex diaboli suggestione peccabant. Omne ergo peccatum est ex suggestione diaboli.

3. Praeterea. Sicut Angeli deputantur ad custodiam hominum, ita daemones ad impugnationem. Sed omnia bona quae facimus, ex suggestione bonorum Angelorum procedunt, quia divina ad nos mediantibus Angelis perferuntur. Ergo & omnia mala quae facimus, proveniunt ex suggestione diaboli.

Sed contra est quod dicitur in Lib. de eccl. dogm. (cap. lxxxII.) *Non omnes cogitationes nostrae malae a diabolo excitantur, sed aliquoties ex nostri arbitrii motu emergunt*.

Respondeo dicendum, quod causa alicuius potest dici aliquid dupliciter, uno modo directe, alio modo indirecte. Indirecte quidem, sicut cum aliquod agens causans aliquam dispositionem ad aliquem effectum, dicitur esse occasionaliter, & indirecte causa illius effectus; sicut si dicatur, quod ille, qui (*a*) siccat ligna, est causa combustionis eorum: & hoc modo dicendum est, quod diabolus est causa omnium peccatorum nostrorum: quia instigavit primum hominem ad peccandum, ex cuius peccato consecuta est in toto genere humano quaedam pronitas ad omnia peccata. Et per hunc modum intelligenda sunt verba Damasceni, & Dionysii (inducta in arg. I.) Directe autem dicitur esse aliquid causa alicuius quod operatur directe ad illud: & hoc modo diabolus non est causa omnis peccati. Non enim omnia peccata committuntur diabolo instigante, sed quaedam ex libertate arbitrii, & carnis corruptione: quia, ut Origenes dicit (Lib. III. Periar. cap. II.) *etiamsi diabolus non esset, homines haberent appetitum ciborum, & venereorum, & huiusmodi*; circa quae multa inordinatio contingit, nisi per rationem talis appetitus refrenetur, & maxime supposita corruptione naturae. Refrenare autem, & ordinare huiusmodi appetitum, subiacet libero arbitrio. Sic ergo non est necessarium omnia peccata ex instinctu diaboli provenire. Si qua tamen ex instinctu eius proveniunt, ad ea complenda *eo blandimento decipiuntur homines nunc, quo primi parentes*, ut Isidorus dicit (Lib. III. de sum. bono, sive sententiarum cap. v. §. 21.)

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendnm, quod si qua peccata absque instinctu diaboli perpetrantur, per ea tamen fiunt homines filii diaboli, inquantum ipsum primo peccantem imitantur.

Ad tertium dicendum, quod homo potest per seipsum ruere in peccatum; sed ad meritum proficere non potest nisi auxilio divino, quod homini exhibetur mediante ministerio Angelorum: & ideo ad omnia bona nostra cooperantur Angeli. Non tamen omnia nostra peccata procedunt ex daemonum suggestione; quamvis nullum genus peccati sit quod non interdum ex daemonum suggestione proveniat.

ARTICULUS IV. 564

Utrum daemones possint homines seducere per aliqua miracula.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod daemones non possint homines seducere per aliqua miracula vera. Operatio enim daemonum maxime vigebit in operibus Antichristi. Sed, sicut Apostolus dicit II. ad Thessal. II. 9. *eius adventus est secundum operationem Satanae in omni virtute, & signis, & prodigiis mendacibus*. Ergo multo magis alio tempore per daemones non fiunt nisi signa mendacia.

2. Praeterea. Vera miracula per aliquam corporum immutationem fiunt. Sed daemones non possunt immutare corpus in aliam naturam: dicit enim Augustinus XVIII. de civit. Dei (cap. XVIII. ante med.) *Nec corpus quidem humanum ulla ratione crediderim daemonum arte, vel potestate in membra bestialia posse converti*. Ergo daemones vera miracula facere non possunt.

3. Praeterea. Argumentum efficaciam non habet quod se habet ad opposita. Si ergo miracula vera possunt fieri a daemonibus ad falsitatem persuadendam, non erunt efficacia ad veritatem fidei confirmandam: quod est inconveniens; cum dicatur Marc. ult. 20. *Domino cooperante, & sermonem confirmante sequentibus signis*.

Sed contra est quod Augustinus dicit Lib. lxxxIII. Qq. (quaest. lxxIX. a med.) quod *magicis artibus fiunt miracula plerumque similia illis miraculis quae fiunt per servos Dei*.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supradictis patet (quaest. cv. art. 8. & quaest. cx. art. 4.) si miraculum proprie accipiatur,

(a) *Ita cod. Alcan. Edisi* secat.

tur, dæmones miracula facere non possunt, nec aliqua creatura, sed solus Deus: quia miraculum proprie dicitur quod fit præter ordinem totius naturæ creatæ; sub quo ordine continetur omnis virtus creata. Dicitur tamen quandoque miraculum large, quod excedit humanam facultatem, & considerationem: & sic dæmones possunt facere miracula, quæ scilicet homines mirantur, inquantum eorum facultatem, & cognitionem excedunt. Nam & unus homo, inquantum facit aliquid quod est supra facultatem, & cognitionem alterius, ducit alium in admirationem sui operis, ut quodammodo miraculum videatur operari.

Sciendum est tamen, quod quamvis huiusmodi opera dæmonum, quæ nobis miracula videntur, ad veram rationem miraculi non pertingant, sunt tamen quandoque veræ res; sicut magi Pharaonis per virtutem dæmonum veros serpentes, & ranas fecerunt; & quando ignis de cælo cecidit, & familiam Iob cum gregibus pecorum uno impetu consumpsit, & turbo domum deiiciens filios eius occidit, quæ fuerunt opera Satanæ, phantasmata non fuerunt, ut Augustinus dicit XX. de civit. Dei (cap. XIX. prope fin.)

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit ibidem, Antichristi opera possunt dici esse signa mendacii: vel quia mortales sensus per phantasmata decepturus est, ut quæ non facit, videatur facere; vel quia si sint vera prodigia, ad mendacium tamen pertrahent credituros.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. cx. art. 2.) materia corporalis non obedit Angelis bonis, seu malis ad nutum, ut dæmones sua virtute possint transmutare materiam de forma in formam; sed possunt adhibere quædam semina, quæ in elementis mundi inveniuntur, ad huiusmodi effectus complendos, ut Augustinus dicit III. de Trinit. (cap. VIII.) Et ideo dicendum est, quod omnes transmutationes corporalium rerum quæ possunt fieri per aliquas virtutes naturales, ad quas pertinent prædicta semina, possunt fieri per operationem dæmonum, huiusmodi seminibus adhibitis; sicut cum aliquæ res transmutantur in serpentes, vel ranas, quæ per putrefactionem generari possunt. Illæ vero transmutationes corporalium rerum quæ non possunt virtute naturæ fieri, nullo modo operatione dæmonum secundum rei veritatem perfici possunt; sicut quod corpus humanum mutetur in corpus bestiale, aut quod corpus hominis mortuum reviviscat. Et si aliquando aliquid tale operatione dæmonum fieri videatur, hoc non est secundum rei veritatem, sed secundum apparentiam tantum. Quod quidem potest dupliciter contingere. Uno modo ab interiori, secundum quod dæmon potest mutare phantasiam hominis, & etiam sensus corporeos, ut aliquid videatur aliter quam sit, sicut supra dictum est (quæst. CI. art. 3. & 4.) & hoc etiam interdum fieri dicitur virtute aliquarum rerum corporalium. Alio modo ab exteriori. Cum enim ipse possit formare corpus ex aere cuiuscumque formæ, & figuræ, ut illud assumens in eo visibiliter appareat, potest eadem ratione circumponere cuicumque rei corporeæ quamcumque formam corpoream, ut in eius specie videatur. Et hoc est quod Augustinus dicit XVIII. de civ. Dei (cap. XVIII.) quod *phantasticum hominis, quod etiam in cogitando, sive somniando per rerum innumerabilium genera variatur, velut incorporatum in alicuius animalis effigie sensibus apparet alienis*. Quod non est sic intelligendum, quod ipsa vis phantastica hominis, aut species eius eadem numero incorporata alterius sensibus ostendatur; sed quia dæmon, qui in phantasia unius hominis format aliquam speciem, ipse etiam potest similem speciem alterius sensibus offerre.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Lib. lxxxIII. Qq. (quæst. lxxix. a med.) *cum talia faciunt magi, qualia sancti, diverso fine, & diverso iure fiunt. Illi enim faciunt quærentes gloriam suam, isti quærentes gloriam Dei: & illi faciunt per quædam privata commercia, isti autem publica administratione, & iussu Dei, cui cuncta creata subiecta sunt*.

ARTICULUS V. 565

Utrum dæmon qui superatur ab aliquo, propter hoc ab impugnatione arceatur.

II. dist. VI. *art.* 5.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod dæmon qui superatur ab aliquo, non propter hoc ab impugnatione arceatur. Christus enim efficacissime suum tentatorem vicit; sed tamen postea eum impugnavit, ad occisionem eius Iudæos incitando. Ergo non est verum quod diabolus victus ab impugnatione cesset.

2. Præ-

2. Præterea. Infligere pœnam ei qui in pugna ſuccumbit, eſt incitare ad acrius impugnandum. Hoc autem non pertinet ad Dei miſericordiam. Ergo dæmones ſuperati non arceantur.

Sed contra eſt quod dicitur Matth. IV. 11. *Tunc reliquit eum diabolus*, ſcilicet Chriſtum ſuperantem.

Reſpondeo dicendum, quod quidam dicunt, quod dæmon ſuperatus nullum hominem poteſt de cetero tentare nec de eodem, nec de alio peccato. Quidam autem dicunt, quod poteſt alios tentare, ſed non eumdem. Et hoc probabilius dicitur, ſi tamen intelligatur uſque ad aliquod tempus. Unde & Luc. IV. dicitur, quod conſummata omni tentatione, diabolus receſſit a Chriſto uſque ad tempus. Et huius ratio eſt duplex. Una eſt ex parte divinæ clementiæ: quia, ut Chryſoſtomus dicit ſuper Matth. (alius Auctor hom. v. in op. imperf. a med. ſuper illud Matth. IV. *Vade retro Satana:*) *Non tamdiu homines diabolus tentat, quamdiu vult, ſed quamdiu Deus permittit: quia etſi permittat pauliſper tentare, tamen repellit propter infirmam naturam*. Alia ratio ſumitur ex aſtutia diaboli. Unde Ambroſius dicit ſuper Lucam (cap. IV. ſup. illud, *Diabolus receſſit ab illo*) quod *diabolus inſtare formidat, quia frequentius refugit triumphari*. Quod tamen aliquando diabolus redeat ad eum quem dimiſit, patet per illud quod dicitur Matth. XII. 44. *Revertar in domum meam, unde exivi*.

Et per hoc patet ſolutio ad obiecta.

QUAESTIO CXV.

De actione corporalis creaturæ, in ſex articulos diviſa.

CONſequenter conſiderandum eſt de actione corporalis creaturæ, & fato, quod aliquibus corporibus attribuitur. Circa actiones corporales quæruntur ſex.

Primo, utrum aliquod corpus ſit activum.

Secundo, utrum in corporibus ſint aliquæ ſeminales rationes.

Tertio, utrum corpora cæleſtia ſint cauſa eorum quæ hic per inferiora corpora fiunt.

Quarto, utrum ſint cauſa humanorum actuum.

Quinto, utrum eorum actionibus dæmones ſubdantur.

Sexto, utrum cæleſtia corpora imponant neceſſitatem his quæ eorum actionibus ſubduntur.

ARTICULUS I. 566

Utrum aliquod corpus ſit activum.

III. cont. cap. LXIX.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod nullum corpus ſit activum. Dicit enim Auguſtinus (Lib. V. de civ. Dei cap. IX. cir. fin.) quod *in rebus invenitur aliquid actum, & non agens, ſicut ſunt corpora; aliquid agens, & non actum, ſicut Deus; aliquid agens, & actum, ſicut ſubſtantiæ ſpirituales*.

2. Præterea. Omne agens, excepto primo agente, in ſuo opere indiget ſubiecto, quod ſit ſuſceptibile ſuæ actionis. Sed infra ſubſtantiam corporalem non eſt ſubſtantia, quæ ſit receptibilis ſuæ actionis, quia hæc ſubſtantia tenet ultimum gradum in entibus. Ergo ſubſtantia corporalis non eſt activa.

3. Præterea. Omnis ſubſtantia corporalis concluditur quantitate. Sed quantitas impedit ſubſtantiam a motu, & actione, quia comprehendit eam, & mergitur in ea; ſicut impeditur aer nubiloſus a perceptione luminis: & huius ſignum eſt, quod quanto magis accreverit quantitas corporis, tanto eſt ponderoſius, & gravius ad hoc quod moveatur. Ergo nulla ſubſtantia corporalis eſt activa.

4. Præterea. Omne agens habet virtutem agendi ex propinquitate ad primum activum. Sed a primo activo, quod eſt ſimpliciſſimum, remotiſſima ſunt corpora, quæ ſunt maxime compoſita. Ergo nullum corpus eſt agens.

5. Præterea. Si aliquod corpus eſt agens, aut agit ad formam ſubſtantialem, aut ad formam accidentalem. Sed non ad formam ſubſtantialem, quia non invenitur in corporibus principium actionis, niſi aliqua qualitas activa, quæ eſt accidens, accidens autem non poteſt eſſe cauſa formæ ſubſtantialis, cum cauſa ſit potior quam effectus: ſimiliter etiam neque ad formam accidentalem, quia accidens non ſe extendit ultra ſuum ſubiectum, ut Auguſtinus dicit IX. de Trin. (cap. IV. a prin.) Ergo nullum corpus eſt activum.

Sed contra eſt quod Dionyſius XV. cæleſt. Hierar. (inter princ. & med.) inter ceteras proprietates corporei ignis dicit, quod *ad ſuſceptas materias manifeſtat*

ſtat

stat suiipsius magnitudinem, activus, & potens.

Respondeo dicendum, quod sensibiliter apparet aliqua corpora esse activa. Sed circa corporum actiones tripliciter aliqui erraverunt.

Fuerunt enim aliqui qui totaliter corporibus actiones subtraxerunt. Et haec est opinio Avicebron in libro fontis vitae, ubi per rationes quae tactae sunt, probare nititur, quod nullum corpus agit; sed omnes actiones quae videntur esse corporum, sunt actiones cuiusdam virtutis spiritualis, quae penetrat per omnia corpora; ita quod ignis, secundum eum, non calefacit, sed virtus spiritualis penetrans per ipsum. Et videtur haec opinio derivata esse ab opinione Platonis.

Nam Plato posuit, omnes formas quae sunt in materia corporali, esse participatas, & determinatas, & contractas ad hanc materiam; formas vero separatas esse absolutas, & quasi universales. Et ideo illas formas separatas dicebat esse causas formarum quae sunt in materia. Secundum hoc ergo quod forma quae est in materia corporali, determinata est ad hanc materiam individuatam per quantitatem, ponebat Avicebron, quod a quantitate, prout est individuationis principium, retinetur, & arcetur forma corporalis, ne possit se extendere per actionem in aliam materiam; sed solum forma spiritualis, & immaterialis, quae non est coarctata per quantitatem, potest effluere per actionem in aliud. Sed ista ratio non concludit quod forma corporalis non sit agens; sed quod non sit agens universale. Secundum enim quod participatur aliquid, secundum hoc est necessarium quod participetur id quod est proprium ei; sicut quantum participatur de lumine, tantum participatur de ratione visibilis. Agere autem, quod nihil est aliud quam facere aliquid actu, est per se proprium actus, inquantum est actus. Unde & omne agens agit sibi simile. Sic ergo ex hoc quod aliquid est forma non determinata per materiam quantitati subiectam, habet quod sit agens indeterminatum, & universale; ex hoc vero quod est determinata ad hanc materiam, habet quod sit agens contractum, & particulare. Unde si esset forma ignis separata, ut Platonici posuerunt, esset aliquo modo causa omnis ignitionis. Sed haec forma ignis quae est in hac materia corporali, est causa huius ignitionis quae est ab hoc corpore in hoc corpus: unde & fit talis actio per contactum duorum corporum. Sed tamen haec opinio Avicebron superexcedit opinionem Platonis. Nam Plato ponebat solum formas substantiales separatas; accidentia vero reducebat ad principia materialia, quae sunt *magnum*, & *parvum*; quae ponebat esse prima contraria; sicut alii *rarum* & *densum*. Et ideo tam Plato, quam Avicenna in aliquo ipsum sequentes, ponebant, quod agentia corporalia agunt secundum formas accidentales, disponendo materiam ad formam substantialem; sed ultima perfectio, quae est per inductionem formae substantialis, est a principio immateriali. Et haec est secunda opinio de actione corporum, de qua supra dictum est (quaest. xlv. art. 8.) cum de creatione ageretur.

Tertia vero opinio fuit Democriti, qui ponebat, actionem esse per effluxionem atomorum a corpore agente, & passionem esse per receptionem earumdem in poris corporis patientis. Quam opinionem improbat Aristoteles in I. de gen. (tex. 75. & seq.) Sequeretur enim quod corpus non pateretur per totum, & quod quantitas corporis agentis diminueretur ex hoc quod agit: quae sunt manifeste falsa.

Dicendum est ergo, quod corpus agit, secundum quod est in actu, in aliud corpus, secundum quod est in potentia.

Ad primum ergo dicendum, quod dictum Augustini est intelligendum de tota natura corporali simul accepta, quae non habet aliquam inferiorem naturam infra se, in quam agat, sicut natura spiritualis in corporalem, & natura increata in creatam; sed tamen unum corpus est infra alterum, inquantum est in potentia ad id quod habet aliud in actu.

Et per hoc patet solutio ad secundum. Sciendum est tamen, quod cum Avicebron sic argumentatur: *Est aliquid quod est movens non motum, scilicet primus factor rerum: ergo ex opposito est aliquid quod est motum, & patiens tantum*: hoc concedendum est. Sed hoc est materia prima, quae est potentia pura, sicut Deus est actus purus. Corpus etiam componitur ex potentia, & actu; & ideo est agens, & patiens.

Ad tertium dicendum, quod quantitas non impedit formam corporalem omnino ab actione, sicut dictum est (in corp. art.) sed impedit eam ne sit agens universale, inquantum forma individuatur, prout

prout est in materia quantitati subiecta. Signum tamen quod inducitur de ponderositate corporum, non est ad propositum. Primo quidem quia additio quantitatis non est causa gravitatis, ut probatur in IV. de cælo, & mundo (tex. 9.) Secundo quia falsum est quod ponderositas faciat tardiorem motum; immo quanto aliquid est gravius, tanto magis movetur motu proprio. Tertio quia actio non fit per motum localem, ut Democritus posuit, sed per hoc quod aliquid reducitur de potentia in actum.

Ad quartum dicendum, quod corpus non est id quod maxime distat a Deo: participat enim aliquid de similitudine divini esse secundum formam quam habet: sed id quod maxime distat a Deo, est materia prima, quæ nullo modo est agens, cum sit in potentia tantum.

Ad quintum dicendum, quod corpus agit & ad formam accidentalem, & ad formam substantialem. Qualitas enim activa, ut calor, etsi sit accidens, agit tamen in virtute formæ substantialis sicut eius instrumentum: & ideo potest agere ad formam substantialem, sicut & calor naturalis, inquantum est instrumentum animæ, agit ad generationem carnis; ad accidens vero agit propria virtute. Nec est contra rationem accidentis quod excedat suum subiectum in agendo, sed quod excedat in essendo: nisi forsan quis imaginetur, idem accidens numero defluere ab agente in patiens, sicut Democritus ponebat, fieri actionem per defluxum atomorum.

ARTICULUS II. 567

Utrum in materia corporali sint aliquæ rationes seminales.

II. dist. VII. inf. exp lit. & dist. XIII. art. 1. cor. & dist. XVIII. quæst. 1. art. 2. & ver. quæst. V. art. 9. ad 5.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod in materia corporali non sint aliquæ rationes seminales. Ratio enim importat aliquid secundum esse spirituale. Sed in materia corporali non est aliquid spiritualiter, (a) sed corporaliter, secundum scilicet modum eius in quo est. Ergo in materia corporali non sunt seminales rationes.

2. Præterea. Augustinus dicit III. de Trin. (cap. VIII.) quod *dæmones quædam opera faciunt adhibendo occultis motibus quædam semina, quæ in elementis cognoscunt.* Sed ea quæ per motum localem adhibentur, sunt corpora, non rationes. Ergo inconvenienter dicitur, quod sunt in corporali materia seminales rationes.

3. Præterea. Semen est principium activum. Sed in materia corporali non est aliquod principium activum; cum materiæ non competat agere, ut dictum est (art. præc.) Ergo in materia corporali non sunt seminales rationes.

4. Præterea. In materia corporali dicuntur esse quædam causales rationes, quæ videntur sufficere ad rerum productionem. Sed seminales rationes sunt aliæ a causalibus: quia præter seminales rationes fiunt miracula, non autem præter causales. Ergo inconvenienter dicitur, quod seminales rationes sunt in materia corporali.

Sed contra est quod Augustinus dicit III. de Trinit. (loc. sup. cit.) *Omnium rerum quæ corporaliter, visibiliterque nascuntur, occulta quædam semina in istis corporeis mundi huius elementis latent.*

Respondeo dicendum, quod denominationes consueverunt fieri a perfectiori, ut dicitur in II. de Anima (tex. 49.) In tota autem natura corporea perfectiora sunt corpora viva: unde & ipsum nomen naturæ translatum est a rebus viventibus ad omnes res naturales. Nam ipsum nomen naturæ, ut Philosophus dicit in V. Metaph. (tex. 5.) primo impositum fuit ad significandam generationem viventium, quæ *nativitas* dicitur: & quia viventia generantur ex principio coniuncto, sicut fructus ex arbore, & fetus ex matre, cui colligatur, consequenter tractum est nomen naturæ ad omne principium motus, quod est in eo quod movetur. Manifestum est autem quod principium activum, & passivum generationis rerum viventium sunt semina, ex quibus viventia generantur. Et ideo convenienter Augustinus (loc. cit. in arg. *Sed cont.*) omnes virtutes activas, & passivas, quæ sunt principia generationum, & motuum naturalium, *seminales rationes* vocat. Huiusmodi autem virtutes activæ, & passivæ in multiplici ordine considerari possunt. Nam primo quidem, ut Augustinus dicit VI. super Genes. ad lit. (cap. X.) sunt principaliter, & originaliter in ipso Verbo Dei secundum rationes ideales. Secundo vero sunt in elementis mundi, ubi simul a principio productæ sunt, sicut in univer-

(a) *Nicolaius*: sed materialiter tantum.

versalibus causis. Tertio vero modo sunt in iis quæ ex universalibus causis secundum successiones temporum producuntur, sicut in hac planta, & in hoc animali, tamquam particularibus causis. Quarto modo sunt in seminibus quæ ex animalibus, & plantis producuntur: quæ iterum comparantur ad alios effectus particulares sicut primordiales causæ universales ad primos effectus producendos.

Ad primum ergo dicendum, quod huiusmodi virtutes activæ, & passivæ rerum naturalium, etsi non possint dici *rationes*, secundum quod sunt in materia corporali, possunt tamen dici *rationes* per comparationem ad suam originem, secundum quod deducuntur a rationibus idealibus.

Ad secundum dicendum, quod huiusmodi virtutes activæ, & passivæ sunt in aliquibus partibus corporalibus, quæ dum adhibentur a dæmonibus per motum localem ad aliquos effectus complendos, dicuntur semina adhiberi per dæmones.

Ad tertium dicendum, quod semen maris est principium activum in generatione animalis; sed potest etiam dici semen id quod est ex parte feminæ, quod est principium passivum. Et sic sub semine comprehendi possunt vires activæ, & passivæ.

Ad quartum dicendum, quod ex verbis Augustini de huiusmodi rationibus seminalibus loquentis satis accipi potest quod ipsæ rationes seminales sunt etiam rationes causales, sicut & semen est quædam causa. Dicit enim in III. de Trin. (cap. IX. circ. princ.) quod *sicut matres gravidæ sunt fetibus, sic ipse mundus est gravidus causis nascentium*. Sed tamen rationes ideales possunt dici *causales*, non autem proprie loquendo *seminales*, quia semen non est principium separatum: & præter huiusmodi rationes non fiunt miracula; similiter etiam neque præter virtutes passivas creaturæ inditas, ut ex ea fieri possit quicquid Deus mandaverit: sed præter virtutes activas naturales, & potentias passivas, quæ ordinantur ad huiusmodi virtutes activas, dicuntur fieri miracula, dum dicitur, quod fiunt præter rationes seminales.

ARTICULUS III. 568

Utrum corpora cælestia sint causa eorum quæ hic in inferioribus corporibus fiunt.

1. 2. *quæst.* XCV. *art.* 9. & *quæst.* XCVI. *art.* 2. *ad* 2. & *opusc.* V. *art.* 3. *ad* 2.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod corpora cælestia non sint causa eorum quæ hic in inferioribus corporibus fiunt. Dicit enim Damascenus (Lib. II. orth. Fid. cap. VII.) *Nos autem dicimus, quoniam ipsa*, scilicet corpora cælestia, *non sunt causa alicuius eorum quæ fiunt, neque corruptionis eorum quæ corrumpuntur; signa autem sunt magis imbrium, & aeris transmutationis*.

2. Præterea. Ad faciendum aliquid sufficit agens, & materia. Sed in istis inferioribus invenitur materia patiens, & inveniuntur etiam contraria agentia, scilicet calidum, & frigidum, & huiusmodi. Ergo non est necessarium ad causandum ea quæ hic inferius fiunt, causalitatem cælestibus corporibus attribuere.

3. Præterea. Agens agit sibi simile. Sed videmus quod omnia quæ fiunt hic inferius, fiunt per hoc quod calefiunt, & frigidantur, humectantur, & desiccantur, & aliis huiusmodi qualitatibus alterantur; quæ non inveniuntur in corporibus cælestibus. Ergo corpora cælestia non sunt causa eorum quæ hic fiunt.

4. Præterea. Sicut Augustinus dicit V. de civit. Dei (cap. VI. circa fin.) *nihil est magis corporeum quam corporis sexus*. Sed corporis sexus non causatur ex corporibus cælestibus: cuius signum esse videtur quod duorum geminorum sub una constellatione natorum unus est masculus, & alter est femina. Ergo corpora cælestia non sunt causa rerum corporalium quæ hic fiunt.

Sed contra est quod dicit Augustinus III. de Trinit. (cap. IV. a princ.) quod *corpora crassiora, & inferiora per subtiliora, & potentiora quodam ordine reguntur*: & Dionysius dicit IV. cap. de div. Nom. (par. 1. lect. 4.) quod *lumen Solis ad generationem sensibilium corporum confert, & ad vitam ipsam movet, & nutrit, & auget, & perficit*.

Respondeo dicendum, quod cum omnis multitudo ab unitate procedat; quod autem immobile est, uno modo se habet, quod vero movetur, multiformiter; considerandum est in tota natura, quod omnis motus ab immobili procedit. Et

ideo quanto aliqua magis sunt immobilia, tanto sunt magis causa eorum quæ sunt magis mobilia. Corpora autem cælestia sunt inter alia corpora magis immobilia, non enim moventur nisi motu locali. Et ideo motus horum inferiorum corporum, qui sunt varii, & multiformes, reducuntur in motum corporis cælestis sicut in causam.

Ad primum ergo dicendum, quod dictum Damasceni intelligendum est, quod corpora cælestia non sunt primo causa generationis, & corruptionis eorum quæ hic fiunt, sicut dicebant illi qui ponebant corpora cælestia esse deos.

Ad secundum dicendum, quod principia activa in istis inferioribus corporibus non inveniuntur nisi qualitates activæ elementorum, quæ sunt calidum, & frigidum, & huiusmodi. Et si sic esset quod formæ substantiales inferiorum corporum non diversificarentur nisi secundum huiusmodi accidentia, quorum principia *rarum*, & *densum* antiqui Naturales posuerunt; non oporteret super hæc inferiora corpora aliquod principium activum ponere; sed ipsa sufficerent ad agendum. Sed recte considerantibus apparet quod huiusmodi accidentia se habent sicut materiales dispositiones ad formas substantiales naturalium corporum: materia autem non sufficit ad agendum: & ideo oportet super has materiales dispositiones ponere aliquod principium activum. Unde Platonici posuerunt species separatas, secundum quarum participationem inferiora corpora substantiales formas consequuntur. Sed hoc non videtur sufficere: quia species separatæ semper eodem modo se haberent, cum ponantur immobiles; & sic sequeretur quod non esset aliqua variatio circa generationem, & corruptionem inferiorum corporum: quod patet esse falsum. Unde secundum Philosophum in II. de gener. (tex. 56. & seq.) necesse est ponere aliquod principium activum mobile, quod per suam præsentiam, & absentiam causet varietatem circa generationem, & corruptionem inferiorum corporum: & huiusmodi sunt corpora cælestia. Et ideo quicquid in istis inferioribus generat, & movet ad speciem, est sicut instrumentum cælestis corporis, secundum quod dicitur II. Physic. (tex. 26.) quod *homo generat hominem, & Sol*.

Ad tertium dicendum, quod corpora cælestia inferioribus corporibus non sunt similia similitudine speciei, sed inquantum sua universali virtute continent in se quicquid in inferioribus generatur: secundum quem modum dicimus etiam, omnia esse Deo similia.

Ad quartum dicendum, quod actiones corporum cælestium diversimode recipiuntur in inferioribus corporibus secundum diversam materiæ dispositionem. Contingit autem quandoque quod materia conceptus humani non est disposita totaliter ad masculinum sexum: unde partim formatur in masculum, partim in feminam. Unde & hoc introducitur ab Augustino (Lib. V. de civ. Dei cap. VI.) ad repellendum divinationem quæ fit per astra: quia effectus astrorum variantur etiam in rebus corporeis secundum diversam materiæ dispositionem.

ARTICULUS IV. 569

Utrum corpora cælestia sint causa humanorum actuum.

2. 2. quæst. XCV. *art. 5. cor. & mal. quæst.* XVI. *art. 7. ad 16. & quol.* XII. *art. 5. corp. &* VI. *lect. 3. com. 5.*

AD quartum sic proceditur. Videtur quod corpora cælestia sint causa humanorum actuum. Corpora enim cælestia, cum moveantur a spiritualibus substantiis, sicut supra dictum est (quæst. cx. art. 1. & 3.) agunt in virtute earum quasi instrumenta. Sed illæ substantiæ spirituales sunt superiores animabus nostris. Ergo videtur quod possint imprimere in animas nostras, & sic causare actus humanos.

2. Præterea. Omne multiforme reducitur in aliquod uniforme principium. Sed actus humani sunt varii, & multiformes. Ergo videtur quod reducantur in uniformes motus cælestium corporum sicut in sua principia.

3. Præterea. Astrologi frequenter vera annuntiant de eventibus bellorum, & aliis humanis actibus, quorum principia sunt intellectus, & voluntas: quod facere non possent, nisi cælestia corpora essent humanorum actuum causa. Sunt ergo corpora cælestia humanorum actuum causa.

Sed contra est quod Damascenus dicit (Lib. II. orth. Fid. cap. VII.) quod *corpora cælestia humanorum actuum nequaquam sunt causa*.

Respondeo dicendum, quod corpora cælestia in corpora quidem imprimunt directe, & per se, sicut iam dictum est

(art.

(art. præc.) in vires autem animæ quæ sunt actus organorum corpororum , (a) directe quidem , sed per accidens : quia necesse est huiusmodi actus harum potentiarum impediri secundum impedimenta organorum , sicut oculus turbatus non bene videt . Unde si intellectus , & voluntas essent vires corporeis organis alligatæ (sicut posuerunt aliqui dicentes , quod intellectus non differt a sensu) ex necessitate sequeretur quod corpora cælestia essent causa electionum , & actuum humanorum : & ex hoc sequeretur quod homo naturali instinctu ageretur ad suas actiones , sicut cetera animalia , in quibus non sunt nisi vires animæ corporeis organis alligatæ : nam illud quod fit in istis inferioribus ex impressione corporum cælestium , naturaliter agitur : & ita sequeretur quod homo non esset liberi arbitrii , sed haberet actiones determinatas , sicut & ceteræ res naturales : quæ manifeste sunt falsa , & conversationi humanæ contraria .

Sciendum est tamen , quod indirecte , & per accidens impressiones corporum cælestium ad intellectum , & voluntatem pertinere possunt , inquantum scilicet tam intellectus , quam voluntas aliquo modo ab inferioribus viribus accipiunt , quæ organis corporeis alligantur . Sed circa hoc diversimode se habent intellectus , & voluntas . Nam intellectus ex necessitate accipit ab inferioribus viribus apprehensivis : unde , turbata vi imaginativa , vel cogitativa , vel memorativa , ex necessitate turbatur actio intellectus : sed voluntas non ex necessitate sequitur inclinationem appetitus inferioris . Licet enim passiones , quæ sunt in irascibili , & concupiscibili , habeant quamdam vim ad inclinandam voluntatem ; tamen in potestate voluntatis remanet sequi passiones , vel eas refutare . Et ideo impressio cælestium corporum , secundum quam immutari possunt inferiores vires , minus pertingit ad voluntatem , quæ est proxima causa humanorum actuum , quam ad intellectum . Ponere igitur cælestia corpora esse causam humanorum actuum , est proprium illorum qui dicunt , intellectum non differre a sensu . Unde quidam eorum dicebant , quod *talis est voluntas in hominibus , qualem in diem inducit pater virorum , deorumque* .

Quia ergo constat intellectum , & voluntatem non esse actus organorum corporeorum , impossibile est quod corpora cælestia sint causa humanorum actuum .

Ad primum ergo dicendum , quod spirituales substantiæ quæ cælestia corpora movent , in corporalia quidem agunt mediantibus cælestibus corporibus ; sed in intellectum humanum agunt immediate illuminando ; voluntatem autem immutare non possunt , ut supra habitum est (quæst. cxi. art. 2.)

Ad secundum dicendum , quod sicut multiformitas corporalium motuum reducitur , sicut in causam , in uniformitatem motuum cælestium ; ita multiformitas actuum qui sunt ab intellectu , & voluntate, reducitur in principium uniforme , quod est intellectus , & voluntas divina .

Ad tertium dicendum , quod plures hominum sequuntur passiones , quæ sunt motus sensitivi appetitus , ad quas cooperari possunt corpora cælestia ; pauci autem sunt sapientes , qui huiusmodi passionibus resistant . Et ideo astrologi ut in pluribus vera possunt prædicere , & maxime in communi , non autem in speciali : quia nihil prohibet aliquem hominem per liberum arbitrium passionibus resistere . Unde & ipsi astrologi dicunt , quod *sapiens homo dominatur astris* , inquantum scilicet dominatur suis passionibus .

ARTICULUS V. 570

Utrum corpora cælestia possint imprimere in ipsos dæmones .

II. dist. VII. *quæst.* III. *art.* I. *ad* 4. *& art.* 2. *ad* 3. *& pot. quæst.* VI. *art.* 3. *cor. & art.* 10. *& quol.* XI. *art.* 12.

AD quintum sic proceditur . Videtur quod corpora cælestia possint imprimere in ipsos dæmones . Dæmones enim secundum certa augmenta Lunæ aliquos homines vexant ; qui & propter hoc *lunatici* dicuntur , ut patet Matth. IV. & XVII. Sed hoc non esset , nisi corporibus cælestibus subiacerent . Ergo dæmones subiacent actionibus cælestium corporum .

2. Præterea . Necromantici observant certas constellationes ad invocandos dæmones . Non autem per corpora cælestia invocarentur , si non eis subiacerent . Ergo dæmones subiacent actionibus cælestium corporum .

3. Præterea . Corpora cælestia virtuosiora sunt quam corpora inferiora . Sed qui-

(a) *Ita cod. Alcan. aliique cum editis plurimis , Edit. Rom.* non directe.

quibusdam inferioribus corporibus dæmones arceantur, scilicet herbis, & lapidibus, & animantibus, & quibusdam sonis certis, ac vocibus, & figurationibus, atque figmentis; ut a Porphyrio dictum Augustinus introducit in X. de civit. Dei (cap. XI.) Ergo multo magis dæmones subduntur actioni cælestium corporum.

Sed contra est quod dæmones sunt superiores ordine naturæ quam corpora cælestia. Agens autem est superius patiente, ut Augustinus dicit XII. super Gen. ad lit. (cap. XVI. in med.) Ergo dæmones non subiiciuntur actioni corporum cælestium.

Respondeo dicendum, quod circa dæmones fuit triplex opinio. Prima Peripateticorum, qui posuerunt, dæmones non esse; sed ea quæ attribuuntur dæmonibus secundum artem necromanticam, fieri virtute cælestium corporum. Et hoc est quod Augustinus X. de civit. Dei (cap. XI.) introducit dictum a Porphyrio, quod *fabricantur in terra ab hominibus potestates idoneæ siderum variis effectibus exequendis*. Sed hæc positio est manifeste falsa. Experimento enim scitur, multa per dæmones fieri ad quæ nullo modo virtus cælestium corporum sufficeret; puta quod arreptitii loquuntur lingua ignota; quod recitant versus, & auctoritates, quas numquam sciverunt; quod necromantici faciunt statuas loqui, & moveri; & similia.

Ex quibus Platonici moti fuerunt ut ponerent dæmones esse *animalia corpore aerea, animo passiva*, ut ab Apuleio dictum Augustinus introducit VIII. de civ. Dei (cap. XVI. a princ.) Et hæc est secunda opinio; secundum quam dici posset, quod dæmones hoc modo subduntur corporibus cælestibus, sicut & de hominibus dictum est (art. præc.) Sed hæc opinio, ut ex superioribus patet (quæst. 51. art. 1.) est falsa.

Dicimus enim, dæmones esse substantias intellectuales corporibus non unitas. Unde patet quod non subduntur actioni cælestium corporum nec per se, nec per accidens, nec directe, nec indirecte.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod dæmones secundum certa augmenta Lunæ homines vexant, contingit propter duo. Primo quidem ad hoc quod infament creaturam Dei, scilicet Lunam, ut Hieronymus (in cap. IV. Matth. in fin.) & Chrysostomus (hom. LVIII. in Matth. cap. XVII.) dicunt. Secundo quia cum non possint operari nisi mediantibus naturalibus virtutibus, ut supra dictum est (quæst. CX. art. 4.) in suis operibus considerant corporum aptitudines ad effectus intentos. Manifestum est autem quod cerebrum humidissimum est omnium partium corporis, ut Aristoteles dicit (Lib. de som. & vig. cap. V. post. med.) & ideo maxime subiicitur operationi Lunæ, quæ ex sui proprietate habet movere humorem. In cerebro autem perficiuntur vires animales: & ideo dæmones secundum certa augmenta Lunæ perturbant hominis phantasiam, quando considerant cerebrum ad hoc esse dispositum.

Ad secundum dicendum, quod dæmones advocati in certis constellationibus propter duo veniunt. Primo quidem, ut homines in hunc errorem inducant quod credant aliquod numen esse in stellis. Secundo quia considerant secundum aliquas certas constellationes materiam corporalem magis esse dispositam ad effectus pro quibus advocantur.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit XXI. de civitate Dei (cap. VI. a med.) *dæmones alliciuntur per varia genera lapidum, herbarum, lignorum, animalium, carminum, rituum, non ut animalia cibis, sed ut spiritus signis*; inquantum scilicet hæc eis exhibentur in signum divini honoris, cuius ipsi sunt cupidi.

ARTICULUS VI. 571

Utrum corpora cælestia imponant necessitatem his quæ eorum actioni subduntur.

III. cont. cap. LXXXVI. *& ver. quæst.* II. *art.* 14. *ad* 3. *& quæst.* V. *art.* 5. *ad* 1. *&* 2. *& mal. quæst.* XVI. *art.* 7. *ad* II.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod corpora cælestia imponant necessitatem iis quæ eorum actioni subduntur. Causa enim sufficienti posita, necesse est effectum poni. Sed corpora cælestia sunt sufficiens causa suorum effectuum. Cum igitur corpora cælestia cum suis motibus, & dispositionibus ponantur sicut ex necessitate entia, videtur quod effectus eorum ex necessitate consequantur.

2. Præterea. Effectus agentis ex necessitate sequitur in materia, quando virtus agentis tanta fuerit quod possit sibi subiicere totam materiam. Sed tota materia inferiorum corporum subiicitur virtuti cælestium corporum, tamquam ex-

excellentiori. Ergo ex necessitate effe-ctus cælestium corporum recipitur in materia corporali.

3. Præterea. Si effectus cælestis corporis non ex necessitate proveniat, hoc est propter aliquam causam impedientem. Sed quamlibet causam corpoream, quæ impedire posset effectum cælestis corporis, necesse est reduci in aliquod cæleste principium; cum cælestia corpora sint causa omnium quæ hic fiunt. Ergo cum & illud cæleste principium sit necessarium, sequitur quod necesse sit impediri effectum alterius corporis cælestis; & sic omnia quæ hic contingunt, ex necessitate eveniunt.

Sed contra est quod Philosophus dicit in Lib. de somno, & vigil. (sive Lib. de divin. per somn. qui illi annectitur, cap. 11.) quod *neque eorum quæ in corporibus sunt, signorum cælestium, velut aquarum, & ventorum, inconveniens est multa non evenire*. Sic ergo non omnes effectus cælestium corporum ex necessitate eveniunt.

Respondeo dicendum, quod ista quæstio partim quidem absoluta est secundum præmissa, partim autem difficultatem habet.

Ostensum enim est (art. 4. huius quæst.) quod quamvis ex impressione corporum cælestium fiant aliquæ inclinationes in natura corporali, voluntas tamen non ex necessitate sequitur has inclinationes: & ideo nihil prohibet per voluntariam actionem impediri effectum cælestium corporum, non solum in ipso homine, sed etiam in aliis rebus, ad quas hominum operatio se extendit.

Sed nullum tale principium invenitur in rebus naturalibus quod habeat libertatem sequendi, vel non sequendi impressiones cælestes. Unde videtur quod in talibus ad minus omnia ex necessitate proveniant, secundum antiquam quorumdam rationem, qui supponentes, omne quod est, causam habere, & quod posita causa, ex necessitate ponitur effectus, concludebant, quod omnia ex necessitate contingant. Quam quidem opinionem refellit Aristoteles in VI. Metaph. (text. 5.) secundum duo quæ ipsi supponunt. Primum enim non est verum quod, posita quacumque causa, necesse sit effectum poni: sunt enim quædam causæ quæ ordinantur ad suos effectus non ex necessitate, sed ut in pluribus; quæ quandoque deficiunt in minori parte. Sed quia huiusmodi causæ non deficiunt in minori parte nisi propter aliquam causam impedientem, videtur adhuc prædictum inconveniens non vitari: quia & ipsum impedimentum talis causæ ex necessitate contingit. Et ideo secundo oportet dicere, quod omne quod est per se, habet causam; quod autem est per accidens, non habet causam, quia non est vere ens, cum non sit vere unum. Album enim causam habet, similiter & musicum; sed album musicum non habet causam, quia non est vere ens, neque vere unum. Manifestum est autem quod causa impediens actionem alicuius causæ ordinatæ ad suum effectum ut in pluribus, concurrit ei interdum per accidens: unde talis concursus non habet causam, inquantum est per accidens: & propter hoc, id quod ex tali concursu sequitur, non reducitur in aliquam causam præexistentem, ex qua ex necessitate sequatur; sicut quod aliquod corpus terrestre ignitum in superiori parte aeris generetur, & deorsum cadat, habet causam aliquam virtutem cælestem; & similiter etiam quod in superficie terræ sit aliqua materia combustibilis, potest reduci in aliquod cæleste principium; sed quod ignis cadens huic materiæ occurrat, & comburat eam, non habet causam aliquod cæleste corpus, sed est per accidens.

Et sic patet quod non omnes effectus cælestium corporum sunt ex necessitate.

Ad primum ergo dicendum, quod corpora cælestia sunt causa inferiorum effectuum mediantibus causis particularibus inferioribus, quæ deficere possunt in minori parte.

Ad secundum dicendum, quod virtus corporis cælestis non est infinita: unde requirit determinatam dispositionem in materia ad inducendum suum effectum & quantum ad distantiam loci, & quantum ad alias conditiones. Et ideo sicut distantia loci impedit effectum cælestis corporis (non enim Sol eumdem caloris effectum habet in Dacia, quem habet in Aethiopia) ita & grossities materiæ, vel frigiditas, aut caliditas, aut alia huiusmodi dispositio impedire potest effectum corporis cælestis.

Ad tertium dicendum, quod licet causa impediens effectum alterius causæ reducatur in aliquod cæleste corpus sicut in causam; tamen concursus duarum causarum, cum sit per accidens, non reducitur in causam cælestem, ut dictum est (in corp. art.)

QUAESTIO CXVI.

De fato,

in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de fato: & circa hoc quæruntur quatuor.
Primo, an fatum sit.
Secundo, in quo sit.
Tertio, utrum sit immobile.
Quarto, utrum omnia subsint fato.

ARRICULUS I. 572

Utrum fatum sit aliquid.

III. cont. cap. XCIII. *& opusc.* II. *cap.* CXL. *& opusc.* XXVIII. *cap.* I.

AD primum sic proceditur. Videtur quod fatum nihil sit. Dicit enim Gregorius in hom. Epiphaniæ (quæ est x. in Evang. circ. med.) *Absit a fidelium cordibus ut fatum esse aliquid dicant.*

2. Præterea. Ea quæ fato aguntur, non sunt improvisa: quia, ut Augustinus dicit V. de civit. Dei (cap. IX. in med.) *fatum a fando dictum intelligimus, idest a loquendo*, ut ea fato fieri dicantur, quæ ab aliquo determinante sunt ante prælocuta. Quæ autem sunt provisa, non sunt fortuita, neque casualia. Si igitur res fato aguntur, excludentur casus, & fortuna a rebus.

Sed contra. Quod non est, non definitur. Sed Boetius in IV. de consol. (prosa VI. a princ.) definit fatum, dicens, quod *fatum est inhærens rebus mobilibus dispositio, per quam providentia suis quæque nectit ordinibus*. Ergo fatum aliquid est.

Respondeo dicendum, quod in rebus inferioribus videntur quædam a fortuna, vel casu provenire. Contingit autem quandoque quod aliquid ad inferiores causas relatum est fortuitum, vel casuale, quod tamen relatum ad causam aliquam superiorem invenitur esse per se intentum: sicut si duo servi alicuius domini mittantur ab eo ad eumdem locum, uno de altero ignorante; concursus duorum servorum, si ad ipsos servos referatur, casualis est, quia accidit præter utriusque intentionem; si autem referatur ad dominum, qui hoc præordinavit, non est casuale, sed per se intentum.

Fuerunt igitur aliqui qui huiusmodi casualia, & fortuita, quæ in his inferioribus accidunt, in nullam superiorem causam reducere voluerunt: & hi fatum, & providentiam negaverunt, ut de Tullio Augustinus recitat in V. de civ. Dei (cap. IX.) quod est contra ea quæ superius de providentia dicta sunt (quæst. XXII. art. 2.)

Quidam vero omnia fortuita, & casualia, quæ in istis inferioribus accidunt, sive in rebus naturalibus, sive in rebus humanis, reducere voluerunt in superiorem causam, idest in cælestia corpora: & secundum hoc fatum nihil aliud est quam dispositio siderum in qua quisque conceptus est, vel natus.

Sed hoc stare non potest propter duo. Primo quidem quantum ad res humanas: quia iam ostensum est (quæst. præc. ar. 4.) quod humani actus non subduntur actioni cælestium corporum nisi per accidens & indirecte: causa autem fatalis, cum habeat ordinationem super ea quæ fato aguntur, necesse est quod sit directe & per se causa eius quod agitur. Secundo quantum ad omnia quæ per accidens aguntur: dictum est enim supra (quæst. præc. art. 6.) quod id quod est per accidens, non est proprie ens, neque unum: omnis autem naturæ actio terminatur ad aliquid unum: unde impossibile est quod id quod est per accidens, sit effectus per se alicuius naturalis principii agentis. Nulla ergo natura per se hoc facere potest quod intendens fodere sepulcrum, inveniat thesaurum. Manifestum est autem quod corpus cæleste agit per modum naturalis principii: unde & effectus eius in hoc mundo sunt naturales. Impossibile est ergo quod aliqua virtus activa cælestis corporis sit causa eorum quæ hic aguntur per accidens, sive a casu, sive a fortuna.

Et ideo dicendum est, quod ea quæ hic per accidens aguntur sive in rebus naturalibus, sive in humanis, reducuntur in aliquam causam præordinantem, quæ est providentia divina: quia nihil prohibet, id quod est per accidens, accipi ut unum ab aliquo intellectu: alioquin intellectus formare non posset hanc propositionem: Fodiens sepulcrum invenit thesaurum. Et sicut hoc potest intellectus apprehendere, ita potest efficere; sicut si aliquis sciens in quo loco sit thesaurus absconditus, instiget aliquem rusticum hoc ignorantem, ut ibi fodiat sepulcrum. Et sic nihil prohibet ea quæ hic per accidens aguntur, ut fortuita, vel casualia, reduci in aliquam causam or-

ordinantem, quæ per intellectum agat, & præcipue intellectum divinum: nam solus Deus potest voluntatem immutare, ut supra habitum est (quæst. cv. art. 4. & quæst. cvi. art. 2. & quæst. cxi. art. 2.) Et per consequens ordinatio humanorum actuum, quorum principium est voluntas, soli Deo attribui debet. Sic igitur inquantum omnia quæ hic aguntur, divinæ providentiæ subduntur, tamquam per eam (a) præordinata, & quasi prælocuta, fatum ponere possumus; licet hoc nomine sancti Doctores uti recusaverint propter eos qui ad vim positionis siderum hoc nomen detorquebant. Unde Augustinus dicit in V. de civ. Dei (cap. 1. a princ.) *Si propterea quisquam res humanas fato tribuit, quia ipsam Dei voluntatem, vel potestatem fati nomine appellat; sententiam teneat, & linguam corrigat.* Et sic Gregorius (loc. cit. in arg. 1.) fatum esse negat.

Unde patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet aliqua esse fortuita, vel casualia per comparationem ad causas proximas, non tamen per comparationem ad divinam providentiam: sic enim nihil temere fit in mundo, ut Augustinus dicit in Lib. lxxxiii. Qq. (quæst. xxiv.)

ARTICULUS II. 373

Utrum fatum sit in rebus creatis.

I. dist. xxxix. *quæst.* ii. *art.* i. *ad* 5. *& III. contra cap.* xciii. *princ. & ver. quæst.* v. *art.* i. *ad* i. *& quol.* xii. *art.* 5. *cor. & opusc.* ii. *cap.* cxl. *& opusc.* xxviii. *cap.* i.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod fatum non sit in rebus creatis. Dicit enim Augustinus V. de civit. Dei (cap. viii. & ix.) quod *ipsa Dei voluntas, vel potestas fati nomine appellatur.* Sed voluntas, & potestas Dei non est in creaturis, sed in Deo. Ergo fatum non est in rebus creatis, sed in Deo.

2. Præterea. Fatum comparatur ad ea quæ fato aguntur, ut causa, sicut ipse modus loquendi ostendit. Sed causa universalis per se eorum quæ hic per accidens aguntur, est solus Deus, ut supra dictum est (art. præc.) Ergo fatum est in Deo, & non in rebus creatis.

3. Præterea. Si fatum est in creaturis, aut est substantia, aut accidens: & quodcumque horum detur, oportet quod multiplicetur secundum creaturarum multitudinem. Cum ergo fatum videatur esse unum tantum, videtur quod fatum non sit in creaturis, sed in Deo.

Sed contra est quod Boetius dicit in IV. de cons. (prosa vi. a princ.) quod *fatum est dispositio rebus mobilibus inhærens*.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex prædictis patet (quæst. ciii. art. 6.) divina providentia per causas medias suos effectus exequitur. Potest ergo ipsa ordinatio effectuum dupliciter considerari. Uno modo secundum quod est in ipso Deo: & sic ipsa ordinatio effectuum vocatur providentia. Secundum vero quod prædicta ordinatio consideratur in mediis causis a Deo ordinatis ad aliquos effectus producendos, sic habet rationem fati: & hoc est quod Boetius dicit IV. de consol. (loc. sup. cit.) *Sive famulantibus quibusdam providentiæ divinæ spiritibus fatum exercetur, seu anima, seu tota inserviente natura, sive cælestibus siderum motibus, seu angelica virtute, seu dæmonum varia solertia, seu aliquibus eorum, seu omnibus, fatalis series texitur*: de quibus omnibus per singula in præcedentibus dictum est (art. 1. huius quæst. & quæst. civ. art. 2. & quæst. cxi. art. 2.) Sic ergo est manifestum quod fatum est in ipsis causis creatis, inquantum sunt ordinatæ a Deo ad aliquos effectus producendos.

Ad primum ergo dicendum, quod ipsa ordinatio causarum secundarum, quam Augustinus (loc. cit. in arg.) *seriem causarum* nominat, non habet rationem fati, nisi secundum quod dependet a Deo: & ideo causaliter Dei potestas, vel voluntas dici potest fatum; essentialiter vero fatum est ipsa dispositio, seu series, idest ordo causarum secundarum.

Ad secundum dicendum, quod intantum fatum habet rationem causæ, inquantum & ipsæ causæ secundæ, quarum ordinatio fatum vocatur.

Ad tertium dicendum, quod fatum dicitur dispositio, non quæ est in genere qualitatis, sed secundum quod dispositio designat ordinem, qui non est substantia, sed relatio. Qui quidem ordo si consideretur per comparationem ad suum principium, est unus; & sic dicitur unum fatum: si autem consideretur per relationem ad effectus, vel ad ipsas causas medias, sic multiplicatur: per quem modum Poeta dixit: *Te tua fata trahunt.* (Virg. implic. V. Aeneid. ver. 509.)

A R-

(a) *Ita cod. Alcan. cum editis pluribus. Edit. Rom. ordinata.*

ARTICULUS III. 574

Utrum fatum sit immobile.

Veri. quæst. v. *art.* I. *ad* 5. *&* *quol.* XII. *art.* 5. *corp. &* *opusc.* XXVIII. *cap.* II. *&* *cap.* III.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod fatum non sit immobile. Dicit enim Boetius in IV. de consolat. (prosa VI. ante med.) *Uti est ad intellectum ratiocinatio; ad id quod est, id quod gignitur; ad æternitatem tempus; ad punctum medium circulus: ita est fati series mobilis ad providentiæ stabilem simplicitatem.*

2. Præterea. Sicut Philosophus dicit in II. Topic. (cap. III. in declarat. loci 24.) *Motis nobis, moventur ea quæ in nobis sunt.* Sed fatum est *dispositio inhærens rebus mobilibus*, ut Boetius dicit (V. de consol. prosa VI.) Ergo fatum est mobile.

3. Præterea. Si fatum est immobile, ea quæ subduntur fato, immobiliter, & ex necessitate eveniunt. Sed talia maxime videntur esse contingentia, quæ fato attribuuntur. Ergo nihil erit contingens in rebus, sed omnia ex necessitate evenient.

Sed contra est quod Boetius dicit (loc. cit.) quod *fatum est immobilis dispositio.*

Respondeo dicendum, quod dispositio secundarum causarum, quam fatum dicimus, potest dupliciter considerari: uno modo secundum ipsas causas secundas, quæ sic disponuntur, seu ordinantur; alio modo per relationem ad primum principium, a quo ordinantur, scilicet Deum.

Quidam ergo posuerunt, ipsam seriem, seu dispositionem causarum esse secundum se necessariam, ita quod omnia ex necessitate contingerent, propter hoc quod quilibet effectus habet causam; & causa posita, necesse est effectum poni. Sed hoc patet esse falsum per ea quæ supra dicta sunt (quæst. præc. art. 6.)

Alii vero e contrario posuerunt, fatum esse mobile, etiam secundum quod a divina providentia dependet. Unde Aegyptii dicebant, quibusdam sacrificiis fatum posse mutari, ut Gregorius Nyssenus dicit (vel Nemesius Lib. de anima cap. XXXVI.) Sed hoc supra exclusum est (quæst. XXIII. art. 8.) quia immobilitati divinæ providentiæ repugnat.

Et ideo dicendum est, quod fatum, secundum considerationem secundarum causarum, mobile est; sed secundum quod subest divinæ providentiæ, immobilitatem sortitur, non quidem absolutæ necessitatis, sed conditionatæ: secundum quod dicimus, hanc conditionalem esse veram, vel necessariam: Si Deus præscivit hoc, futurum erit. Unde cum Boetius dixisset, fati seriem esse mobilem, post pauca subdit (IV. de consol. prosa VI. a med.) *Quæ cum ab immobilis providentiæ proficiscatur exordiis, ipsam quoque immutabilem esse necesse est.*

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS IV. 575

Utrum omnia fato subdantur.

Sup. art. I. *cor. &* *opusc.* II. *cap.* CLX. *&* *Matth.* II. *&* *IV. Met. lect.* 3.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod omnia fato subdantur. Dicit enim Boetius IV. de consol. (prosa VI. a med.) *Series fati cælum, & sidera movet, elementa in se invicem temperat, & alterna format transmutatione: eadem nascentia, occidentiaque omnia per similes fetuum, seminumque renovat progressus: hæc actus, fortunasque hominum indissolubili causarum connexione constringit.* Nihil ergo excipi videtur quod sub fati serie non contineatur.

2. Præterea. Augustinus dicit V. de civit. Dei (cap. VIII.) quod *fatum aliquid est, secundum quod ad voluntatem, & potestatem Dei refertur.* Sed voluntas Dei est causa omnium quæ fiunt, ut Augustinus dicit in III. de Trinit. (cap. III. & IX. in princ.) Ergo omnia subduntur fato.

3. Præterea. Fatum, secundum Boetium (loc. cit.) *est dispositio rebus mobilibus inhærens.* Sed omnes creaturæ sunt mutabiles, & solus Deus vere immutabilis, ut supra habitum est (quæst. IX. art. 1. & 2.) Ergo in omnibus creaturis est fatum.

Sed contra est quod Boetius dicit in IV. de consol. (loc. cit.) quod *quædam quæ sub providentia locata sunt, fati seriem superant.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 2. huius quæst.) fatum est ordinatio secundarum causarum ad effectus divinitus provisos. Quæcumque igitur causis secundis subduntur, ea subduntur & fato. Si qua vero sunt quæ immediate a Deo fiunt, cum non subdantur secundis causis, non subduntur fato; sicut creatio rerum, glorificatio spi-

spiritualium substantiarum, & alia huiusmodi. Et hoc est quod Boetius dicit (loc. sup. cit.) quod *ea quæ sunt primæ Divinitati propinqua, stabiliter fixa, fatalis ordinem mobilitatis excedunt*. Ex quo etiam patet quod *quanto aliquid longius a prima mente discedit, nexibus fati maioribus implicatur*: quia magis subiicitur necessitati secundarum causarum.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia illa quæ ibi tanguntur, fiunt a Deo mediantibus causis secundis; & ideo sub fati serie continentur. Sed non est eadem ratio de omnibus aliis, ut supra dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod fatum refertur ad voluntatem, & potestatem Dei sicut ad primum principium. Unde non oportet quod quicquid subiicitur voluntati divinæ, vel potestati, subiiciatur fato, ut dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod quamvis omnes creaturæ sint aliquo modo mutabiles, tamen aliquæ earum non procedunt a causis creatis mutabilibus; & ideo non subiiciuntur fato, ut dictum est (in corp. art.)

QUAESTIO CXVII.

De his quæ pertinent ad actionem hominis, in quatuor articulos divisa.

Postea considerandum est de his quæ pertinent ad actionem hominis, qui est compositus ex spirituali, & corporali creatura: & primo considerandum est de actione hominis; secundo de propagatione hominis ex homine.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primo, utrum unus homo possit docere alium, causando in ipso scientiam.

Secundo, utrum (a) homo possit docere Angelum.

Tertio, utrum homo per virtutem suæ animæ possit immutare materiam corporalem.

Quarto, utrum anima hominis separata possit movere corpora motu locali.

ARTICULUS I. 576

Utrum unus homo possit alium docere.

II. cont. cap. LXXV. *fin. & veri. quæst.* XI. *art.* I. *& opusc.* XVI. *cap.* V. *fin. & Matth.* XXIII. *com.* 5. *& Rom.* I. *com.* 6.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod unus homo non possit alium docere. Dicit enim Dominus Matth. XXIII. 8. *Nolite vocari Rabbi*: ubi dicit Glossa Hieronymi (interl. ex Auctore oper. imperf. in Matth. hom. XLIII.) „ Ne „ divinum honorem hominibus tribua„ tis. " Esse ergo magistrum pertinet proprie ad divinum honorem. Sed docere est proprium magistri. Homo ergo non potest docere, sed hoc est proprium Dei.

2. Præterea. Si homo alium docet, hoc non est, nisi inquantum agit per scientiam suam ad causandum scientiam in alio. Sed qualitas, per quam aliquis agit ad faciendum sibi simile, est qualitas activa. Ergo sequitur quod scientia sit qualitas activa, sicut & calor.

3. Præterea. Ad scientiam requiritur lumen intelligibile, & species rei intellectæ. Sed neutrum istorum potest causare unus homo in alio. Ergo unus homo non potest docendo causare scientiam in alio.

4. Præterea. Doctor nihil agit ad discipulum, nisi quod proponit ei quædam signa, vel vocibus aliquid significando, vel nutibus. Sed proponendo signa non potest aliquis alium docere, causando in eo scientiam: quia aut proponit signa rerum notarum, aut rerum ignotarum: si rerum notarum, ille ergo cui signa proponuntur, iam habet scientiam, & eam non acquirit a magistro; si autem rerum ignotarum, per huiusmodi signa nihil addiscit, sicut si aliquis proponeret alicui Latino verba Græca, quorum significationem ignoraret, per hoc eum docere non posset. Nullo ergo modo unus homo potest, alium docendo, scientiam in eo causare.

Sed contra est quod Apostolus dicit I. ad Tim. II. 7. *In quo positus sum ego prædicator, & Apostolus, Doctor gentium in fide, & veritate*.

Respondeo dicendum, quod circa hoc diversæ fuerunt opiniones. Averroes enim in comment. III. de Anima posuit unum intellectum possibilem esse omnium ho-

(a) *Al.* unus homo.

hominum, ut supra dictum est (quæst. lxxvi. art. 1. & 2. & quæst. lxxix. art. 5.) & ex hoc sequebatur quod eædem species intelligibiles sint omnium hominum. Et secundum hoc ponit, quod unus homo per doctrinam non causat aliam scientiam in altero ab ea quam ipse habet; sed communicat ei eamdem scientiam quam ipse habet, per hoc quod movet eum ad ordinandum phantasmata in anima sua, ad hoc quod sint disposita convenienter ad intelligibilem apprehensionem. Quæ quidem opinio quantum ad hoc vera est quod est eadem scientia in discipulo, & magistro, si consideretur identitas secundum (a) unitatem rei scitæ: eadem enim rei veritas est quam cognoscit & discipulus, & magister. Sed quantum ad hoc quod ponit esse unum intellectum possibilem omnium hominum, & easdem species intelligibiles, differentes solum secundum diversa phantasmata, falsa est eius opinio, ut supra habitum est (quæst. lxxvi. art. 1. & 2. & quæst. lxxix. art. 5.)

Alia est opinio Platonicorum, qui posuerunt, quod scientia inest a principio animabus nostris per participationem formarum separatarum, sicut supra habitum est (quæst. lxxxiv. art. 3. & 4.) sed anima ex unione corporis impeditur ne possit considerare libere ea quorum scientiam habet: & secundum hoc discipulus a magistro non acquirit scientiam de novo, sed ab eo excitatur ad considerandum ea quorum scientiam habet; ut sic addiscere nihil aliud sit quam reminisci. Sic etiam ponebant, quod agentia naturalia solummodo disponunt ad susceptionem formarum, quas acquirit materia corporalis per participationem specierum separatarum. Sed contra hoc supra ostensum est (quæst. lxxix. art. 2. & quæst. lxxxiv. art. 3. & 4.) quod intellectus possibilis animæ humanæ est in potentia pura ad intelligibilia, secundum quod etiam Aristoteles dicit in III. de Anima (tex. 14.)

Et ideo aliter dicendum est, quod docens causat scientiam in addiscente, reducendo ipsum de potentia in actu, sicut dicitur in VIII. Physic. (tex. 32.) Ad cuius evidentiam considerandum est, quod effectuum qui sunt ab exteriori principio, aliquis est ab exteriori principio tantum, sicut forma domus causatur in materia solum ab arte; aliquis autem effectus est quandoque quidem ab exteriori principio, quandoque autem ab interiori; sicut sanitas causatur in infirmo quandoque ab exteriori principio, scilicet ab arte medicinæ, quandoque autem ab interiori principio, ut cum aliquis sanatur per virtutem naturæ. Et in talibus effectibus sunt duo attendenda. Primo quidem quod ars imitatur naturam in sua operatione: sicut enim natura sanat infirmum, alterando digerendo, & expellendo materiam quæ causat morbum; ita & ars. Secundo attendendum est, quod principium exterius, scilicet ars, non operatur sicut principale agens, sed sicut coadiuvans agens principale, quod est principium interius, confortando ipsum, & ministrando ei instrumenta, & auxilia quibus natura utatur ad effectum producendum; sicut medicus confortat naturam, & adhibet ei cibos, & medicinas, quibus natura utatur ad finem intentum. Scientia autem acquiritur in homine & ab interiori principio, ut patet in eo qui per inventionem propriam scientiam acquirit; & a principio exteriori, ut patet in eo qui addiscit. Inest enim unicuique homini quoddam principium scientiæ, scilicet lumen intellectus agentis, per quod cognoscuntur statim a principio naturaliter quædam universalia principia omnium scientiarum. Cum autem aliquis huiusmodi universalia principia applicat ad aliqua particularia, quorum memoriam, & experimentum per sensum accipit, per inventionem propriam acquirit scientiam eorum quæ nesciebat, ex notis ad ignota procedens. Unde & quilibet docens, ex his quæ discipulus novit, ducit eum in cognitionem eorum quæ ignorabat, secundum quod dicitur in I. Poster. (in princ.) quod *omnis doctrina, & omnis disciplina ex praeexistenti fit cognitione*. Ducit autem magister discipulum ex præcognitis in cognitionem ignotorum dupliciter. Primo quidem proponendo ei aliqua auxilia, vel instrumenta, quibus intellectus eius utatur ad scientiam acquirendam; puta cum proponit ei aliquas propositiones minus universales, quas tamen ex præcognitis discipulus diiudicare potest; vel cum proponit ei aliqua sensibilia exempla, vel similia, vel opposita, vel aliqua huiusmodi, ex quibus intellectus addiscentis manuducitur in cognitionem veritatis ignotæ. Alio modo cum confortat intellectum addiscentis, non quidem aliqua virtute activa quasi superioris naturæ, sicut

(a) *Al.* veritatem.

ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. cvi. art. 1. & quæſt. cxi. art. 1.) de Angelis illuminantibus, quia omnes humani intellectus ſunt unius gradus in ordine naturæ; ſed inquantum proponit diſcipulo ordinem principiorum ad concluſiones, qui forte per ſeipſum non haberet tantam virtutem collativam, ut ex principiis poſſet concluſiones deducere. Et ideo dicitur in I. Poſter. (tex. 5.) quod *demonſtratio eſt ſyllogiſmus faciens ſcire*. Et per hunc modum ille qui demonſtrat, auditorem ſcientem facit.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut iam dictum eſt (in corp. art.) homo docens ſolummodo exterius miniſterium adhibet, ſicut medicus ſanans; ſed ſicut natura interior eſt principalis cauſa ſanationis, ita & interius lumen intellectus eſt principalis cauſa ſcientiæ. Utrumque autem horum eſt a Deo: & ideo ſicut de Deo dicitur (Pſal. cii. 3.) *Qui ſanat omnes infirmitates tuas*; ita de eo dicitur (Pſal. xciii. 10.) *Qui docet hominem ſcientiam*, inquantum lumen vultus eius ſuper nos ſignatur, per quod nobis omnia oſtenduntur.

Ad ſecundum dicendum, quod Doctor non cauſat ſcientiam in diſcipulo per modum agentis naturalis, ut Averroes obiicit (Lib. III. de Anima comment. 5. verſus fin.) Unde non oportet quod ſcientia ſit qualitas activa, ſed eſt principium, quo aliquis dirigitur in operando.

Ad tertium dicendum, quod magiſter non cauſat lumen intelligibile in diſcipulo, nec directe ſpecies intelligibiles; ſed movet diſcipulum per ſuam doctrinam ad hoc quod ipſe per virtutem ſui intellectus formet intelligibiles conceptiones, quarum ſibi ſigna proponit exterius.

Ad quartum dicendum, quod ſigna quæ magiſter diſcipulo proponit, ſunt rerum notarum in univerſali, & ſub quadam confuſione, ſed ignotarum in particulari, & ſub quadam diſtinctione: & ideo cum quiſque per ſeipſum ſcientiam acquirit, non poteſt dici docere ſeipſum, vel eſſe ſuiipſius magiſter, quia non præexiſtit in eo ſcientia completa, qualis requiritur in magiſtro.

ARTICULUS II. 577

Utrum homines poſſint docere Angelos.

II. diſt. xi. *art.* 4. *& Eph.* iii. *lect.* 3.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod homines poſſint docere Angelos. Dicit enim Apoſtolus ad Epheſ. iii. 10. *Ut innoteſcat Principibus, & Poteſtatibus in cæleſtibus per Eccleſiam multiformis ſapientia Dei*. Sed Eccleſia eſt congregatio hominum fidelium. Ergo Angelis per homines aliqua innoteſcunt.

2. Præterea. Angeli ſuperiores, qui immediate de divinis a Deo illuminantur, inferiores Angelos inſtruere poſſunt, ut ſupra dictum eſt (quæſt. cvi. art. 1. & 3.) Sed aliqui homines immediate de divinis per Dei Verbum ſunt inſtructi, ſicut maxime patet de Apoſtolis, ſecundum illud ad Hebr. 1. 2. *Noviſſime diebus iſtis locutus eſt nobis in Filio*. Ergo aliqui homines aliquos Angelos docere (*a*) potuerunt.

3. Præterea. Inferiores Angeli a ſuperioribus inſtruuntur. Sed quidam homines ſuperiores ſunt aliquibus Angelis; cum ad ſupremos ordines Angelorum aliqui homines aſſumantur, ut Gregorius dicit in quadam homil. (xxxiv. in Evan. a med.) Ergo aliqui inferiores Angeli per aliquos homines de divinis inſtrui poſſunt.

Sed contra eſt quod Dionyſius dicit iv. cap. de div. Nom. (par. 1. lect. 1.) quod *omnes divinæ illuminationes perferuntur ad homines mediantibus Angelis*. Non ergo Angeli inſtruuntur per homines de divinis.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra habitum eſt (quæſt. cvii. art. 2.) inferiores Angeli loqui quidem poſſunt ſuperioribus Angelis, manifeſtando eis ſuas cogitationes; ſed de rebus divinis ſuperiores ab inferioribus numquam illuminantur. Manifeſtum eſt autem quod eo modo quo inferiores Angeli ſuperioribus ſubduntur, ſupremi homines ſubduntur etiam infimis Angelorum: quod patet per id quod Dominus dicit Matth. xi. 11. *Inter natos mulierum non ſurrexit maior Ioanne Baptiſta; ſed qui minor eſt in regno cælorum, maior eſt illo*. Sic igitur de rebus divinis ab hominibus Angeli numquam illuminantur; cogitationes tamen ſuorum cordium homines Angelis per modum locutionis manifeſtare poſſunt, quia ſecreta cordium ſcire ſolius Dei eſt.

Ad primum ergo dicendum, quod Auguſtinus V. ſuper Gen. ad lit. (cap. xix. circ. med.) ſic exponit illam Apoſtoli auctoritatem: præmiſerat enim Apoſtolus: *Mihi omnium ſanctorum minimo data eſt gratia hæc illuminare omnes, quæ ſit diſpenſatio ſacra-*

(a) *Nicolaius* poſſunt.

sacramenti absconditi a saeculis in Deo. Ita dico *absconditi, ut tamen innotesceret Principibus, & Potestatibus in caelestibus per Ecclesiam multiformis sapientia Dei:* quasi dicat: *Ita hoc sacramentum erat absconditum hominibus, ut tamen Ecclesiae caelesti, quae continetur in Principibus, & Potestatibus, hoc sacramentum notum esset a saeculis, non ante saecula: quia ibi primitus Ecclesia fuit, quo post resurrectionem & ista Ecclesia hominum congreganda est.*

Potest tamen & aliter dici, quod *illud quod absconditum est, non tantum in Deo innotescit Angelis; verum etiam hoc eis apparet, cum efficitur, atque propalatur,* ut Augustinus ibidem subdit: & sic, dum per Apostolos impleta sunt Christi, & Ecclesiae mysteria, Angelis aliqua apparuerunt de huiusmodi mysteriis, quae ante erant eis occulta. Et per hunc modum potest intelligi quod Hieronymus dicit (in cap. IV. ep. ad Ephes. sup. verba cit. in arg. 1.) quod *Apostolis praedicantibus Angeli aliqua mysteria cognoverunt:* quia scilicet per praedicationem Apostolorum huiusmodi mysteria explebantur in rebus ipsis; sicut praedicante Paulo Apostolo convertebantur gentes: de quo Apostolus ibi loquitur.

Ad secundum dicendum, quod Apostoli instruebatur immediate a Verbo Dei, non secundum eius Divinitatem, sed inquantum eius humanitas loquebatur. Unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod aliqui homines etiam in statu viae sunt maiores aliquibus Angelis, non quidem actu, sed virtute, inquantum scilicet habent caritatem tantae virtutis, ut possint mereri maiorem beatitudinis gradum quam quidam Angeli habeant; sicut si dicamus, semen alicuius magnae arboris esse maius virtute quam aliquam parvam arborem, cum tamen multo minus sit in actu.

ARTICULUS III. 578

Utrum homo per virtutem animae possit corporalem materiam immutare.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod homo per virtutem animae possit corporalem materiam immutare. Dicit enim Gregorius II. Dialog. (cap. XXX. in med.) quod *Sancti miracula aliquando ex prece faciunt, aliquando ex potestate; sicut Petrus, qui Tabitham mortuam orando suscitavit; Ananiam, & Saphiram mentientes, morti increpando tradidit.* Sed in operatione miraculorum fit aliqua immutatio materiae corporalis. Ergo homines virtute suae animae possunt materiam corporalem immutare.

2. Praeterea. Super illud ad Galat. III. *Quis vos fascinavit veritati non obedire?* dicit Glossa (ordinaria) quod „ quidam habent oculos urentes, qui solo aspectu „ inficiunt alios, & maxime pueros. “ Sed hoc non esset, nisi virtus animae posset materiam corporalem immutare. Ergo homo per virtutem suae animae potest materiam corporalem immutare.

3. Praeterea. Corpus humanum est nobilius quam alia inferiora corpora. Sed per apprehensionem animae humanae immutatur corpus humanum ad calorem, & frigus, ut patet in irascentibus, & timentibus; & quandoque etiam haec immutatio pervenit usque ad aegritudinem, & mortem. Ergo multo magis anima hominis potest sua virtute materiam corporalem immutare.

Sed contra est quod dicit Augustinus in III. de Trinit. (cap. VIII. in princ.) quod *materia corporalis soli Deo obedit ad nutum.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. CX. art. 2.) materia corporalis non immutatur ad formam, nisi vel ab agente aliquo composito ex materia, & forma, vel ab ipso Deo, in quo virtualiter & materia, & forma praeexistit sicut in primordiali causa utriusque. Unde & de Angelis supra dictum est (ibid.) quod materiam corporalem immutare non possunt naturali virtute, nisi applicando corporalia agentia ad effectus aliquos producendos. Multo igitur minus anima sua virtute naturali potest immutare materiam corporalem nisi mediantibus aliquibus corporibus.

Ad primum ergo dicendum, quod Sancti dicuntur miracula facere ex potestate gratiae, non naturae: quod patet per illud quod Gregorius ibidem dicit: *Qui filii Dei ex potestate sunt, ut dicit Ioannes, quid mirum, si signa facere ex potestate valeant?*

Ad secundum dicendum, quod fascinationis causam assignavit Avicenna ex hoc quod materia corporalis nata est obedire spirituali substantiae magis quam contrariis agentibus in natura. Et ideo quando anima fuerit fortis in sua imaginatione, corporalis materia immutatur secundum eam: & hanc dicit esse causam oculi fascinantis. Sed supra ostensum est (quaest. CX. art. 2.) quod materia-

ria

ria corporalis non obedit substantiæ spirituali ad nutum, nisi soli Creatori.

Et ideo melius dicendum est, quod ex forti imaginatione animæ immutantur spiritus corpori coniuncti: quæ quidem immutatio spirituum maxime fit in oculis, ad quos subtiliores spiritus perveniunt: oculi autem inficiunt aerem continuum usque ad determinatum spatium: per quem modum specula, si fuerint nova, & pura, contrahunt quamdam impuritatem ex aspectu mulieris menstruatæ, ut Aristoteles dicit in Lib. de som. & vig. (seu Lib. de insomniis cap. 11.) Sic igitur cum aliqua anima fuerit vehementer commota ad malitiam, sicut maxime in vetulis contingit, efficitur secundum modum prædictum aspectus eius venenosus, & noxius, maxime pueris, qui habent corpus tenerum, & de facili receptivum impressionis. Possibile est etiam quod ex Dei permissione, vel etiam ex aliquo (a) pacto occulto cooperetur ad hoc malignitas dæmonum, cum quibus vetulæ sortilegæ aliquod fœdus habent.

Ad tertium dicendum, quod anima corpori humano unitur ut forma, & appetitus sensitivus, qui obedit aliqualiter rationi, ut supra dictum est (quæst. lxxxi. art. 3.) est actus alicuius organi corporalis: & ideo oportet quod ad apprehensionem animæ commoveatur appetitus sensitivus cum aliqua operatione corporali; ad exteriora vero corpora immutanda apprehensio animæ humanæ non sufficit nisi mediante immutatione proprii corporis, ut dictum est (ad 2. arg. præc.)

ARTICULUS IV. 579

Utrum anima hominis separata possit corpora saltem localiter movere.

Mal. quæst. XVI. *art.* 10. *ad* 2.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod anima hominis separata possit corpora saltem localiter movere. Substantiæ enim spirituali naturaliter obedit corpus ad motum localem, ut supra dictum est (quæst. cx. art. 3.) Sed anima separata est substantia spiritualis. Ergo suo imperio potest exteriora corpora movere.

2. Præterea. In Itinerario Clementis (qui tamen Liber proscribitur in Decr. dist. xv. cap. *Sancta Rom. Ecclesia*) dicitur, narrante Niceta ad Petrum, quod Simon magus per magicas artes pueri a se interfecti animam retinebat, per quam magicas operationes efficiebat. Sed hoc esse non potuisset sine aliqua corporum transmutatione, ad minus locali. Ergo anima separata habet virtutem localiter movendi corpora.

Sed contra est quod Philosophus dicit Lib. I. de Anima (tex. 52. & 53.) quod *anima non potest movere quodcumque corpus, sed solummodo proprium*.

Respondeo dicendum, quod anima separata sua naturali virtute non potest movere aliquod corpus. Manifestum est enim quod cum anima est corpori unita, non movet corpus nisi vivificatum: unde si aliquod membrum corporis mortificetur, non obedit animæ ad motum localem. Manifestum est autem quod ab anima separata nullum corpus vivificatur: unde nullum corpus obedit ei ad motum localem, quantum est de virtute suæ naturæ, supra quam potest aliquid ei conferri virtute divina.

Ad primum ergo dicendum, quod substantiæ quædam spirituales sunt quarum virtutes non determinantur ad aliqua corpora, sicut sunt Angeli, qui sunt naturaliter a corporibus absoluti: & ideo diversa corpora eis possunt obedire ad motum. Si tamen alicuius substantiæ separatæ virtus motiva determinetur naturaliter ad movendum aliquod corpus, non poterit illa substantia movere aliquod corpus maius, sed minus; sicut secundum Philosophos motor inferioris cæli non posset movere cælum superius. Unde cum anima secundum suam naturam determinetur ad movendum corpus cuius est forma, nullum aliud corpus sua naturali virtute movere potest.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dicit Augustinus X. de civ. Dei (cap. xi. a med.) & Chrysostomus super Matth. (hom. xxix. ante med.) frequenter dæmones simulant se esse animas mortuorum, ad confirmandum Gentilium errorem, qui hoc credebant. Et ideo credibile est quod Simon magus illudebatur ab aliquo dæmone, qui simulabat se esse animam pueri quem ipse occiderat.

QUAE-

(a) *Ita Theolog. cum Nicolaio & edit. Patav. 1712. Edit. Rom. cum Patav. 1698.* facto *al.* fato. *Garcia* fato *legendum putat. Cod. Alcan.* facto *obscure exhibet Tarrac. item obscure* fato.

QUAESTIO CXVIII.

De traductione hominis ex homine quantum ad animam,

in tres articulos divisa.

DEinde considerandum est de traductione hominis ex homine: & primo quantum ad animam; secundo quantum ad corpus.

Circa primum quæruntur tria.

Primo, utrum anima sensitiva traducatur cum semine.

Secundo, utrum anima intellectiva.

Tertio, utrum omnes animæ fuerint simul creatæ.

ARTICULUS I. 580

Utrum anima sensitiva traducatur cum semine.

II. dist. XVIII. *quæst.* II. *art.* 3. *& II. con. cap.* LXXXVI. §. 1. *& pot. quæst.* III. *art.* II.

AD primum sic proceditur. Videtur quod anima sensitiva non traducatur cum semine, sed fit per creationem a Deo. Omnis enim substantia perfecta quæ non est composita ex materia, & forma, si esse incipiat, hoc non est per generationem, sed per creationem: quia nihil generatur nisi ex materia. Sed anima sensitiva est substantia perfecta; alioquin non posset movere corpus & cum sit forma corporis, non est ex materia, & forma composita. Ergo non incipit esse per generationem, sed per creationem.

2. Præterea. Principium generationis in rebus viventibus est per potentiam generativam; quæ cum numeretur inter vires animæ vegetabilis, est infra animam sensitivam. Nihil autem agit ultra suam speciem. Ergo anima sensitiva non potest causari per vim generativam animalis.

3. Præterea. Generans generat sibi simile; & sic oportet quod forma generati sit actu in causa generationis. Sed anima sensitiva non est actu in semine nec ipsa, nec aliqua pars eius: quia nulla pars animæ sensitivæ est nisi in aliqua parte corporis: in semine autem non est aliqua corporis particula, quia nulla particula corporis est quæ non fiat ex semine, & per virtutem seminis. Ergo anima sensitiva non causatur ex semine.

4. Præterea. Si in semine est aliquod principium activum animæ sensitivæ, aut illud principium manet generato iam animali, aut non manet. Sed manere non potest: quia vel esset idem cum anima sensitiva animalis generati; & hoc est impossibile, quia sic esset idem generans, & generatum, & faciens, & factum: vel esset aliquid aliud; & hoc etiam est impossibile, quia supra ostensum est (quæst. LXXVI. art. I.) quod in uno animali non est nisi unum principium formale, quod est una anima. Si autem non manet, hoc etiam videtur impossibile: quia sic aliquod agens ageret ad corruptionem sui ipsius: quod est impossibile. Non ergo anima sensitiva potest generari ex semine.

Sed contra. Ita se habet virtus quæ est in semine, ad animalia quæ ex semine generantur, sicut se habet virtus quæ est in elementis mundi, ad animalia quæ ex elementis mundi producuntur, sicut quæ ex putrefactione generantur. Sed in huiusmodi animalibus animæ producuntur ex virtute quæ est in elementis, secundum illud Genes. I. 20. *Producant aquæ reptile animæ viventis*. Ergo & animalium quæ generantur ex semine, animæ producuntur ex virtute quæ est in semine.

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt, animas sensitivas animalium a Deo creari. Quæ quidem positio conveniens esset, si anima sensitiva esset res subsistens, habens per se esse, & operationem. Sic enim sicut per se haberet esse, & operationem; ita per se deberetur ei fieri: & cum res simplex, & subsistens non possit fieri nisi per creationem, sequeretur quod anima sensitiva procederet in esse per creationem. Sed ista radix est falsa, scilicet quod anima sensitiva per se habeat esse, & operationem, ut ex superioribus patet (quæst. LXXV. art. 3.) non enim corrumperetur, corrupto corpore.

Et ideo cum non sit forma subsistens, habet se in essendo ad modum aliarum formarum corporalium, quibus per se non debetur esse; sed esse dicuntur, inquantum composita subsistentia per eas sunt. Unde & ipsis compositis debetur fieri. Et quia generans est simile generato, necesse est quod naturaliter tam anima sensitiva, quam aliæ huiusmodi formæ producantur in esse ab aliquibus corporalibus agentibus transmutantibus materiam de potentia in actum per aliquam virtutem corpoream quæ est in eis. Quanto autem aliquod agens est potentius, tanto potest suam actionem diffundere ad magis distans; sicut quanto ali-

quod corpus est magis calidum, tanto ad remotius calefactionem producit. Corpora igitur non viventia, quae sunt inferiora naturae ordine, generant quidem sibi simile non per aliquod medium, sed per se ipsa, sicut ignis per seipsum generat ignem; sed corpora viventia, tamquam potentiora, agunt ad generandum sibi simile & sine medio, & per medium: sine medio quidem in opere nutritionis, in quo caro generat carnem; cum medio vero in actu generationis, quia ex anima generantis derivatur quaedam virtus activa ad ipsum semen animalis, vel plantae, sicut & a principali agente derivatur quaedam vis motiva ad instrumentum: & sicut non refert dicere, quod aliquid moveatur ab instrumento, vel a principali agente; ita non refert dicere, quod anima generati causetur ab anima generantis, vel a virtute derivata ab ipsa, quae est in semine.

Ad primum ergo dicendum, quod anima sensitiva non est substantia perfecta per se subsistens: & de hoc supra dictum est (quaest. lxxv. art. 3.) nec oportet hic iterare.

Ad secundum dicendum, quod virtus generativa non generat solum in virtute propria, sed in virtute totius animae, cuius est potentia: & ideo virtus generativa plantae generat plantam; virtus vero generativa animalis generat animal. Quanto enim anima fuerit perfectior, tanto virtus eius generativa ordinatur ad perfectiorem effectum.

Ad tertium dicendum, quod virtus illa activa quae est in semine, ex anima generantis derivata, est quasi quaedam motio ipsius animae generantis; nec est anima, aut pars animae nisi in virtute; sicut in serra, vel securi non est forma lecti, sed motio quaedam ad talem formam. Et ideo non oportet quod ista vis activa habeat aliquod organum in actu, sed fundatur in ipso spiritu incluso in semine, quod est spumosum, ut attestatur eius albedo; in quo etiam spiritu est quidam calor ex virtute caelestium corporum, quorum etiam virtute agentia inferiora agunt ad speciem, ut supra dictum est (quaest. cxv. art. 3. ad 2.) Et quia in huiusmodi spiritu concurrit virtus animae cum virtute caelesti, dicitur, quod *homo generat hominem, & Sol*. Calidum autem elementare se habet instrumentaliter ad virtutem animae, sicut etiam ad virtutem nutritivam, ut dicitur in II. de Anima (tex. 50.)

Ad quartum dicendum, quod in animalibus perfectis, quae generantur ex coitu, virtus activa est in semine maris, secundum Philosophum in Lib. I. de generat. animal. (cap. 11. & xx.) materia autem fetus est illud quod ministratur a femina: in qua quidem materia statim a principio est anima vegetabilis, non quidem secundum actum secundum, sed secundum actum primum, sicut anima sensitiva in dormientibus; cum autem incipit attrahere alimentum, tunc iam actu operatur. Huiusmodi igitur materia transmutatur a virtute quae est in semine maris, quousque perducatur in actum animae sensitivae; non ita quod ipsamet vis quae erat in semine, fiat anima sensitiva, quia sic idem esset generans, & generatum: & hoc magis esset simile nutritioni, & augmento quam generationi, ut Philosophus dicit (Lib. I. de gen. & corrupt. tex. 33.) Postquam autem per virtutem principii activi quod erat in semine, producta est anima sensitiva in generato quantum ad aliquam partem principalem, tunc iam illa anima sensitiva prolis incipit operari ad complementum proprii corporis per modum nutritionis, & augmenti. Virtus autem activa quae erat in semine, esse desinit, dissoluto semine, & evanescente spiritu qui inerat. Nec hoc est inconveniens: quia vis ista non est principale agens, sed instrumentale: motio autem instrumenti cessat, effectu iam producto in esse.

ARTICULUS II. 581

Utrum anima intellectiva causetur ex semine.

Sup. quaest. xc. *art.* 2. *& II. dist.* XVIII. *quaest.* II. *art.* 1. *& II. con. cap.* lxxxvi. lxxxviii. *&* lxxxix *& pot. quaest.* III. *art.* 9. *& quol.* XII. *art.* 11. *& opusc.* II. *cap.* XCIV.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod anima intellectiva causetur ex semine. Dicitur enim Genes. xlvi. 26. *Cunctae animae quae egressae sunt de femore Iacob, sexaginta sex*. Sed nihil egreditur de femore hominis, nisi inquantum causatur ex semine. Ergo anima intellectiva causatur ex semine.

2. Praeterea, Sicut supra ostensum est (quaest. lxxvi. art. 3.) in homine est una & eadem anima secundum substantiam, intellectiva, sensitiva, & nutritiva. Sed anima sensitiva in homine generatur ex semine, sicut in aliis animalibus: unde & Philosophus dicit in Lib.

II. de generat. animal. (cap. III.) quod *non simul fit animal, & homo; sed prius fit animal habens animam sensitivam*. Ergo & anima intellectiva causatur ex semine.

3. Praeterea. Unum & idem agens est cuius actio terminatur ad formam, & materiam; alioquin ex forma, & materia non fieret unum simpliciter. Sed anima intellectiva est forma corporis humani, quod formatur per virtutem seminis. Ergo & anima intellectiva per virtutem seminis causatur.

4. Praeterea. Homo generat sibi simile secundum speciem. Sed species humana constituitur per animam rationalem. Ergo anima rationalis est a generante.

5. Praeterea. Inconveniens est dicere, quod Deus cooperetur peccantibus. Sed si animae rationales crearentur a Deo, Deus interdum cooperaretur adulteris, de quorum illicito coitu proles interdum generatur. Non ergo animae rationales creantur a Deo.

Sed contra est quod dicitur in Lib. de eccles. dog. (cap. XIV.) quod *animae rationales non seminantur per coitum*.

Respondeo dicendum, quod impossibile est virtutem activam quae est in materia, extendere suam actionem ad producendum immaterialem effectum. Manifestum est autem quod principium intellectivum in homine est principium transcendens materiam: habet enim operationem in qua non communicat corpus. Et ideo impossibile est quod virtus quae est in semine, sit productiva intellectivi principii. Similiter etiam quia virtus quae est in semine, agit in virtute animae generantis, secundum quod anima generantis est actus corporis utens ipso corpore in sua operatione; in operatione autem intellectus non communicat corpus: ideo virtus intellectivi principii, prout intellectivum est, non potest (a) a semine provenire. Et ideo Philosophus in Libr. II. de gener. anim. (cap. III.) dicit: *Relinquitur intellectum solum de foris advenire*. Similiter etiam anima intellectiva, cum habeat operationem vitae sine corpore, est subsistens, ut supra habitum est (quaest. lxxv. art. 2.) & ita sibi debetur esse, & fieri: & cum sit immaterialis substantia, non potest causari per generationem, sed solum per creationem a Deo. Ponere ergo animam intellectivam a generante causari, nihil est aliud quam ponere eam non subsistentem, & per consequens corrumpi eam cum corpore. Et ideo haereticum est dicere, quod anima intellectiva traducatur cum semine.

Ad primum ergo dicendum, quod in auctoritate illa ponitur per synecdochen pars pro toto, idest anima pro toto homine.

Ad secundum dicendum, quod aliqui dixerunt, quod operationes vitae quae apparent in embryone, non sunt ab anima eius, sed ab anima matris, vel a virtute formativa quae est in semine.

Quorum utrumque falsum est. Opera enim vitae non possunt esse a principio extrinseco, sicut sentire, nutriri, & augeri: & ideo dicendum est, quod anima praeexistit in embryone, a principio quidem nutritiva, postmodum autem sensitiva, & tandem intellectiva.

Dicunt ergo quidam, quod supra animam vegetabilem, quae primo inerat, supervenit alia anima, quae est sensitiva; supra illam iterum alia, quae est intellectiva.

Et sic sunt in homine tres animae, quarum una est in potentia ad aliam: quod supra improbatum est (quaest. lxxvi. art. 3.)

Et ideo alii dicunt, quod illa eadem anima quae primo fuit vegetativa tantum, postmodum per actionem virtutis quae est in semine, perducitur ad hoc ut ipsa eadem fiat sensitiva, & tandem ad hoc ut ipsa eadem fiat intellectiva, non quidem per virtutem activam seminis, sed per virtutem superioris agentis, scilicet Dei deforis illustrantis. Et propter hoc dicit Philosophus (Lib. II. de gener. animal. cap. XXXIII.) quod *intellectus venit ab extrinseco*.

Sed hoc stare non potest. Primo quidem quia nulla forma substantialis recipit magis, & minus; sed superadditio maioris perfectionis facit aliam speciem, sicut additio unitatis facit aliam speciem in numeris. Non est autem possibile ut una & eadem forma numero sit diversarum specierum. Secundo quia sequeretur quod generatio animalis esset motus continuus paulatim procedens de imperfecto ad perfectum, sicut accidit in alteratione. Tertio quia sequeretur quod generatio hominis, aut animalis non sit generatio simpliciter, quia subiectum eius esset ens actu. Si enim a principio in materia prolis est anima vegetabilis, & postmodum usque ad perfectum paulatim perducitur, erit semper additio per-

(a) *Ita cod. Camerac. cum plurimis editis. Cod. Alcan. cum edit. Rom.* ad semen pervenire.

perfectionis sequentis sine corruptione perfectionis præcedentis: quod est contra rationem generationis simpliciter. Quarto quia aut id quod causatur ex actione Dei, est aliquid subsistens; & ita oportet quod sit aliud per essentiam a forma præexistente, quæ non erat subsistens; & sic redibit opinio ponentium plures animas in corpore: aut non est aliquid subsistens, sed quædam perfectio animæ præexistentis; & sic ex necessitate sequitur quod anima intellectiva corrumpatur corrupto corpore: quod est impossibile. Est autem & alius modus dicendi secundum eos qui ponunt unum intellectum in omnibus: quod supra improbatum est (quæst. lxxvi. art. 2. & quæst. lxxix. art. 5.)

Et ideo dicendum est, quod cum generatio unius semper sit corruptio alterius, necesse est dicere, quod tam in homine, quam in animalibus aliis, quando perfectior forma advenit, fit corruptio prioris; ita tamen quod sequens forma habet quicquid habebat prima, & adhuc amplius: & sic per multas generationes, & corruptiones pervenitur ad ultimam formam substantialem tam in homine, quam in aliis animalibus. Et hoc ad sensum apparet in animalibus ex putrefactione generatis. Sic igitur dicendum est, quod anima intellectiva creatur a Deo in fine generationis humanæ, quæ simul est & sensitiva, & nutritiva, corruptis formis præexistentibus.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa locum habet in diversis agentibus non ordinatis ad invicem. Sed si sint multa agentia ordinata, nihil prohibet virtutem superioris agentis pertingere ad ultimam formam, virtutes autem inferiorum agentium pertingere solum ad aliquam materiæ dispositionem; sicut virtus seminis disponit materiam, virtus autem animæ dat formam in generatione animalis. Manifestum est autem ex præmissis (quæst. cx. art. 1.) quod tota natura corporalis agit ut instrumentum spiritualis virtutis, & præcipue Dei. Et ideo nihil prohibet quin formatio corporis sit ab aliqua virtute corporali, anima autem intellectiva sit a solo Deo.

Ad quartum dicendum, quod homo generat sibi simile, inquantum per virtutem seminis eius disponitur materia ad susceptionem talis formæ.

Ad quintum dicendum, quod in actione adulterorum illud quod est naturæ, bonum est; & huic cooperatur Deus: quod vero est inordinatæ voluptatis, malum est; & huic Deus non cooperatur.

ARTICULUS III. 582

Utrum animæ humanæ fuerint creatæ simul a principio mundi.

II. cont. cap. lxxxiii. & lxxxiv. & *Hebr.* 11. *lect.* 4.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod animæ humanæ fuerint creatæ simul a principio mundi. Dicitur enim Gen. 11. 2. *Requievit Deus ab omni opere quod patrarat*. Hoc autem non esset, si quotidie novas animas crearet. Ergo omnes animæ sunt simul creatæ.

2. Præterea. Ad perfectionem universi maxime pertinent substantiæ spirituales. Si igitur animæ simul crearentur cum corporibus, quotidie innumerabiles spirituales substantiæ perfectioni universi adderentur; & sic universum a principio fuisset imperfectum: quod est contra illud quod dicitur Genes. 11. 2. *Deum omne opus suum complesse*.

3. Præterea. Finis rei respondet eius principio. Sed anima intellectiva remanet destructo corpore. Ergo incepit esse ante corpus.

Sed contra est quod dicitur in Libro de eccles. dogm. (cap. xiv. & xviii.) quod *simul anima creatur cum corpore*.

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt, quod animæ intellectivæ accidat uniri corpori, ponentes eam esse eiusdem conditionis cum substantiis spiritualibus quæ corpori non uniuntur: & ideo posuerunt, animas hominum simul a principio cum Angelis creatas.

Sed hæc opinio falsa est. Primo quidem quantum ad radicem. Si enim accidentaliter conveniret animæ corpori uniri, sequeretur quod homo, qui ex ista unione constituitur, esset ens per accidens; vel quod anima esset homo: quod falsum est, ut supra ostensum est (quæst. lxxv. art. 4.) Quod etiam anima humana non sit eiusdem naturæ cum Angelis, ipse diversus modus intelligendi ostendit, ut supra ostensum est (quæst. lv. art. 2.) Homo enim intelligit a sensibus accipiendo, & convertendo se ad phantasmata, ut supra ostensum est (quæst. lxxxiv. art. 7.) & ideo anima eius indiget uniri corpori, quo indiget ad operationem sensitivæ partis: quod de Angelo dici non potest. Secundo apparet falsitas in ipsa positione. Si enim animæ na-

naturale est corpori uniri, esse sine corpore est sibi contra naturam, & sine corpore existens non habet suæ naturæ perfectionem. Non fuit autem conveniens ut Deus ab imperfectis suum opus inchoaret, & ab his quæ sunt præter naturam: non enim fecit hominem sine manu, aut sine pede, quæ sunt partes naturales hominis: multo igitur minus fecit animam sine corpore. Si vero aliquis dicat, quod non est naturale animæ corpori uniri, oportet inquirere causam quare sit corpori unita. Oportet autem dicere, quod aut hoc sit factum ex eius voluntate, aut ex alia causa. Si ex eius voluntate, videtur hoc esse inconveniens. Primo quidem quia hæc voluntas irrationabilis esset, si non indigeret corpore, & vellet ei uniri: si enim eo indigeret, naturale esset ei quod corpori uniretur, quia natura non deficit in necessariis. Secundo quia nulla ratio esset quare animæ a principio mundi creatæ post tot tempora voluntas accesserit ut nunc corpori uniatur: est enim substantia spiritualis supra tempus, utpote revolutiones cæli excedens. Tertio quia videretur a casu esse quod hæc anima huic corpori uniretur; cum ad hoc requiratur concursus duarum voluntatum, scilicet animæ advenientis, & hominis generantis. Si autem præter voluntatem ipsius corpori unitur, & præter eius naturam, oportet quod hoc sit ex causa violentiam inferente: & sic erit ei pœnale, & triste: quod est secundum errorem Origenis, qui posuit (ut refert Epiphanius Lib. II. cont. hæref. hær. lxiv.) animas incorporari propter pœnam peccati.

Unde cum hæc omnia sint inconvenientia, simpliciter confitendum est, quod animæ non sunt creatæ ante corpora; sed simul creantur, cum corporibus infunduntur.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus dicitur cessasse die septimo, non quidem ab omni opere, cum dicatur Ioan. v. 17. *Pater meus usque modo operatur*, sed a novis rerum generibus, & speciebus condendis, quæ in operibus primis non aliquo modo præextiterint. Sic enim animæ quæ nunc creantur, præextiterunt secundum similitudinem speciei in primis operibus, in quibus anima Adæ creata fuit.

Ad secundum dicendum, quod perfectioni universi, quantum ad numerum individuorum, quotidie potest addi aliquid, non autem quantum ad numerum specierum.

Ad tertium dicendum, quod hoc quod anima remanet sine corpore, contingit per corporis corruptionem, quæ consecuta est ex peccato. Unde non fuit conveniens quod ab hoc inciperent Dei opera: quia, sicut scriptum est Sap. 1. 13. *Deus mortem non fecit... sed impii manibus, & verbis accersierunt eam.*

QUAESTIO CXIX.

De propagatione hominis quantum ad corpus, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de propagatione hominis quantum ad corpus: & circa hoc quæruntur duo.

Primo, utrum aliquid de alimento convertatur in veritatem humanæ naturæ.

Secundo, utrum semen, quod est humanæ generationis principium, sit de superfluo alimenti.

ARTICULUS I. 583.

Utrum aliquid de alimento convertatur in veritatem humanæ naturæ.

II. dist. xxx. quæst. II. art. 1. & IV. dist. xliv. quæst. 1. art. 2. quæst. iv. & quol. VIII. art. 5. corp.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod nihil de alimento transeat in veritatem humanæ naturæ. Dicitur enim Matth. xv. 17. *Omne quod in os intrat, in ventrem vadit, & per secessum emittitur.* Sed quod emittitur, non transit in veritatem humanæ naturæ. Ergo nihil de alimento in veritatem humanæ naturæ transit.

2. Præterea, Philosophus in I. de gener. (text. 35. 36. & 37.) distinguit carnem *secundum speciem*, & *secundum materiam*; & dicit, quod *caro secundum materiam advenit, & recedit*. Quod autem ex alimento generatur, advenit, & recedit. Ergo id in quod alimentum convertitur, est caro *secundum materiam*, & non caro *secundum speciem*. Sed hoc pertinet ad veritatem humanæ naturæ quod pertinet ad speciem eius. Ergo alimentum non transit in veritatem humanæ naturæ.

3. Præterea. Ad veritatem humanæ naturæ pertinere videtur humidum radicale; quod si deperdatur, restitui non potest, ut Medici dicunt. Posset autem restitui, si alimentum converteretur in ipsum humidum, Ergo nutrimentum non

con-

convertitur in veritatem humanæ naturæ.

4. Præterea. Si alimentum transiret in veritatem humanæ naturæ, quicquid in homine deperditur, restaurari posset. Sed mors hominis non accidit nisi per deperditionem alicuius. Posset igitur homo per sumptionem alimenti in perpetuum se contra mortem tueri.

5. Præterea. Si alimentum in veritatem humanæ naturæ transiret, nihil esset in homine quod non posset recedere, & reparari: quia id quod in homine generaretur ex alimento, & recedere, & reparari posset. Si ergo homo diu viveret, sequeretur quod nihil quod in eo fuit materialiter in principio suæ generationis, finaliter remaneret in ipso: & sic non esset idem homo numero per totam vitam suam; cum ad hoc quod sit idem numero, requiratur identitas materiæ. Hoc autem est inconveniens. Non ergo alimentum transit in veritatem humanæ naturæ.

Sed contra est quod dicit Augustinus in Lib. de ver. relig. (cap. xl. in prin.) *Alimenta carnis corrupta, idest amittentia formam suam, in membrorum fabricam migrant.* Sed fabrica membrorum pertinet ad veritatem humanæ naturæ. Ergo alimenta transeunt in veritatem humanæ naturæ.

Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum II. Met. (text. 4.) *hoc modo se habet unumquodque ad veritatem, sicut se habet ad esse.* Illud ergo pertinet ad veritatem naturæ alicuius quod est de constitutione naturæ ipsius. Sed natura dupliciter considerari potest: uno modo in communi secundum naturam speciei; alio modo secundum quod est in hoc individuo. Ad veritatem igitur naturæ alicuius in communi consideratæ pertinet forma, & materia eius in communi accepta; ad veritatem autem naturæ in hoc particulari consideratæ pertinet materia individualis signata, & forma per huiusmodi materiam individuata: sicut de veritate humanæ naturæ in communi est anima humana, & corpus; sed de veritate humanæ naturæ in Petro, & Martino est hæc anima, & hoc corpus. Sunt autem quædam quorum formæ non possunt salvari nisi in una materia signata, sicut forma Solis non potest salvari nisi in materia quæ actu sub ea continetur.

Et secundum hunc modum aliqui posuerunt, quod forma humana non potest salvari nisi in materia quadam signata, quæ scilicet a principio fuit tali forma formata in primo homine; ita quod quicquid aliud præter illud quod ex primo parente in posteros derivatur, additum fuerit, non pertinet ad veritatem humanæ naturæ, quasi non vere accipiat formam humanæ naturæ; sed illa materia quæ in primo homine formæ humanæ fuit subiecta, in seipsa multiplicatur. Et hoc modo multitudo humanorum corporum a corpore primi hominis derivatur. Et secundum hos alimentum non convertitur in veritatem humanæ naturæ; sed dicunt, quod alimentum accipitur ut quoddam fomentum naturæ, idest ut resistat actioni caloris naturalis, ne consumat humidum radicale; sicut plumbum, vel stannum adiungitur argento, ne consumatur per ignem.

Sed hæc positio est multipliciter irrationabilis. Primo quidem quia eiusdem rationis est quod aliqua forma possit fieri in alia materia, & quod possit propriam materiam deserere: & ideo omnia generabilia sunt corruptibilia, & e converso. Manifestum est autem quod forma humana potest deficere ab hac materia quæ ei subiicitur: alioquin corpus humanum corruptibile non esset. Unde relinquitur quod & alii materiæ advenire possit, aliquo alio in veritatem humanæ naturæ transeunte. Secundo quia in omnibus quorum materia invenitur tota sub uno individuo, non est nisi unum individuum in una specie, sicut patet in Sole, & Luna, & huiusmodi. Sic igitur non esset nisi unum individuum humanæ speciei. Tertio quia non est possibile quod multiplicatio materiæ attendatur nisi vel secundum quantitatem tantum, sicut accidit in rarefactis, quorum materia suscipit maiores dimensiones, vel etiam secundum substantiam materiæ. Sola autem eadem substantia materiæ manente, non potest dici, quod sit multiplicata: quia idem ad seipsum non constituit multitudinem, cum necesse sit omnem multitudinem ex aliqua divisione causari. Unde oportet quod aliqua alia substantia materiæ adveniat vel per creationem, vel per conversionem alterius in ipsam. Unde relinquitur quod non potest aliqua materia multiplicari nisi vel per rarefactionem, sicut cum ex aqua fit aer; vel per additionem alterius rei, sicut multiplicatur ignis per additionem lignorum; vel per creationem materiæ. Sed manifestum est multiplicationem materiæ in humanis corpori-

poribus non accidere per rarefactionem: quia sic corpora hominum perfectæ ætatis essent imperfectiora quam corpora puerorum: nec iterum per creationem novæ materiæ: quia secundum Gregorium (Lib. XXXII. Moral. cap. ix. in princ.) omnia sunt simul creata secundum substantiam materiæ, licet non secundum speciem formæ. Unde relinquitur quod multiplicatio corporis humani non fit nisi per hoc quod alimentum convertitur in veritatem humani corporis. Quarto quia cum homo non differat ab animalibus, & plantis secundum animam vegetabilem, sequeretur quod etiam corpora animalium, & plantarum non multiplicarentur per conversionem alimenti in corpus nutritum, sed per quamdam multiplicationem, quæ non potest esse naturalis, cum materia secundum naturam non extendatur nisi usque ad certam quantitatem, nec iterum invenitur aliquid naturaliter crescere nisi per rarefactionem, vel conversionem alterius in ipsum. Et sic totum opus generativæ, & nutritivæ, quæ dicuntur vires naturales, esset miraculosum: quod est omnino inconveniens.

Unde alii dixerunt, quod forma humana potest quidem fieri de novo in aliqua alia materia, si consideretur natura humana in communi; non autem si accipiatur prout est in hoc individuo, in quo forma humana fixa manet in quadam materia determinata, cui primo imprimitur in generatione huius individui; ita quod illam materiam numquam deserit usque ad ultimam individui corruptionem. Et hanc materiam dicunt principaliter pertinere ad veritatem humanæ naturæ. Sed quia huiusmodi materia non sufficit ad quantitatem debitam, requiritur ut adveniat alia materia per conversionem alimenti in substantiam nutriti, quantum sufficiat ad debitum augmentum. Et hanc materiam dicunt secundario pertinere ad veritatem humanæ naturæ: quia non requiritur ad primum esse individui, sed ad quantitatem eius. Iam vero si quid aliud advenit ex alimento, non pertinet ad veritatem humanæ naturæ, proprie loquendo.

Sed hoc etiam est inconveniens. Primo quidem quia hæc opinio iudicat de materia corporum viventium ad modum corporum inanimatorum; in quibus etsi sit virtus ad generandum simile in specie, non tamen est virtus in eis ad generandum aliquid sibi simile secundum individuum: quæ quidem virtus in corporibus viventibus est virtus nutritiva. Nihil ergo per virtutem nutritivam adderetur corporibus viventibus, si alimentum in veritatem naturæ ipsorum non converteretur. Secundo quia virtus activa quæ est in semine, est quædam impressio derivata ab anima generantis, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 1.) Unde non potest esse maioris virtutis in agendo quam ipsa anima, a qua derivatur. Si ergo ex virtute seminis vere assumit aliqua materia formam naturæ humanæ, multo magis anima in nutrimentum coniunctum poterit veram formam naturæ humanæ imprimere per potentiam nutritivam. Tertio quia nutrimento indigetur non solum ad augmentum, alioquin terminato augmento necessarium non esset, sed etiam ad restaurandum illud quod deperditur per actionem caloris naturalis. Non autem esset restauratio, nisi id quod ex alimento generatur, succederet in locum deperditi. Unde sicut id quod primo inerat, est de veritate humanæ naturæ, ita id quod ex alimento generatur.

Et ideo secundum alios dicendum est, quod alimentum vere convertitur in veritatem humanæ naturæ, inquantum vere accipit speciem carnis, & ossis, & huiusmodi partium. Et hoc est quod dicit Philosophus in II. de Anima (text. 46. & I. de gen. text. 39.) quod *alimentum nutrit, inquantum est potentia caro*.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus non dicit, quod totum quod in os intrat, per secessum emittatur; sed oportet quod de quolibet cibo aliquid impurum per secessum emittatur.

Vel potest dici, quod quicquid ex alimento generatur, potest etiam per calorem naturalem resolvi, & per poros quosdam occultos emitti, ut Hieronymus exponit (sup. illud Matth. xv. *Non intelligitis quod &c.*)

Ad secundum dicendum, quod aliqui per carnem *secundum speciem* intellexerunt id quod primo accipit speciem humanam, quod sumitur a generante; & hoc dicunt semper manere, quousque individuum durat: carnem vero *secundum materiam* dicunt esse quæ generatur ex alimento; & hanc dicunt non semper permanere; sed quod sicut advenit, ita abscedit.

Sed hoc est contra intentionem Aristotelis. Dicit enim ibi (loc. cit. in arg.) quod *sicut in unoquoque habentium speciem in*

in materia, puta in ligno, & lapide; *ita & in carne hoc est secundum speciem*, *& illud secundum materiam*. Manifestum est autem quod prædicta distinctio locum non habet in rebus inanimatis, quæ non generantur ex semine, nec nutriuntur. Et iterum cum id quod ex alimento generatur, adiungatur corpori nutrito per modum mixtionis, sicut aqua miscetur vino, ut ponit exemplum ibidem Philosophus (Lib. I. de gen. text. 39. & 88.) non potest alia esse natura eius quod advenit, & eius cui advenit; cum iam sit factum unum per veram mixtionem. Unde nulla ratio est quod unum consumatur per calorem naturalem, & alterum maneat.

Et ideo aliter dicendum est, quod hæc distinctio Philosophi non est secundum diversas carnes, sed est eiusdem carnis secundum diversam considerationem. Si enim consideretur caro *secundum speciem*, idest secundum id quod est formale in ipsa; sic semper manet, quia semper manet natura carnis, & dispositio naturalis ipsius. Sed si consideretur caro *secundum materiam*; sic non manet, sed paulatim consumitur, & restauratur; sicut patet in igne fornacis, cuius forma manet, sed materia paulatim consumitur, & alia in locum eius substituitur.

Ad tertium dicendum, quod ad humidum radicale intelligitur pertinere totum id in quo fundatur virtus speciei: quod si subtrahatur, restitui non potest; sicut si amputetur manus, aut pes, vel aliquid huiusmodi. Sed humidum nutrimentale est quod nondum pervenit ad suscipiendum perfecte naturam speciei, sed est in via ad hoc, sicut est sanguis, & alia huiusmodi. Unde si talia subtrahantur, remanet adhuc virtus speciei in radice, quæ non tollitur.

Ad quartum dicendum, quod omnis virtus in corpore passibili per continuam actionem debilitatur, quia huiusmodi agentia etiam patiuntur. Et ideo virtus conversiva in principio quidem tam fortis est, ut possit convertere non solum quod sufficit ad restaurationem deperditi, sed etiam ad augmentum; postea vero non potest convertere nisi quantum sufficit ad restaurationem deperditi, & tunc cessat augmentum; demum nec hoc potest, & tunc fit diminutio; deinde deficiente huiusmodi virtute totaliter animal moritur; sicut virtus vini convertentis aquam admixtam paulatim per admixtionem aquæ debilitatur, ut tandem totum fiat aquosum, ut Philosophus exemplificat in I. de generat. (text. 39. & 88.)

Ad quintum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in I. de gener. (text. 39.) quando aliqua materia per se convertitur in ignem, tunc dicitur ignis de novo generari; quando vero aliqua materia convertitur in ignem præexistentem, dicitur ignis nutriri: unde si tota materia simul amittat speciem ignis, & alia materia convertatur in ignem, erit alius ignis numero; si vero paulatim combusto uno ligno aliud substituatur, & sic deinceps quousque omnia prima consumantur, semper remanet idem ignis numero: quia semper quod additur, transit in præexistens. Et similiter est intelligendum in corporibus viventibus, in quibus ex nutrimento restauratur id quod per calorem naturalem consumitur.

ARTICULUS II. 584

Utrum semen sit de superfluo alimenti.

II. dist. XXX. *quæst.* I. *art.* 2. *& IV. dist.* XLIV. *quæst.* I. *art.* 2. *quæst.* 4. *& III. cont. cap.* CXXI. *princ. & cap.* CXXII.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod semen non sit de superfluo alimenti, sed de substantia generantis. Dicit enim Damascenus (Lib. I. orth. Fid. cap. VIII. a med.) quod *generatio est opus naturæ ex substantia generantis producens illud quod generatur*. Sed id quod generatur, generatur ex semine. Ergo semen est de substantia generantis.

2. Præterea. Secundum hoc filius assimilatur patri quod ab eo aliquid accipit. Sed si semen, ex quo aliquid generatur, sit de superfluo alimenti, nihil acciperet aliquis ab avo, & præcedentibus, in quibus hoc alimentum nullo modo fuit. Ergo non assimilaretur aliquis avo, & præcedentibus magis quam aliis hominibus.

3. Præterea. Alimentum hominis generantis quandoque est ex carnibus bovis, vel porci, & aliorum huiusmodi. Si igitur semen esset de superfluo alimenti, homo generatus ex semine maiorem affinitatem haberet cum bove, & porco quam cum patre, & aliis consanguineis.

4. Præterea. Augustinus dicit X. super Gen. ad lit. (cap. XX.) quod *nos fuimus in Adam non solum secundum seminalem rationem, sed etiam secundum corpulentam substantiam*. Hoc autem non esset, si semen esset ex superfluo alimenti. Ergo semen non est ex superfluo alimenti.

Sed contra est quod Philosophus probat mul-

multipliciter in Lib. I. de gen. animal. (cap. XIX.) quod *semen est superfluum alimenti*.

Respondeo dicendum, quod ista quaestio aliqualiter dependet ex praemissis (ar. praec. & quaest. CXVIII. ar. I.) Si enim in natura humana est virtus ad communicandum suam formam materiae alienae, non solum in alio, sed etiam in ipso, manifestum est quod alimentum, quod est in principio dissimile, in fine fit simile per formam communicatam. Est autem naturalis ordo ut aliquid gradatim de potentia reducatur in actum. Et ideo in his quae generantur, invenimus quod primum unumquodque est imperfectum, & postea perficitur. Manifestum est autem quod commune se habet ad proprium, & determinatum, ut imperfectum ad perfectum: & ideo videmus quod in generatione animalis prius generatur animal quam homo, vel equus. Sic igitur & ipsum alimentum primo quidem accipit quamdam virtutem communem respectu omnium partium corporis, & in fine determinatur ad hanc partem vel ad illam.

Non autem est possibile quod accipiatur pro semine id quod iam conversum est in substantiam membrorum per quamdam resolutionem: quia illud resolutum, si non retineret naturam eius a quo resolvitur, tunc iam esset recedens a natura generantis, quasi in via corruptionis existens; & sic non haberet virtutem convertendi aliud in similem naturam. Si vero retineret naturam eius a quo resolvitur, tunc esset contractum ad determinatam partem, & non haberet virtutem movendi ad naturam totius, sed solum ad naturam partis: nisi forte quis dicat, quod esset resolutum ab omnibus partibus corporis, & quod retineat naturam omnium partium; & sic semen esset quasi quoddam parvum animal in actu; & generatio animalis ex animali non esset nisi per divisionem, sicut lutum generatur ex luto, & sicut accidit in animalibus quae decisa vivunt. Hoc autem est inconveniens. Relinquitur ergo quod semen non sit decisum ab eo quod erat actu totum, sed magis in potentia totum, habens virtutem ad productionem totius corporis derivatam ab anima generantis, ut supra dictum est (art. praec.)

Hoc autem quod est in potentia ad totum, est illud quod generatur ex alimento, antequam convertatur in substantiam membrorum: & ideo ex hoc semen accipitur. Et secundum hoc virtus nutritiva dicitur deservire generativae: quia id quod est conversum per virtutem nutritivam, accipitur a virtute generativa ut semen. Et huius signum ponit Philosophus (Lib. I. de gener. anim. cap. XVIII.) quod animalia magni corporis, quae indigent multo nutrimento, sunt pauci seminis secundum quantitatem sui corporis, & paucae generationis: & similiter homines pingues sunt pauci seminis propter eamdem causam.

Ad primum ergo dicendum, quod generatio est de substantia generantis in animalibus, & plantis, inquantum semen habet virtutem ex forma generantis, & inquantum est in potentia ad substantiam ipsius.

Ad secundum dicendum, quod assimilatio generantis ad genitum non fit propter materiam, sed propter formam agentis, quod generat sibi simile. Unde non oportet, ad hoc quod aliquis assimiletur avo, quod materia corporalis seminis fuerit in avo, sed quod sit in semine aliqua virtus derivata ab avo, mediante patre.

Et similiter dicendum est ad tertium. Nam affinitas non attenditur secundum materiam, sed magis secundum derivationem formae.

Ad quartum dicendum, quod verbum Augustini non est sic intelligendum, quod in Adam actu fuerit aut seminalis ratio huius hominis propinqua, aut corpulenta eius substantia. Sed utrumque fuit in Adam secundum originem. Nam & materia corporalis, quae ministrata est a matre, quam vocat *corpulentam substantiam*, derivatur originaliter ab Adam; & similiter virtus activa existens in semine patris, quae est huius hominis propinqua ratio seminalis. Sed Christus dicitur fuisse in Adam *secundum corpulentam substantiam*, sed non *secundum seminalem rationem*: quia materia corporis eius, quae ministrata est a Matre Virgine, derivata est ab Adam; sed virtus activa non est derivata ab Adam, quia corpus eius non est formatum per virtutem virilis seminis, sed operatione Spiritus sancti. Talis enim partus decebat eum qui est super omnia benedictus Deus in saecula saeculorum. Amen.

FINIS TOMI XX.



